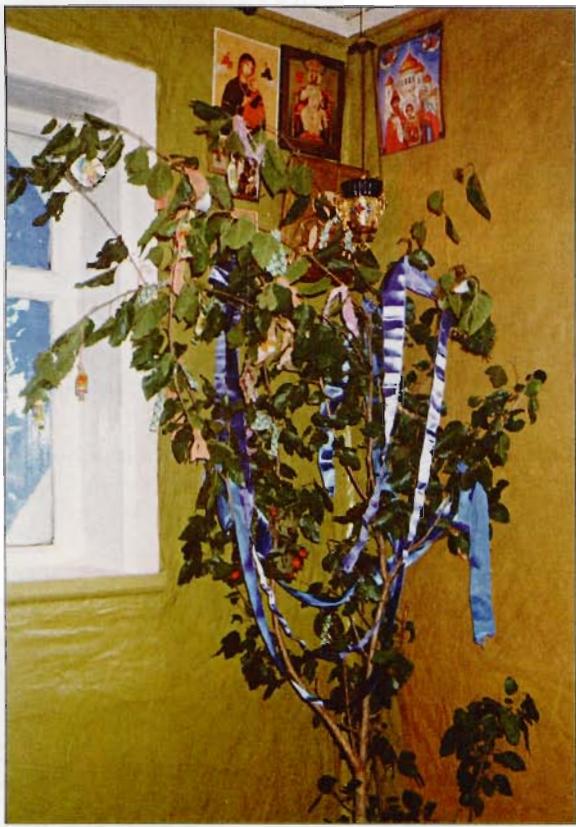


ЖИВАЯ СТАРИНА

3'99

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Троицкое деревце, украденное Александрой Яковлевной Фокиной в традициях села Польднево. Реконструкция троицкого убранства произведена по просьбе собирателей в августе 1998 г. в с. Хмелевка

ТРОИЦА

в Камызякском районе
Астраханской области



Пускание по воде троицких венков в с. Хмелевка (1998 г.)



Троицы день в с. Хмелевка (1998 г.)

Троицкий венок-«березка» (с. Иванчуг, 1998 г.)



Материал о праздновании Троицы в русских селах Иванчуг, Хмелевка, Полднево читайте на с. 39—40

Фото Е.В. Пауновой

Валентина Романовна Малышева «проводает "березку"» (с. Иванчуг, 1998 г.)



ЖИВАЯ СТАРИНА

3(23) '99

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской ФедерацииОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор С.П. Бушкевич

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Корректоры Н.А. Мясникова,

Л.Г. Рыжова

Зав. редакцией Е.В. Павлова

Адрес редакции: 119034,

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября
1992 г.Подписано в печать 15.09.99. Формат 60×90
1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 2734.
Цена договорнаяОтпечатано в ИПК «Московская правда»
101000, Москва, Потаповский пер., 3Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в
розницу) по адресу: Москва, Кропоткин-
ский пер., 10. Государственный рес-
публиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 1999

На 1-й стр. обложки: Троицкий «вьюн» из с.
Иванчуг Камызякского р-на Астраханской
обл. 1998 г. Фото Е.В. ПауновойНа 4-й стр. обложки: Михей Мартемьянович
Булдаков — дружка Верхокамья (пос.
Северный Коммунар Сивинского р-на Перм-
ской обл.). 1993 г. Фото С.И. Севостьянова

СОДЕРЖАНИЕ

СЛАВЯНСКИЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ

Т.С. Макашина. Застолья в вологодском свадебном обряде	2
Д. Златкович, А.А. Плотникова. «Лада» — предсвадебный ритуал в области Горни Висок	5
Г.Н. Чагин. Дружка Верхокамья	8
И.А. Морозов, И.С. Слепцова. «Завивание венков» в Шацком районе Рязанской области	10
О.В. Карпова. Украинские женские украшения в ритуальном контексте	13

ЯПОНСКАЯ НАУКА О РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Ё. Куманоя. Русская и славянская фольклористика 1980—1990-х годов в Японии	16
Н. Игауз. Свадебные обряды в Грязовецком районе Вологодской области	18
К. Цукадзаки. Шуликуны в Архангельской области	21
Н.А. Невский. Русские частушки. Перевод с японского, предисловие и примечания И. Ито	23

А.С. ПУШКИН И ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Т.Г. Иванова. «Сказка о рыбаке и рыбке» А.С. Пушкина в лубочной книжке	25
М.Я. Мельц. Поэзия А.С. Пушкина в дореволюционных песенниках	28
Ж. Пирес Феррейра. Сказки Пушкина и Ершова в бразильском фольклоре. Перевод с французского М.С. Неклюдовой	30

ЭКСПЕДИЦИИ

И.С. Попова. Свадебная традиция верховьев Суды	32
Свадебные ритуалы в Нейском районе Костромской области	36
М.Г. Матлин. «Поиски ярких» в селе Поливанове	38
Е.В. Паунова. Троица в Камызякском районе Астраханской области	39
С.А. Герасимова, Е.Ю. Гимаева. Троицко-духовские праздники Бельского края	41

ИЗ ИСТОРИИ КОЛЛЕКЦИЙ РЭМ

Г.Н. Романова. Горельеф Мраморного зала РЭМ	43
Л.А. Сластникова. Коллекция Г.А. Бонч-Осмоловского по этнографии крымских татар	46
Е.Я. Селиненкова. Раннее собрание по этнографии грузин	47
Е.П. Янковская. Этнографические веера	49
С.В. Дмитриев. Оружейная коллекция С.М. Дудина	50

ВЫСТАВКИ

Н.М. Шабалина. Связь времен	51
---------------------------------------	----

ЮБИЛЕИ

Вячеславу Всеволодовичу Иванову — 70 лет	53
--	----

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

К 100-летию Э.В. Померанцевой. Воспоминания В.Г. Смолицкого, Лю Куйли, Т.М. Разиной	54
---	----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

А.В. Юдин. Новые издания по славянской этнолингвистике	58
Е.Г. Вельмезова. Языческие обряды и поверья в комментариях Ч. Энбрата	59
А.С. Башарин. О русском романсе	60
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	61

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

М.Ю. Новицкая. Семинар Сибирского регионального центра по фольклору	62
Е.А. Валевская. Конференция «Народная традиционная музыкальная культура Смоленской земли»	63

Т.С. МАКАШИНА

ЗАСТОЛЬЯ

В ВОЛОГОДСКОМ
свадебном обряде



Вологодская свадьба. Тотемский уезд, XIX в. Из фондов Тотемского краеведческого музея

О русском народном свадебном обряде собран громадный материал, так или иначе покрывающий почти всю территорию России. Немало сделано и по его классификации, обобщению, изучению. Вместе с тем, в изучении такого крайне сложного комплекса традиционной бытовой культуры, каким является свадьба, до сих пор остается много пробелов: почти нет свода региональных обрядов; нет исчерпывающей библиографии, которая охватывала бы местную периодику, архивы и краеведческие музеи; нет сведений об имеющихся фонотеках, хранящих записи свадебного фольклора; нет единой для всей страны программы описания традиционного свадебного обряда, которая позволила бы собирать сопоставимый материал. То есть нет многоного, что, казалось бы, должно уже быть и что совершенно необходимо для плодотворной исследовательской работы в этой области народной культуры.

Многие ученые неоднократно делали попытки определить наиболее важные направления, по которым должно осуществляться изучение свадебного обряда. В частности, еще в 1978 г. в предисловии к книге «Русский народный свадебный обряд» К.В. Чистов сформулировал первоочередные задачи для исследователей русской свадьбы¹. Прошло двадцать лет, но поставленные известным фольклористом задачи в полной мере сохраняют свою актуальность, несмотря на то что были сделаны отдельные вполне успешные попытки разрабатывать намеченные направления. Очевидно, что объем работы таких, что ее можно выполнить только сообща, объединяя усилия многих исследователей.

Возможно, роль координатора этой работы могли бы взять на себя общедоступные, но специальные периодические издания, в частности журнал «Живая старина». Только при наличии единого плана действий можно ожидать успехов в изучении русской свадьбы. Пока такая работа не организована, каждое исследование, независимо от широты охвата темы, безусловно

полезно для уяснения целостной картины всего свадебного цикла. Данная статья посвящена сравнительно частному вопросу — застольям в вологодской свадьбе.

Термин «застолье» в его нынешнем значении в традиционном крестьянском свадебном обряде не существовал, по крайней мере до недавнего времени. Бытовали другие названия: «пир», «пировство», «столы», «столование», «кугощение», «сидение», наконец, просто «чай», «чаепитие», «обед», «ужин» и т.д., означавшие совместную трапезу. Термин «застолье», как нам кажется, имеет более широкое значение, чем трапеза, так как «за столом» даже без еды происходили многие обрядовые действия. Далее «застолье» употребляется именно в этом широком значении, то есть и как совместная трапеза, и как сопутствующие ей обрядовые действия.

Вряд ли еще найдется в жизни крестьянина другое значительное событие, объединяющее такое множество застолов, как свадьба. Свадебные застолья отличались друг от друга по роли в обряде, по месту и времени проведения, по составу и количеству участников, их функциям, по порядку размещения за столом, по обрядовым текстам, сопровождающим большое пиршество или обычный обед и т.д. Каждому свадебному застолью от простого чаепития до княжьего стола соответствовал определенный чин, строгий регламент. Как правило, столами заканчивали какой-либо ответственный этап свадебного цикла. От этого, а также от того, в чьем доме — жениха или невесты — проходили застолья, зависела их смысловая нагрузка.

Как известно, успешное сватовство лишь открывало дорогу переговорам обеих сторон, да и этикет требовал не спешить с окончательным ответом, чтобы не подумали, будто бы рады сбыть dochь с рук за первого посватавшегося. Поэтому пышных застолов не устраивали. Бывали чаепития, иногда, правда, с водкой. В чаепитии принимали участие сваты, а также близкие родственники или друзья жениха, иногда и сам жених. Часто «посмотреть жениха» собирались чуть ли не вся деревня, специаль-

ТАТЬЯНА СЕРГЕЕВНА МАКАШИНА, канд. ист. наук; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

но скликаемая для этой цели кем-нибудь из молодежи (Кадниковский уезд). Но зрители за стол не садились, а лишь наблюдали и комментировали происходящее.

Таким же деловым (если оно не заканчивалось «пропиванием невесты») было застолье в доме жениха при осмотре его хозяйствства.

Столы, завершающие период просвата (независимо от того, когда оно происходило — на «сговорах», «пропое», «рукобитье» или «образовке»), венчали достигнутое между семьями жениха и невесты соглашение и были своего рода наградой за него. Описывая «сговор» в Стрелицкой волости Тотемского уезда, автор сообщал: «После завершения обручения все садились за столы и совершили пиршество в полном смысле слова»². В них участвовали не только родственники, но и гости «из чужих». Это застолье могло происходить в доме невесты (на «рукобитье», «образовке»), но также могло быть и в доме жениха (например, на «пропое»). Правда, на застолье у жениха невеста не приходила. Как правило, после заключительного пира этого этапа свадьбы невесту «завешивали» платком — красным или черным (в зависимости от местной традиции), который полностью скрывал ее лицо. В таком виде она оставалась вплоть до венчания.

Во время предсвадебной недели, следующей после заключительного застолья и до «сидин», «смотрина», то есть кануна свадьбы, основными участниками застолий были подружки невесты, а также парни из ее деревни. Иногда приезжал жених с немногочисленными друзьями и привозил гостинцы для невесты и девушек: орехи, пряники и конфеты. Эти застолья были не пышными и длились недолго. Невеста была одета «по будничному», а в некоторых местах даже в траурную одежду. В отличие от нее девушки рядились празднично. В этот период невеста перед разлукой посещала родственников во время так называемых «соломатных обходов». Эти застолья тоже не отличались особым размахом.

Вероятно, многие обряды предсвадебных дней в доме невесты в дохристианское время имели функцию брачного акта. Неслучайно в ряде мест Вологодчины считали, что свадьба начиналась уже накануне дня венчания или утром перед венцом. Это подтверждается и тем, что именно день накануне венчания называли «свадьба» (Кокшеньга), «свадебный день» (Кадниковский и Тотемский уезды), «начин свадьбы» (Ухтомская вол., Кадниковский уезд), а день, в который ехали на венец — «венчальным», «свадебным», «свадебником» (Сокольский р-н). А. Шустиков в очерке о свадьбе в д. Зеленая Тавренского общества Кадниковского уезда писал: «С этого дня собственно говоря и начинается здесь свадьба, так как жених приезжает к невесте со всем своим свадебным поездом, именно накануне венчания, обыкновенно вечером, и там, у невесты, а то и с невестой ночует, там же остаются и гости»³. Характерно, что в д. Вохтоги Раменской вол. Грязовецкого уезда после девичника, утром венчального дня, встав с постели, невеста уже надевала «бабий наряд»⁴. Поэтому и некоторые застолья невесты с женихом, его родственниками и компанией в доме невесты, проходившие в канун дня венчания или утром того дня, также можно считать свадебными. Не случайны такие определения этих столов: «первый стол у невесты» (д. Кропиево, Авнесская вол.), «начин свадьбы» (Ухтомская вол., Кадниковский уезд).

Самыми пышными и значительными были столы в доме невесты на «сидинах», когда «все сбивались с ног, как бы на славу угостить будущую родню» (Зеленская слобода, Тотемский уезд)⁵.

Вот как происходило застолье на «сидинах» в Никольском уезде. Вечером накануне дня венчания в дом невесты собирались вся родня невесты и жениха. За столами устраивались в строго установленном порядке. Приезжал священник и садился под образа, рядом с ним на долгой лавке на подостланые шубы (чтобы молодым жилось богаче) садились жених с невестой. По правую сторону от жениха — крестный отец (*тысяцкий*), а по левую — крестная мать невесты (*божатка*). До еды невеста или ее сестры и ее крестная мать разносили дары. Первым подносили полотенца: свату — за его «работу», тысяцкому и крестной матери; отцу и матери жениха — на рубашки, дядям, теткам — по

платочку и в заключение — платок жениху. Одна из разносчиц даров подносила на поднос вино, а другая — дар. Принимающий дар брал рюмку водки, целовал подносящую, выпивал рюмку до дна, брал дар, а взамен клал деньги. После даров все ели кулебяки (пироги с рыбой). Далее наступал момент выкупа невесты у ее деревенского общества. К свату подступали «деревенцы» невесты и просили на «рогозку» 5 рублей или 3 рубля, смотря по состоянию жениха. Сват расплачивался с ними жениховыми деньгами, а просящие говорили: «Ты стереги да береги ее 20 лет, пожалуйте нам за ее «честь»». После мужиков приходили подростки 12—17 лет и просили «на меч». Тем сват давал 50 копеек или 30, говоря: «Будет им на пряники ти и сами ти таво не стоять». За парнями начинали просить подружки невесты: приносили елочку, украшенную цветами, лентами, и со словами «сватушко-батюшко, тысяцкой честной, князь молодой и весь поезд дорогой, извольте нашу красоту окупить и обратно невесте возвратить» сначала ставили ее перед женихом, а потом перед каждым из поезжан; те откупались по средствам, давая 15—20 копеек. Деньги шли в пользу подружек. После подружек выступали на сцену девицы-подростки, ставили на поднос искусно сделанного зайчика и с этими же словами обходили весь поезд⁶. Завершали эту церемонию бабы, подходившие к столу просить за «моучанку». После этого начиналось столованье и пироварье. Подавали студень и запивали водкой, затем щи и водка, каша пшеничная на молоке и водка, лапша и водка, оладьи и водка, жаркое с сальником (крупа в сале перемешанная) и водка, дрожёное (одна большая горловая оладья, которая разрезалась на кусочки и подавалась на стол с горшком масла), пять или больше видов пирогов и, наконец, «розгоня» — маленькие пустые пирожки в закрытых блюдах. После этого все выходили из-за стола, священник уезжал, а невеста шла в куть и начинала причитать⁷.

В доме жениха в канун венчания также происходили застолья. В Кадниковском уезде шли «пропивки» (Ухтомская вол.), «пропивание невесты» (с. Корбинка, Васильевская вол.). В Васильевской волости ко дню «пропивания невесты» жених, в соответствии со своим состоянием, должен был подготовить установленное число ведер или «ушатов» пива. На «пропивание» приезжали к жениху крестная мать или отец невесты и еще несколько ее родственников обоего пола. Все садились за большой стол, уставленный разного рода пирогами, яичницей, говядиной и другими яствами. Среди стола красовалась огромная ендова с пивом, из которой хозяин поминутно наполнял медный стакан и подавал его гостям, соблюдая очередь по старшинству рода; гости со своей стороны приветствовали хозяина. Жених в это время стоял у воронца (столба, поддерживающего полати), одетый в красную рубаху и плисовый камзол, и угождал пришедших зрителям, а они потешали компанию разными остротами и преувеличенно хвалили жениха⁸.



Братина для пива (д. Черняково Тарногского р-на Вологодской обл.). XVIII в. Архив Отдела русского народа Ин-та этнологии и антропологии РАН (Москва). 81-100-2. Фото С.Н. Иванова

Застолья, устраиваемые для участников свадебного поезда, шли по случаю привоза невестиных сундуков, были более сдержанными как в еде, так и в проявлении чувств.

Главным во всей свадьбе был «княжий», «красный», «большой» стол в доме жениха. Он напоминал стол в доме невесты в «сицины», но у него были и свои отличия. Во-первых, в нем, как правило, совсем не участвовала (или приезжала позже) сторона невесты: «бывает стол, кроме невестиной родни»⁹ (Никольский уезд). Во-вторых, появляется новый символ — знак молодого, который приносят односельчане жениха на выкупы, — «конь» (в отличие от «невестиной слочки» или куклы). В-третьих, молодых просят «подсластить» водку или «побелить новобрачных» (Гаменская вол., Грязовецкий уезд), то есть целоваться. Тогда же происходит «вскрывание» молодой, то есть снятие шали, покрывающей ее лицо, меняется и облик молодой. По описанию А. Шайтанова, в Верхне-Важском посаде отец молодой брал со стола булку и, став перед молодыми, рукою, в которой была булка, снимал с молодой покрывало и трижды обводил булкой и покрывалом головы новобрачных, произнося шепотом: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа...». После этого булку клал на стол, а покрывало — на левое плечо молодой, целовал их, а за ним целовали их все гости¹⁰. К этому моменту на ней уже надет женский головной убор «кика» (Васильевская вол., Кадниковский уезд), или «поварник» (д. Шириново, Кадниковский уезд), или «шамшура» (Ухтомская вол., Кадниковский уезд), или «борушки», «головодец» (Кокшеньга), либо «золотой сборник» (Ухтомская вол.)¹¹.

Отличия также касались и самих угождений, и того, как и кто их подносил. Например, в Васильевской вол. все «яства и пироги» подавал дружка, принося их на голове в больших блюдах, закрытых сверху такими же блюдами, и сопровождая свои действия приговорами, начинаяющимися со слов: «Господи Иисусе Христе, Сына Божий, помилуй нас! Князю молодому, тысяцкому большому, хлеба, соли кушать и пирожки рушить!»¹². Считалось, что чем больше «перемен», тем славнее стол. Из каждого блюда предлагали сначала попробовать молодым, но они по обыкновению ни к чему не прискасались. Во время стола молодым кричали «Горько!», сопровождая выкрики разными шутками. После застолья начиналось веселье — пение, пляски и качание гостей деревенскими бабами (особый почет), за что гости платили им деньги. Навеселившись «досыта», гости прощались и разъезжались по домам¹³.

Многие из свадебных блюд употребляли в обыденной жизни, но в обрядовом контексте они приобретали особые свойства и становились обязательной, ритуальной, специально для свадьбы приготовляемой едой. Таковы «соломат» (овсяная каша, заправленная салом), употребляемый во все ответственные обрядовые моменты, «витушки» (сдобный круглый хлеб), «пресницы» (пшеничные пироги, испеченные в масле), кулебяки с рыбой, «кроеное» (маленькие пряники, нарезанные из одного большого), обычная каша. Но были блюда, готовившиеся только для свадьбы, например, каравай, украшенный двуглавыми уточками на палочках (Череповецкий р-н), пирог «курник» (д. Медведица, Вельский уезд), «розгоня» — маленькие пустые пирожки в закрытых блюдах (Никольский уезд), большой пряник, в середине которого была изображена большая рыба (Стрелицкая вол., Тотемский уезд)¹⁴.

Надо отметить и особую сервировку стола. Например, при благословении на венец стол покрывали сначала невестиной, а сверху жениховой скатертью. На них клали два ржаных хлеба, невестин внизу, а женихов наверху (Кирилловский уезд)¹⁵. Обыденные предметы (ложки или столовый прибор) за свадебным столом могли приобретать магическую символику. Так, для соединения молодых им накрывали один прибор на двоих.

И, наконец, о столах заключительного этапа свадьбы — «хлебин» («отводин», «отгосток» «гостьбы»), проходивших в доме молодой. На них молодой муж показывал свое отношение к родителям жены в зависимости от того, сохранила его жена до свадьбы свою честь или нет. Для молодой эти застолья были

своебразной поддержкой, желанным поводом снова побывать в родном доме, повидаться с родными и подругами. Обычно «хлебины» происходили на другой день после «княжего» стола. В дом родителей молодой ехали новобрачные и ближайшие родственники молодого — отец, мать, братья, «отданные золовки» (незамужние девицы не ездили), дяди, тетки, двоюродные братья (Кокшеньга). В некоторых местах, например в Стрелицкой волости Тотемского уезда, пировать отправлялись не только родственники, но и все гости. Они везли с собой пироги, а молодая витушку и рыбник от свекрови для девушек. Главным блюдом «хлебин» были блины, выступавшие и как знак благодарности или порицания родителей молодой и как способ, которым теща одаривала зятя. В Вельском уезде теща приносila блины на тарелке, зять клал на них деньги и снова отдавал теще, она уносила их в кут, где к деньгам молодого прибавляла несколько своих и снова подавала зятю, произнося: «Наши блины не продажны, нам ваши деньги не важны!» Молодой убирал деньги и начинал есть блины. Блины для такого случая пекли «житные» и щедро («валожно») смазывали маслом и персыпали толокном. Кроме того, подавали, «как о празднике, так и о свадьбе», маленькие витушки, величиной с кулак, сделанные в виде буквы «в» из пшеничного теста (д. Медведица, Вельский уезд)¹⁶. В д. Большой двор Череповецкого р-на на «отводинах» зять подносил теще подарок за жену. Если молодая до брака была девственной, то платок подавался в развернутом виде, и зять при этом благодарил тещу. В противном случае платок складывали вчетверо и в нем вырезалась середина. Подавался этот платок в скомканном виде¹⁷.

На Кокшеньге подарок тещи молодому зятю (обычно полотенце) клался на верхний сухой блин. Зять брал полотенце и на его место клал деньги для тещи. После этого из-под сухого блина доставали следующий блин, который молодые съедали вместе. И хотя «хлебины» как бы заканчивали свадебные торжества, дальнейшие совместные трапезы обеих сторон продолжались в течение всего следующего за свадьбой года. Они способствовали сближению родов новобрачных и социальной адаптации новой семьи в обществе.

В целом свадебные застолья представляют собой не только существенный элемент свадебного ритуала, но могут рассматриваться как значительное явление народной обрядовой культуры. Кказанному можно добавить, что обрядность свадебных столов во многом совпадает с чином проведения древнерусских княжеских пиров.

Примечания

¹ Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 3—5.

² Свадьба у великоруссов // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1900. № 2. С. 84.

³ Архив Русского географического об-ва (далее — АРГО). Ф. 7. Оп. 1. Д. 78.

⁴ Государственный архив Вологодской обл. (далее — ГАВО). Ф. 4389. Оп. 1. Д. 171.

⁵ Архив краеведческого музея г. Тотьмы. Рукопись № 2.

⁶ В Новленской вол. Вологодского уезда девушка, принесшая зайчика, заводила такую речь: «Заинька по лесу гулял, / Серенький по зеленому не гуливал, / Напали на заиньку охотники, / Подстрелили заиньку ноженьку...» и т.д., намекая тем самым, что подстреленному зайчику нужна помощь и ее должны оказать поезжане (Архив краеведческого музея г. Вологды. Д. 117).

⁷ Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1. Д. 302. С. 3—3 об.

⁸ Вологодские губернские ведомости (далее — ВГВ). 1860. № 53.

⁹ АРГО. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 73.

¹⁰ АРГО. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 62.

¹¹ ГАВО. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 147.

¹² ВГВ. 1861. № 8. С. 51—58.

¹³ Архив краеведческого музея г. Вологды. Д. 117.

¹⁴ ЭО. 1900. № 2. С. 97.

¹⁵ Сказки и песни Белозерского края. Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915. С. 385.

¹⁶ Архив краеведческого музея г. Тотьмы. Ф. 38.

¹⁷ Архив Ин-та этнологии и антропологии РАН. Фонд И. Денисовой (1996 г.).

Д. ЗЛАТКОВИЧ,
А.А. ПЛОТНИКОВА

«ЛАДА» — предсвадебный ритуал в области Горни Висок

Часть обширного горного массива Стара Планина на сербско-болгарском пограничье, от сел Дойкинцы и Рсовцы на севере до Криводола и Волковии на юге, называется «Горни Висок» (*Горњи Висок*). Это самая восточная окраина Пиротского края, достаточно удаленная от основных путей сообщения в восточной Сербии. Во время неоднократных посещений этого края Д. Златковичем, а также работы совместной российско-сербской этнолингвистической экспедиции, проведенной в июле 1998 г. Д. Златковичем и А. Плотниковой, были записаны подробные рассказы местных жителей о стариинном предсвадебном обычай, который в других регионах Пиротского края не отмечается.

Обычай условно назван нами «лада», по его наименованию в ряде сел на северо-востоке края (Дойкинцы, Брглог, Еловица, Рсовцы): *ладу пра́вимо «устраиваем ладу», пошлे девојће на ладу «отправились девушки на ладу»*, хотя часто встречаются и иные термины — *пра́вимо дёну «устраиваем дену»* (Височка Ржана, Росомач), *вју бёну «вьют бену»*, (Еловица), *пра́ви се урубница «устраивается урубница»* (Росомач, Сенокос, Болевдол, Горни Криводол, Гуленовцы). Под именем «лада» ритуал кратко описан Т. Панайотовичем в книге, посвященной обычаям населения Пиротского края (Дойкинцы, Брглог, Рсовцы)¹. Кроме того, из ряда этнографических источников известны аналоги описываемого ритуала на сопредельной территории северо-запада Болгарии (Врачанский, Белоградчицкий, Берковицкий, Оряховский районы)², где весь обычай называется *ладуване*, а основной персонаж — *лада*³. При этом особая степень сохранности ритуала в Болгарии отмечается в селах, расположенных вдоль болгарско-сербской границы на территории горного массива Стара планина⁴, т.е. ближайших к региону Горни Висок в Пиротской области. Как отмечают болгарские исследователи, на территории вне северо-западной Болгарии подобные обычай не встречаются⁵. Таким образом, ритуал имеет четкую локализацию на севере сербско-болгарского пограничья — архаической, по целому ряду культурно-языковых признаков, балканославянской зоны.

На территории Стара планина в Сербии свадебный обряд продолжается от двух до четырех недель, иногда даже и дольше. Предсвадебные ритуалы — договор (*удумушка*); «малое» и «большое» сватовство (*мали нишан, големи нишан*); «проп-

верка» (*испит*), покупка одежды и обуви для невесты; *лада* (в селах региона Горни Висок); витье венков и бритье жениха. Сама свадьба совершается в воскресенье, в этот день невесту приводят в дом жениха. На следующий день, в понедельник, до восхода солнца ведут молодую за водой (*на-воду*), после чего ее посещают родственники. В четверг после свадьбы родственники молодого идут в дом невесты, таким образом «возвращая визит» (*врча се гости*). Через неделю (иногда — через две или больше) ближайшие родственники молодоженов снова обмениваются визитами (*мало гости*), и на этом свадьба завершается.

Ритуал «лада» исполняется на неделе, предшествующей свадьбе, чаще — до полудня в пятницу, иногда утром в четверг или субботу, а также и в субботу вечером. В селах, где проживает болгарское национальное меньшинство, ритуал называется *урубница* и совершается субботу вечером. В Дойкинцах, Брглоге, Еловице, Рсовцах, Болевдоле, Сенокосе, Гуленовцах его исполняют только молодые девушки, в с. Горни Криводол — вся деревенская молодежь. По сведениям Т. Панайотовича, в «ладе» должно участвовать нечетное число девушек: самое меньшее — семь, самое большее — одиннадцать⁶.

Приготовления к ритуалу происходят в доме жениха, куда собираются все участницы, причем каждая девушка приносит цветы или веточки вечнозеленых растений для венков на посуду с ракией и для украшения ворот и дверей дома жениха. Затем вся процесия во главе с главным персонажем — ряженой в «невесту» девушкой — с песнями и музыкой движется по селу к источнику, где совершается основное действие ритуала: «невеста» трижды набирает воду. Другой значимый компонент ритуала — приготовление «невестой» одного из свадебных хлебов, осуществляемое перед отправлением к источнику или по возвращении в дом с водой для замешивания этого хлеба. Шествие процессии по ряду признаков уподобляется настоящей свадьбе, в частности — ритуалу посещения источника настоящей невестой в первый день после свадьбы. Наиболее полная имитация свадебного шествия отмечена в с. Дойкинцы, где в процессии участвует не только «невеста», но и «жених»; участницы несут свадебное знамя; их сопровождает флейтист или даже группа музыкантов, как на настоящей свадьбе.

Группа девушек может называться *лада*, *бёна* или *урубница* (*орубница*), а также и по типу терминов, употребляемых по отношению к другим обрядовым девическим обходам, — *бенарће*, *венчарће*, (ср. здешние термины *лазарће* «девушки,



Невеста и жених. Неизвестный фотограф, 1948 г., с. Брглог, район Пирот, Югославия

совершающие обход села на Лазареву субботу», *врвръће* «исполнительницы обхода на Варвару», *росманће* «исполнительницы обряда вызывания дождя»). Одна из девушек — «невеста»: *невеста, Лада, Бёна, Дёна*; в селе Гуленовцы ее называют *кваштárка*, в Росомаче — *орубничарка* (наряду с *Дёна*). В Дойкинцах и Рсовцах вместе с «невестой» шествует и «жених» (*младожéнь*) — наряженная в мужскую одежду девушка; в Дойкинцах — обязательно из семьи жениха.

«Невесту» выбирает либо свекровь, либо жених, либо сами девушки выбирают самую красивую и бойкую подругу: «Самая лучшая девушка в селе — Бена» (Сенокос); «Дёна — та, которая красивее всех, лучше других поет и танцует, самая хорошая девушка в селе» (Росомач). В большинстве сел одна и та же деревенская красавица становится «невестой» на разных свадьбах. Однако эту роль может исполнять только та девушка, у которой живы и мать, и отец. В одних селах следят за тем, чтобы она не состояла в родстве с женихом (Дойкинцы, Брглог, Росомач, Височка Ржана, Сенокос): «Выбирают молоденькую девушку, которая не приходится жениху родственницей» (Брглог); «родственница не может быть Ладой» (Дойкинцы). В ряде сел, наоборот, выбирают родственницу (Горни Криводол,

ДРАГОЛИЮБ ЗЛАТКОВИЧ; Музей Понишавья (Пирот, Сербия); АННА АРКАДЬЕВНА ПЛОТНИКОВА, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения РАН (Москва)

Болевдол, Гуленовцы). Иногда в одном селе встречаются противоречивые требования к «Ладе»: так, в Дойкинцах можно услышать, что «Лада — родственница или соседка». В с. Брглог считается, что «Ладой» должна быть та, «которая не была девушкой жениха на этом свете». Достаточно часто бывает и так, что прежняя девушка жениха или любящая, но отвергнутая им девушка просится на роль «невесты» в предсвадебном ритуале, чтобы быть потом парню невестой на «том свете»: «Первая, что ходила с парнем, она потом — Дена, ведь если он меня любит, а мы не поженились, так я на том свете буду его невестой» (Росомач). Практически повсеместно распространено поверье о том, что девушка, «которая в ладе становится невестой, будет потом его невестой на том свете» (Еловица), «на том свете будет его женой» (Дойкинцы, Брглог, Височка Ржана), «будет настоящей невестой для жениха, когда они уйдут на тот свет»⁷.

Все девушки, как правило, нарядно одеты, особенно — «невеста». В Дойкинцах «только невеста и жених в праздничной одежде, а остальные девушки одеты обычно»; «одна одевается, как невеста, или же все наряжаются, как невесты, так что на всех — что-нибудь необычно красивое, с вышивкой». В с. Еловица «невесту» одевают в праздничную одежду красного цвета (*невесту напрѣје алеју*). На голове у нее маленькая красная шапочка, сплошь упрашенная серебряными монетками (*кајца*), или мужская шапка (Дойкинцы, Рсовцы), или шапка, которую жених оденет на предстоящей свадьбе (Сенокос, Гуленовцы), или цветной красный платок, край которого свисает на глаза (*једно перо да виси над лево око*), или платок, прикрывающий лицо (Брглог), глаза («Лада — та, которая

закрывает глаза платком», Еловица).

Набор разных предметов «невеста» затыкает за пояс: деревянный стержень от воловьего ярма (*јесглѣ*), сверло, конскую уздечку (которую впоследствии надевают на коня настоящего жениха) и рукавицу или мешочек с зерном пшеницы (Дойкинцы). В некоторых селах к поясу привязывают кувшин (Брглог, Височка Ржана, Горни Криводол, Гуленовцы), шапочку *кајцу*, обрать, колышек, при помощи которого связывают снопы, гвоздь от санок или топорик-тесло. В с. Горни Криводол уздечка от коня жениха висит у «невесты» на шее. В Гуленовцах вместо уздечки «невеста» носит на шее и левом плече кожаную петлю в виде восьмерки, применяемую для соединения ярма с дышлом (*привѣб*). Во многих селах нет сведений о том, что к воде следует носить мешочек с зерном, сверло и некоторые другие предметы, однако сельские жители «слушали, что когда-то и такое носили» (Болевдол, Гуленовцы).

К источнику «невеста» идет с одним или двумя кувшинами для воды или котелком. Иногда котелок несут сопровождающие девушки. В Болевдоле прилепляют к кувшину воск и вдавливают в воск монетку. В Дойкинцах к воде носят и маленькую украшенную цветами фляжку для ракии (*шулѣнце*), которую затем используют на настоящей свадьбе.

Во время шествия по селу одна из девушек несет «свадебное знамя» (*барјак*) — длинную палку с привязанными к ней вышитыми холстами и тряпками или ярким полотном, чаще всего — красного цвета. Затем его используют на настоящей свадьбе (Дойкинцы). В Росомаче все участники танцуют, пока идут по селу, чтобы село процветало (*да буде напрѣдак*), что связано с известными у южных славян проду-

цирующими функциями движения и, в частности, обрядового танца.

Процессия девушек идет через село, и все, кроме «невесты», поют ритуальную песню: *Пошлѣ лѣда на-воду! / Ојлѣле, лѣле на-воду!* — «Пошла Лада за водой, ой, леле, леле, за водой!» (Дойкинцы, Брглог); *Пошлѣ је бѣна на-воду!* «Пошла Бена за водой!» (Сенокос, Горни Криводол, Болевдол); *Пошлѣ је бѣна на-воду! / Пред њу је, зад њу је млад војнѣ!* «Пошла Бена за водой! Передней, за ней — молодой супруг» (Дойкинцы); *Пошлѣ је дѣна на-воду / на-воду за невѣсту / Ајде, дѣно, напрѣдак да буде / Ајде, дѣно, на-воду д-идѣмо!* «Пошла Дена за водой, за водой, как невеста. Да-вай, Дена, пусть все плодоносит, давай, Дена, за водой пойдем!» (Росомач). «Невеста» несет посуду для воды и только улыбается. Жители села выходят посмотреть на «ладу».

У источника, куда через два-три дня (в понедельник после свадьбы) придет настоящая невеста брать воду, «невеста» наполняет свои кувшины и ставит их неподалеку. Вместе с «невестой» девушки начинают танцевать *затворено коло* (танец типа хоровода) вокруг посуды с водой, смеясь и задевая кувшин ногами. Сосуд опрокидывается, его снова наполняют водой, и все опять танцуют в том же стиле. Когда «невеста» в третий раз набирает воду, танец продолжается, но посуду уже никто не трогает. В с. Брглог кувшин бьет ногой ребенок, проливая воду два раза, а иногда и сама «невеста» опрокидывает посуду с водой. В Дойкинцах кувшин также наполняют водой три раза, три раза танцуют вокруг и три раза «слегка ударяют его ногами, чтобы только немножко воды пролить». Бывает, что сначала парни загрязняют воду, подсыпая в нее пепел и заставляя невесту менять воду (что напоминает шутки над настоящей невестой, отправляющейся за водой после свадьбы). Игры у источника заканчиваются танцем *отворено коло* (*открытый хоровод*).

Ритуальные действия «невесты» с водой последовательно отражаются в песнях, которые поют девушки. Пока «невеста» набирает воду, в с. Горни Криводол поют: *Бѣна тѣчи вѣду!* «Бена набирает воду!», а когда танцуют все вместе вокруг посуды, то поют: *Бѣна вѣди коло!* «Бена ведет танец!». Во всех селах возвращение «невесты» с источника отмечено пением соответствующих песен: *Бѣна се врча ѡд-воду!* «Бена возвращается с водой!» или: *Лѣда се врча ѡд-воду!* «Лада возвращается с водой!». Когда группа достигает улицы, где живет жених, девушки поют: *Врну се Бѣна ѡд-воду / Пред њу је, зад њу је млад војнѣ!* «Вернулась Бена с водой. Передней, за ней — молодой супруг» (Дойкинцы). В с. Височка Ржана говорят, что поют и другие «венчарские песни» (*венчарсће пѣсме*), «кто какие знает».

При подходе к дому жениха «невеста»



Участники свадьбы с музыкантами. Неизвестный фотограф, 1949 г., с. Брглог, район Пирот, Югославия

бросает в сторону дома горсть зерна из рукавицы, следя за тем, чтобы большую часть пшеницы оставить для настоящей невесты, которая во время свадьбы из сита просеивает этим зерном дом жениха. В Дойкинцах, помимо «невесты», и другие девушки-участницы ритуала носят мешочки с пшеницей, которую затем бросают на дом, на «жениха» и на всех окружающих. Невеста здесь «брасает зерно на дом, как можно выше», затем три раза понемногу «сеет» вокруг, а оставшуюся пшеницу вместе с рукавицей оставляет женщинам для передачи настоящей невесте. В Гуленовцах, наоборот, женщины из дома жениха просеивают зерном вернувшихся от источника девушек.

По возвращении с источника «невеста» поливает свекру руки, в с. Височка Ржана — и свекру, и свекрови, причем девушки подшучивают и над свекровью, и над «невестой», посыпая им на руки пепел вместо воды. В Дойкинцах «невеста» рубит деревянный стержень от воловьего ярма на кладке дров (что соответствует ритуальному действию, которое совершается по приходе в дом жениха настоящая невеста). Конскую уздечку она старается перебросить через крышу дома, «где пониже», или через низкое строение во дворе.

Принесенную из источника воду используют для выпечки обрядового хлеба — лепешки (*пита, турта, погача за ладу, погача за урубницу*). Кроме того, в Дойкинцах, Брлоге, Еловице, Росомаче и Сенокосе на этой воде замешивают еще и *косичъак* — хлеб с дыркой посередине. В некоторых селах «невеста» или пожилые участницы ритуала готовят также хлеб, называемый *стáвеница* (Брлог, Росомач, Еловица). Именно этот вариант ритуала распространен в селах на территории северо-западной Болгарии, где выпечка свадебного хлеба, для которой приносят воду из источника, — заключительная часть ритуала *ладуване*.

Примечательно, что во многих селах региона Горни Висок с приготовления свадебного хлеба начинается весь ритуал «лада». В Дойкинцах иногда «невеста» — *Лада* — рано утром прежде всего замешивает «погачу». В Сенокосе рассказывают, что «невеста» сначала «просеивает муку для хлеба, затем замешивает, выпекает и делит его, после чего все идут на воду». Нередко «невесте» помогают девушки и пожилые женщины, которые иногда даже пекут этот хлеб, пока молодежь совершает ритуал у источника.

Во всех случаях важным является участие «невесты» в процессе приготовления хлеба, особенно в его начале, когда она сама «обычая ради» должна просеять хотя бы часть муки через сито. Во время этой процедуры следят за тем, чтобы не слышно было ударов рук о сито, «чтобы не были после невесту». В с. Сенокос, пока невеста просеивает муку и делает закваску, де-

вшки поют: *Јунáкова мајка нýчи прастребјáва. Квасбъц помешала! Рýхе, бéле рýхе, ружу ли сте жéле ил' бéлу бéлију? Несмó рýжу жéле нéл' бéлу бéлију.* «Мать богатыря квашню чистит, закваску размешала! Руки, белые руки, розу ли вы жали или белую пшеницу? Не жали мы розу, а жали белую пшеницу».

Приготовленный хлеб по возвращении с источника едят все участницы ритуала (Болевдол, Дойкинцы, Брлог). При этом недопеченный хлеб повсеместно означает, что молодые будут счастливы. В селах Сенокос и Брлог вечером на «ладу» подбрасывают вверх *косичъак*, и неженатые мужчины, парни борются за то, чтобы отломить от него кусок; в других селах это происходит на настоящей свадьбе. В Еловице молодая ломает и раздает *косичъак* во время свадебной трапезы в доме жениха; в Дойкинцах и Росомаче приготовленный на «ладу» *косичъак* молодожены едят перед брачной ночью, чтобы иметь детей. Кусок этого хлеба впоследствии скармливают домашним животным для повышения удоев молока. На разных этапах свадьбы используют хлеб *стáвеница*: его ломают и передают по кругу во время самой свадебной трапезы (Росомач); едят на *госје* — в понедельник после свадьбы (Еловица) и т.д.

Обрядовые действия на «ладу» заканчиваются вечером: под конец дня девушки плетут венки для ворот и дверей дома жениха, а также и для украшения кубка для ракии, который затем используется для приглашения гостей на свадьбу.

В селах северо-западной Болгарии ритуал имеет ряд черт, которые можно считать типичными для «лады» в целом. Вместе с тем, в болгарском ритуале наблюдаются и специфические локальные особенности. В этом регионе рано утром в день венчания выбирают не собирающуюся в теку-

щем году замуж девушку или даже девочку, у которой живы мать и отец (в приграничных с Сербией селах считают, что она не должна быть родственницей жениху), наряжают ее в одежды невесты и украшают так, как будто «сама невеста отправилась на венчание»⁸. В селах вдоль болгарско-сербской границы «ладуване» проводят утром в пятницу, сразу после приготовления свадебного знамени *урúглица*, с которым девушки идут к источнику⁹. «Ладу» ведут свахи и девери, она несет посуду для воды, причем коромысло украшено венками из базилика и других цветов, откуда, возможно, другое название ритуала в этих областях — *изнасяне на китка*. В с. Рабиша (р-н Белоградчика) две свахи сами несут ведро, повесив его на сверло. Они поют песни с характерными для ритуала мотивами, например, «Пошли лада на воду...» (с. Чупрене, р-н Белоградчика); «Пойде лада на воду, / Пред нью, зад нью млад войно...» (с. Копиловцы, р-н Берковицы)¹⁰. У источника исполняются танцы вокруг посуды с водой, во время которых разливают воду, заставляя «невесту» до трех раз наполнять сосуды. На обратном пути в дом жениха поют песню «Връну се лада отводу, / По нью иде млад войно...» (с. Чупрене)¹¹. На принесенной воде «Лада» замешивает хлеб (*шугава турта, прéсна турта*), который затем мажут медом и называют *меденик*. Этот хлеб впоследствии используют в свадебном обряде: участники свадьбы разрывают его на куски, стремясь обнаружить запеченную в хлебе монету. В селах болгарско-сербского приграничья окончание ритуала отмечается большой трапезой, на которой присутствуют только женщины, девушки и дети, а прислуживает всем «Лада». Во время трапезы испеченный хлеб кладут на венок «Лады», а затем разламывают на куски: первый кусок предназначается свекрови или настоящей не-



Атрибуты ритуала «лада». Слева направо: палочка из ярма для волов, которую «Лада» затыкает за пояс; тесло; «кайца» — красная шапочка невесты. Из фондов Музея Понишавья в Пироте (Югославия). 1998 г. Фото Д. Янковича

вместе; иногда свекровь прячет в деже два куска для молодых и дает их им во время свадьбы вместе с красным яблоком, «чтобы дети были здоровыми»¹². По окончании ритуала «ладуване» с девушки снимают свадебный наряд и облачают в него настоящую невесту.

Как видно из изложенного материала, предсвадебный ритуал «лада» характеризуется большим количеством структурных сходств и перекличек с центральным актом свадебного обряда, повторяя и дублируя его разные компоненты. Известно, что большие праздники обычно предваряются так называемыми «канунами», дублирующая семантика которых призвана усилить сакральное значение главных дней в календаре и семейном цикле обрядности. Аналогичный смысл имеет и предсвадебный ритуал «лада» с его ярко выраженными продуцирующими и апотропейскими функциями. Своего рода «зеркальное» отражение основного свадебного обряда дополняется и мифологическим подтекстом ритуала, в котором «Лада» — «будущая невеста» жениха на «том свете». В этом плане интересны не только очевидные совпадения (свадебный наряд невесты, употребляемый термин «невеста», дублируемые «невестой» ритуальные действия и т.д.), но также и символика предметов, которые являются атрибутами «невесты» в «ладе». Помимо колюющих и режущих предметов-оберегов (гвоздь, тесло), для ритуала в регионе Горни Висок характерно использование в апотропейских целях воска, металлической монеты. Значимы здесь и предметы с продуцирующими свойствами: пшеничное зерно, колышек для связывания снопов, а также многочисленные предметы упряжи и «конские» атрибуты, типичные для балканославянской свадьбы в целом. Как известно, в разных сербских и болгарских регионах при вводе в новый дом настоящую невесту (иногда вместе с женихом) нередко символически запрягают, «втягивают» за уздечку, проводят под конским ярмом, «нагружают, как кобылу», хлебом и т.д. И в сербском, и в болгарском ритуале «лада» отмечено использование сверла, наделяемого здесь особым символическим значением в связи с продуцирующими действиями кручения, верчения, совершамыми с его помощью (сверлом проворачивают дырку в рождественском полене «бадняк», куда льют масло; оставляют сверло накануне Рождества между ульями, а затем делают отверстие в дереве, «чтобы вились и роились пчелы» и т.д.). Мотив начала, зарождения новой жизни, характерный для подобных действий¹³, прослеживается в самых разных контекстах народной культуры балканских славян, в том числе и в свадебном обряде.

Примечания

¹ Панајотовић Т. Адetti. Пирот, 1986.

² Маринов Д. Избрани произведения. София, 1984. Т. 2. С. 452—455; Елчинова М. Сватбената обредност в Михайловградско // Регионални проучивания на българския фолклор. Т. I. От Тимок до Искър. София, 1989. С. 108—124.

³ Маринов Д. Указ. соч. С. 453.

⁴ Елчинова М. Указ. соч. С. 112. Ср. также сведения Р. Ивановой о том, как ей лично в 1982 г. удалось увидеть ритуал «лада» в с. Копиловци (Михайловградска область), см.: Иванова Р. Старинни елементи в сватбата на Западна България // Етно-културолошки зборник. Сврълдиг, 1995. Къл. I. С. 131.

⁵ Иванова Р. Указ. соч. С. 131.

⁶ Панајотовић Т. Указ. соч. С. 49.

⁷ Там же.

⁸ Маринов Д. Указ. соч. С. 452.

⁹ Елчинова М. Указ. соч. С. 112.

¹⁰ Маринов Д. Указ. соч. С. 453.

¹¹ Там же. С. 454.

¹² Елчинова М. Указ. соч. С. 113.

¹³ Подробнее см.: Плотникова А.А. Слав. *viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 104—113.

Г.Н. ЧАГИН

ДРУЖКА ВЕРХОКАМЬЯ

На землях вокруг истока Камы живут русские старообрядцы поморцы, предки которых впервые пришли из центрального и северного Поморья на рубеже XVII—XVIII вв. Население поддерживало связи с Европейским Севером (Выгом) и Зауральем (Таватуем). В традиционной народной культуре Верхокамья сохранились архаические черты, так как конфессиональные общины-согласия и общины-соборы (небольшие территориальные подразделения согласий) определяли не только уставные нормы, но и воздействовали своими запретами на бытовой уклад жизни¹. Продолжительное существование традиций имело своей основой разделение населения на два оппозиционных друг другу и территориально-замкнутых согласия — деминское и максимовское, образовавшиеся в середине XIX в. путем раскола существовавшей с начала XVIII в. единой поморской общины.

Конфессиональная среда оказала значительное влияние на свадебные обычаи и обряды. В свадебном обряде Верхокамья отсутствовало таинство венчания. Для обеспечения прочности будущей семьи здесь принято было исполнять особые ритуальные действия, песни и причеты. Свадьба длилась обычно три дня.

Если у православного населения Приуралья девичник и венчание проходили в разные дни², то у старообрядцев Верхокамья — в доме невесты в один день. Первый день начинался в доме невесты девичником, по окончании которого приезжал свадебный поезд в составе свахи, жениха и его отца, тысяцкого, дружки. Дружка выполнял обряд венчания. Бывало в свадебном поезде не по одному, а по два и три дружки: большой (главный) и помощники, так называемый «рушальный» (он резал хлеб, пироги, стряпню) и «приговорщик», который «пригаркивал» молодым и родителям жениха.

Свадебный ритуал в доме был такой. Сваха, жених, тысяцкий и дружка уходили на кухню (*середа, куть*). Жених получал от невесты платочек и возвращался в передний угол, где сидели гости. Невестина сваха расплетала косу, делила ее на две косы и укладывала их вокруг головы невесты. Затем сваха жениха надевала на невесту головной убор в виде рогатого колпачка, а сваха невесты — маленький платок и сверху цветной платок с кистями — подшалок, концы которого завязывала под подбородком (в некоторых деревнях не только колпачок, но и платок надевала сваха жениха). Одним и тем же колпачком пользовались многие невесты. Повседневным головным убором он никогда не являлся. Родители прощались с дочерью-невестой, называли ее «женихом».

По окончании этих церемоний невесту выводили в передний угол и подводили к жениху. Если обряд венчания совершил дружка, то он и выводил невесту, а при его отсутствии — отец и мать невесты. В православной среде обряд окруживания выполнялся после церковного венчания — в церкви или в доме жениха³. Свадебный поезд под песни обходил стол, и с этого момента считалось, что образовалась новая супружеская пара. Затем для гостей невесты в ряд с первым столом ставили второй стол. После угощения свадебный поезд уезжал в дом жениха. Невестины гости в дальнейших церемониях этого дня не участвовали и расходились по домам.

Перед выходом из дома молодые падали родителям в ноги и

ГЕОРГИЙ НИКОЛАЕВИЧ ЧАГИН, доктор ист. наук; Пермский государственный университет

говорили: «Благослови, тятенька, мамонька, закон принять». Отец и мать молодухи отвечали: «Бог благословит». У дома жениха свадьбу поджидали родители и гости. Первыми в дом заходили новобрачные. Свадебный поезд рассаживался в переднем углу. После угощения дружка и сваха уводили молодых ночевать на подклет. Во время вечернего торжества молодуха могла раздать подарки — пояса, платочки, но чаще она это делала на следующий день.

Второй день свадьбы в доме жениха назывался «большие столы», «пирожные столы» или просто «столы». Приглашались близкие и дальние гости. Прежде чем сесть за столы, устраивалась так называемая «погодиха». Отец и мать невесты, иногда с сыновьями, привозили приданое, чаще всего одежду в коробах. Дружки встречали «погодиху» у ворот и заносили ее в дом на кухню. В этом эпизоде следует видеть еще одну отличительную черту обряда старообрядцев от православных. У последних приданое привозилось как в тот момент, когда молодые отправлялись в церковь, так и сразу по возвращении из нее.

Второй и третий дни свадьбы были насыщены разнообразными ритуальными действиями: пели величальные песни, ходили на реку за водой, пили молодушкино (девичье) пиво, заносили в дом солому, били посуду, мазали сваху сажей, появлялись ряженые, что вызывало всеобщее веселье.

Функции дружки в свадебном обряде Верхокамья мы покажем на редких материалах, полученных в 1984—1993 гг. от М.М. Булдакова, выполнившего роль дружки на 53 свадьбах в 1929—1985 гг. Знания, необходимые для этого, он получил от дяди.

Михей Мартемьянович родился в 1907 г. на починке Еловики, недалеко от с. Кулуга и истока Камы. Женился в 1928 г. С 1930 г. жил в д. Илимово, с 1986 г. — в пос. Северный Коммунар. Работал в колхозе, участвовал в двух войнах — финской и Отечественной. В старообрядческий собор вошел только в 1990 г., так как соборному человеку запрещалось посещать свадьбы и тем более быть дружкой.

«Справить правила дружки» всегда приглашали жених с отцом. Со стороны невесты дружки никогда не было. «Я всегда знал, что являюсь хозяином свадьбы, раз меня просили отец и жених», — считал М.М. Булдаков. В этом видится одна из архаических функций дружки — быть на свадьбе посредником между родом жениха и невесты. На роль дружки подбирался человек бойкий и остроумный, «говоркой» и «знаткой», т.е. умеющий вести свадьбу, знающий приговорки и ограничительные действия, чтобы прежде всего уберечь жениха и невесту от порчи колдунон, которые, как отмечал М.М. Булдаков, «даже способны были послать свадьбу волком...»

Чтобы хорошо справить свадьбу, М.М. Булдаков подбирал себе помощников — «своебашан», иногда их было до 18 человек. С ними ездил за невестой. За проведение свадьбы никакого вознаграждения не получал, молодые дарили ему только пояса, платочки, иногда рубаху и полотенце. От «своебашан» дружка отличалась лишь тем, что у него грудь была украшена узкими лентами. Для дружки самыми ответственными этапами в свадебном обряде являлись поездка за невестой, обручение (венчание) молодых и привоз их в дом жениха. С этими обязанностями М.М. Булдаковправлялся таким образом.

Подъехав к дому невесты, дружка останавливал свадебный поезд и «творил молитву»: «Господи Иисусе, батюшка родимый, матушка родима. Есть ли отец, есть ли мать, есть ли кому аминь подать?» Отец у ворот отвечал: «Есть». Далее дружка говорил: «Наш князь молодой, ваш гость дорогой. Стоит во чистом поле с полком и поездом. Время не время заехать в ваши палаты нашему князю? Если время — прикажите, а не время — откажите». Хозяин отвечал: «Время». После этого дружка обращался к присутствующим: «Хозяин сказал, что время заезжать с полком и поездом».

Все подходили к воротам, пили пиво, привезенное женихом, женщины в этот момент пели песню:

Кама-река разлилась широка.
В льве (в разливе). — Г.Ч.)
вода колыбается,
Зять у ворот набивается,
Просит свое суженое, ряженое.
Вывели ему быка за рога.
Это не мое, это не суженое,
Это не ряженое.
Вывели ему коня на поводе.
Это не мое, это не суженое,
Это не ряженое.
Вывели ему невесту (имярек).
Это мое, это суженое, это ряженое.

Прежде чем разрешить «своебашанам» войти в дом, дружка организовывал встречу свах. Сваху жениха ставил у порога, а сваху невесты усаживал на лавку. Затем предлагал им встать друг против друга, поздороваться и поцеловаться. Свахе жениха наказывал, «чтоб она не поддавалась другой свахе». После этого все заходили и садились за стол.

Отдохнув немного, дружка спрашивал хозяина: «Будет ли у вас, у доброго хозяина, лошадка на запрягальнички-выпрягальнички?» Тот отвечал: «Будет». Далее дружка говорил: «Будет ли нашим лошадкам сена до колена, овса до щеток?» Хозяин отвечал: «Будет». Получив положительный ответ, дружка посыпал людей выпрягать лошадей, на которых приехала свадьба.

Вскоре дружка вновь обращался к хозяину: «Время не время зайти свашке на

обрученье?» Он отвечал: «Время». Дружка и сваха заходили на кухню. Дружка подавал невесте квас, а сваха помогала ее снаряжать: на голову надевала колпачок и платок.

После этого дружка приступал к обручению, которое М.М. Булдаков описал так: «Кольца на пальцах молодых, пальцы стыкаю и перевожу кольцо с руки жениха на руку невесты, а с руки невесты на руку жениха. Руки обоих обматываю полотенцем. Затем обвожу головы молодых хлебом и иконой, которые завернуты в тряпку. Этот хлеб сушат и хранят долго, а икону берегут всю жизнь. Здесь говорю молодым жить бассенко, друг друга почитать, жить в согласии». Обручение — перевод колец и благословение хлебом и иконой М.М. Булдаков считал обрядом венчания: «Я ведь тоже венчу, только на середе». Но общественное признание новой супружеской пары было еще впереди. «За полотенце вывожу молодых из-за занавеса, со мной идут бояры (если свадьба была не большой, то их не было), тысяцкой, потом жених, невеста, сваха жениха. «Своебашане» на середе не бывают. Свадьба три раза «посолонь» обходит обеденный стол и все поют песни. Нужно было спеть три песни, но обязательно:

Кругом солнышко рядом обошло.
Ехали бояры, дружки, свахки,
Князь молодой, невеста молодая.
Заехали мы во чистое поле,
Во чистом поле у белой березы
Верх-то сломили.
Батюшке жить-то теперь без дочери...»

Завершив обход стола и исполнив песни, дружка рассказывал «своебашан» и гостей за праздничный стол. В переднем углу сидели большие бояры, слева от них тысяцкий, затем молодой супруг и молодуха (так ее теперь звали), сваха жениха, дружки по правую сторону от бояр, а дружка «приговорщик» тут же, но возле внешнего угла стола, так как он являлся хозяином застолья. Тут же присутствовал отец жениха, но мать его в данной церемонии не участвовала.

Прежде чем предложить «своебашанам» выйти из-за стола, дружка спрашивал хозяина: «Время не время нашему князю молодому, доброму сколку ехать на восточную сторону со своей женою? Если время — прикажите, а не время — откажите». В том случае, когда хозяин отвечал «не время», приходилось сидеть и еще гулять. При положительном ответе дружка всех выводил на улицу. Он шел впереди, за ним — бояры, тысяцкий, новобрачные. Все рассаживались по лошадям. Дружка ехал впереди и вез молодоженов. В пути обычно пел песни, среди которых обязательно были: «Если задумал государь жениться», «С по морю», «Есть по краю моря синего».

У ворот молодых встречали отец и мать жениха, угощали пивом, вином,

бражкой, «во дверях заставляли молодых хлеб кусать, сыну говорили: «Больше укуси, жоркой будешь». Весь свадебный поезд заходил в дом. Рассаживались по местам таким же образом, как в доме невесты. Дружка за стол шел первым.

Следующие этапы свадебного празднества по рассказам М.М. Булдакова, шли таким образом: «Гуляем вечер, веселимся, а потом молодых сведу на подклет, а завтра молодые убирают в избе. Молодуха метет избу голиком, обвязанным тряпкой, голыми руками его не держала, на это была какая-то запутка. Жених ухватом выбрасывает солому и сор, на шее у него висит полотенце, за которое молодых выводил из-за занавеса. Прометали избу раз 20-30, все что-то бросали на пол. Как выметут полы, устраивали большие столы. Гуляли в этот день и на другой, третий, пили молодушкин брагу. Соборные на свадьбу не ходили, иногда только постоят у порога, посмотрят от дверей. Духовник (глава общины. – Г.Ч.) свадьбы не касался. Если соборный человек присутствовал на свадьбе, то его отлучали от собора и после он должен был вновь приобщаться к собору».

По мнению М.М. Булдакова, авторитет его как свадебного дружки во многом зависел от того, что он знал и на деле применял магические ритуалы, направленные против колдунов, вредящих свадьбе. В Верхокамье колдунов чаще всего называли «портунами» (от слова «портить»), «еретиками» или «еретиками».

Вот некоторые случаи, когда М.М. Булдакову приходилось на свадьбе «пребегать к тайным силам». Как-то в 30-х гг. «сани с молодыми останавливались, ни лошадь, ни кошевка с места не двигались. В таком случае взял из кошевки солому, продержнул ее через все пять копыт, под оглоблями, через подпругу, под хомут, узду и бросил потом соломку в левую сторону и приговаривал: «Еретник-портун, ешь свое мясо, пей свою кровь». После этого сел в сани, песни запел и лошадь пошла. Были случаи, когда оглобли высакивали и дуга вылетала».

Во избежание порчи М.М. Булдаков советовал молодым самим защищаться разными действиями. Например, когда их руки были завязаны платком или полотенцем, не допускать, чтоб кто-то в это время перешел дорогу. Нельзя было в это время подавать руки, даже если кто-то предлагал здороваться. Ноги за столом надо было держать вместе, чтобы кошка не прошла. «А когда я приеду и первый раз захожу к хозяину, во дверях мой разговор: «Все вы овечки, я один серый волк, все подчиняйтесь мне»».

М.М. Булдаков охранял свадьбу не только ритуальными действиями, но и молитвой, чтением заговоров, подачей «наговоренного» пива. «Когда ехал с молодыми по деревне, заставлял кое-кого из «своебашан» стрелять из ружей, чтоб про-

гнать нечистых духов. С некоторыми дружками бывало, что они не могли говорить на свадьбе. Тогда их выручали помощники. Со мной же никогда такого не случалось». М.М. Булдакову было известно, что в д. Абросята колдун Егор и машину останавливал: «Долго 12 человек, ехавшие со свадьбы, крутились у машины. Потом меня позвали. Я им сказал: «Ну доколи тут топчитесь, езжайте». Машина и пошла».

Рассказал М.М. Булдаков и такой случай: «Ехал дружка впереди верхом на лошади и заметил, что через дорогу в снегу поясок закопан. Слез дружка, плеточкой достал поясок и сказал ехавшим сзади: «Появится человек, вы с ним не говорите и в сани не садите». Через некоторое время увидел дружка бегущего человека, шапку в руке тащил. Добежал, но его в сани не посадили. А до дому жениха было еще километра два. Приехали к жениху и увидели этого человека, так как он в избу забился. Тут дружка показал ему поясок и спросил: «Зачем сделал это?» Он ответил: «Я нанялся у колдуна за 5 рублей это сделать». А если бы поясок не достал дружка, то случилась бы какая-то беда. Вот какой знаткой был дружка. Этот случай был за Кулигой в 40-е годы».

В рассказах М.М. Булдакова открывается картина сложной и ответственной роли дружки в свадебном обряде. Дружка выступал организатором и распорядителем свадьбы, обручал и венчал молодых, сближал род жениха с родом невесты, являлся свадебным колдуном, стремящимся предотвратить беду, которую напускает портун-еретник, защитить молодых от порчи. Еще он должен был знать песни, приговорки.

Понятно, что при жизни М.М. Булдакова произошли заметные изменения в свадебной обрядности. О ее упрощении он хорошо знал и во время одной из последних встреч говорил: «Косы невесте редко заплетали, свахи не встречались, но обручение на кухне всегда выполнял и вокруг стола молодых обводил. Свое дело сделаем, погуляем, а потом молодые уже записывались в сельсовете. Молодым нынче хочетсяправлять свадьбы по-старому, но некому ее создать, песен не знают, порядка тоже. А я уже давно не прошлю...»

Примечания

¹ См.: Русские устные и письменные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 106–111, 132–138; Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 151–156, 162–173.

² См.: Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975.

³ См.: Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С. 40–41.

И.А. МОРОЗОВ,
И.С. СЛЕПЦОВА

«ЗАВИВАНИЕ ВЕНКОВ» в Шацком районе Рязанской области

Статья является частью регионального исследования (Гилярова Н.Н., Морозов И.А., Слепцова И.С. Очерки народной празднично-игровой культуры Шацкого р-на Рязанской области: Этнодиалектный словарь), подготовленного авторами к печати¹.

Обычай «завивания венков» представляет собой пережиточную форму семицкого обряда «завивания березок», в прошлом широко распространенного в Центральной России, но в Шацком р-не к 1920–1930-м годам нашего века уже практически забытого. Упоминания о «завивании березок» здесь единичны. Например, в с. Старочерниново «кусочек в кольцо завязывали» и «прививали» венки из цветов к ветвям березок: «Вянок навесишь, из святов круглый. Завывать на сучочки — ветычку, чтоб он держался, чтоб он висел. Аттайнуть ветычку и на ней завивают, и так и аставляют».

«Завивание венков» в селах района чаще всего приурочивалось к четвергу накануне Троицы, «на страшной неделе» (с. Борки), нередко называвшемуся Великим четвергом (в сс. Шевырляй, Райполье, д. Авдотино этот день так и назывался — «венки»).

«Завивание» венков могли совершать в субботу накануне Троицы («Венки вечером дома в субботу завивали, а в [воскресенье] в церковь идём — в реку бросаем» — с. Польное Ялтуново), иногда — на Троицу («...от обедни придут, в лес идуть венки завивать из березы, а натом с гармошкой, под прибаски идуть на реку, бросают венки» — с. Лесное Ялтуново).

Реже встречается иная приуроченность обычая «завивания венков»: к Духову дню (с. Тараиды, д. Успеновка), к петровскому или «русальскому» заговенью (сс. Лесное Ялтуново, Польное Ялтуново)².

В некоторых селах «завивание» венков завершалось их «разживанием». В 20–30-е годы этот обрядовый цикл соблюдался уже не везде. «Троица была в вакрисене, а мы

ИГОРЬ АЛЕКСЕЕВИЧ МОРОЗОВ, канд. филол. наук; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва); ИРИНА СЕМЕНОВНА СЛЕПЦОВА; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

в читверг завивали. Завивать мы дома их завивали, павесим, ани да трёх дён у нас висели... А на третий день Троицы юих хадили развивать. Чириз шесть дён: в читверг завивали, развивали на третий день Троицы. И на мост придём и их пускали в воду» (с. Высокое). Там, где венки завивали на Троицу, их «развивали» на Духов день. В с. Старочернєево на Духов день «развивали — снимали хадили с гармоньей. Хто занимала савьётъ. Там пайдёшь, уш яво и нет, какой навесинъ. Мала уш их асталась <...> Вся маладёжь сабирающа, и нисём на речку. С песнями идём, сами все са святками [цветами], с вянкими. В воду накидáются и всё». В с. Парсаты венки из березы и цветов вили в четверг и тогда же бросали на крышу дома или в речку.

По воспоминаниям старожилов, в начале века обычай представлял собой праздничное шествие по деревне, завершившееся гулянием в близлежащем лесу. Во время шествия по деревне и по дороге к лесу в 20-е годы пели «длинные» песни «Штой-та в леси зашумела, / Пабежал туда я смела», «Край бережку гуляла, / К сибе милава ждала», «Чирёмушку» («Цвяти, цвяти, чирёмушка»). В с. Черная Слобода существовала специальная пляска, исполнявшаяся только во время троицких гуляний: «У нас нирид Троицкий празник Виликий читверг, па пльво завивають вянки. Вот идуть в рощу: адна улица дивчат с рибятами сабирающа, втарая — маладыя женщины, у коо муж в армии. И вот эта игра “роща” называница. Адна прибасаить редкую песню, а втарая частую. Эта мы в сорак восьмом гаду хадили...»

В Федяевском с/с шествие начиналось уже в сумерках, поэтому процессию возглавляли факельщики. «Эт берестёвъ жгли в читверг, када итить-ты уж завивать. В Виликий читверг тóки вечирам хадили, днем ии хадили. На Троицу идуть днем, а в Виликий читверг идуть вечирам... И вот щас рибяты пригатавливают уж днем: биряства навертывать бывала па высокии палки — эт “фáкил” называница. Акунають юих [в ма-зут или керосин] и, значить, када идем в лес, и апи их зажигают. И вот идуть с этими, с факилыми, идуть в лес, асвищать — ночью идем, ат них штоб видна. И вот идем с факилыми вечирам. Да самава бывала да утrá играим — ночью, ночью! Завивали вянки там» (с. Федяево). Бересту могли жечь и на месте гуляния. Костры во время почного гуляния в большинстве сел не жгли.

Можно выделить три основных типа венков: из цветов, из веток деревьев и смешанного типа. Например, в сс. Борки, Шевырляй, Федосово, Желанное и Черная Слобода венки чаще делали из цветов. «На

страшиой недели идуть девки в лес или на луг с гармонью, венки завивать. Нарвуть цветов — рамашку, клевер — и вянки плятуть на голову» (с. Борки). Венки из цветов в некоторых селах завивали также во время гуляния на Троицу и на Ивана Травного. «У нас прям пад Троицу вянки завивали. Рамашки нарвёшь, и липучки нарвёшь, и белых таких всяких — каторы урадица на лугах, таких и нарвёшь. А тада пасли абеда идём на речку пущаим, узнаём тожи: куды панлыўть, значить в той стране мой жиних» (с. Желанное).

Для венков из веток использовали зелень дикорастущих или домашних деревьев и кустарников (березы, дуба, вяза, линзы, клена, смородины, сирени), переплетая их с цветами. Концы согнутых в кольцо ветвей перевязывали лентой. «Бывала, в леста мы тада хадили, бирёзки вязали. Ламам иих, жиденьки-та, и плитём. Эт патолщи — и две, патёни — и три паложишь ветычки, а на коньце-т завяжишь, чтобы надеть-т на гылаву» (с. Тарадеи). «Вот идём с балалайкой тада, все девки, рибяты с нами, идём в лес. Там наламаим кустов и въём там вянки. И дубовые, и линевые. Ветку кругом так абматывали, абматывали, а там [на конице] тряпичный свяжишь, лентычный, и всё» (с. Кулики). Часто ветви не связывали, а переплетали друг с другом. «Завивали вянки там. Наламаим сибе березовых, свирнем яво, вянок. Ну, вот так пирпилим — у нас налучаица круглый вянок. Яво на гылаву надявали...» (с. Федяево).

Девушки могли также вить венки из крапивы, чтобы уберечься от озорства своих сверстников. Во время гуляния «парни баловались — срывали с девушек венки и рвали», а также надевали их себе на голову («А ана бегаить: “Атдай мой вянок!”»), хлестали этими венками друг друга (сс. Черная Слобода, Казачий Дюк). «Наропина сделали из крапивы, шоб рибята, када стануть стаскивать с тиба, а там крапива! Ани акрапивища. Ани крапиву тады эту схватить, давай тиба стрякать!..» (д. Авдотино). Венки из крапивы носили поверх платка или лопуха и надевали их кому-нибудь на голову, обычно «тем, кого не любили». Эта шутка легко удавалась, так как «в сумерках не видно, из чего вянок». По пути из леса молодежь могла развлекаться также игрой «в чигарду»: «Станть адин, а ет бижить и прыгайт. Эт встаёт — чириз яво сигайт...» (с. Демидово).

Еще в 30-е годы во многих местах Шацкого р-на продолжал бытовать обычай «кумления» при завивании венков. «Кумилися, как жа! Минялися, кумами делались... Мы вяночками минялися да трёх раз штоле: вот ана мне свой, а я ей свой; ана мне свой, а ей свой. И вот чириз вяночки цалумси. Эт

значить пакумились И кумой тада называлися: “Кума! Кума!” И всё время мы называемся “кумой” тада, посли этива. Эт такая завидения была...» (с. Федяево). «Вот, например, я вянок савью и другая — и вот пирминямыся вянками. И цылавалися. Да. Эти вот вянки (накумиши и ей свой атдашь, а ана мне свой) дамой нисём мы» (с. Агишево).

Очень важной деталью кумления был обмен вареными, в передко и окрашенными куриными яйцами, что символизировало установление длительных и доверительных отношений между участниками обряда, как и при обряде крещения. Так, в с. Агишево на Троицу девушки менялись между собой яйцами и «с этих пор считались кумами до смерти». «Яйцами пирминяюща — вот эта кумы. У миня и щас кума — с маненька, с маненька. Вместе с малалетства жили. Яйцами пирминялись и с этой пары: “Кумы и кумы”» (с. Агишево). «Я помню, у миня вот подружка была. Вот мы с ней тож чириз вянок-та пасалавались: “Кума и кума!” И да сих вот пор всё кумой звалися. Я на ёс свадьбы гуляла, ана на мае свадьбы гуляла» (д. Авдотино). Кумились, как правило, только с одной подружкой. Пережиточной формой «кумления» можно, по-видимому, считать обычай брать с собой на «завивание венков» вареные или печенные яйца для совместной трапезы.

Обращаясь с венками могли по разному. Иногда, возвратившись с гуляния, клали их под подушку, как это принято было делать в девичьих гаданиях о суженом, вешали их над постелью, в сенях или в сарае. «Вот в вакрисенья Троица, а в читверг вянки завивали <...> Бывала, сабирёмы вечирым, завъём юих, вянки, придём, пад наушку паложим юих. А тады на Духов день юих развивали ды па речки пускали» (д. Успеновка). «“Нынь, — гварять, — вянки завиват!” В читверг вянки завивали. В сени павесишь на гвоздочк: где спишишь, над постелью павесишь на гвоздь — и висячий [до Духова дня]» (с. Шевырляй). В некоторых селах венки клали па крышу ворот (с. Борки) или дома. «Хадили вянки завивать в лес в читверг... Вот придём — и на крышу сибе — тах-т паложина. Вот наверх яво я бросила и гаварю: “Ну, Господи, будь да первыя дня Троицы, прамеж заутрини, прамеж абедни, штоб мнис яво дастать и в речку пустить! Если патонить, то и я скора уйду, а если наверху будить плавать, то я паживу”» (с. Кулики).

Обычно же, возвращаясь из леса уже под утро, шли к пруду, озеру или к реке и гадали с венками. «Вот, бывала, вянок-та савьют, и апи идуть там и какуй-т там песню играют, эт бабы. А па всех вянки.

Вот придут к речки — у нас речка вот ана вить рядом — к речки придут и садища, и в речку свой вянок кидают. Ну, какой утешить: «Ой, этому, — гварять, — умирать!» (д. Богослов).

Гадание о смерти имеет непосредственное отношение к теме поминовения усопших на Троицу и проводов «русалок» через неделю после нее. Отсюда, в частности, и тема смерти родителей (а не самих гадающих, как в предыдущем варианте). «Идём из леса ды сляя, даходим да платины, да нруда, сымайм их и брасаем в пруд! И вот смотрим: как вот если патонить вянок, значить у ней мать памрёт или из радных, из родителех. А если ни патонить, то ни памрёт. Ну, вот такие присказы были, а там Бог иё знайт!» (с. Федяево).

Наряду с темой смерти, гадания с венками часто обращены и к теме замужества, брака. «Вот как раз, когда вянки заплатают, вечером идуть у нас вот на саборну — саборный мост вон там — и вот туда, на эт на мост идуть с гармошками. Народу — и маладыи, и па старше (ни старухи, канешна)! И вот там тож такжы идуть пляшуть, танцуют, ны масти на этим. И кидают чириз мост эт вянки. Брасают прям с маста! И кидают в речку вянки и вот смотрють: чей зацыпил, чей паплыл. Ну, там жы эти, пиньки такие были. Вот некатарыи зацеплють, ни паплывёт — значиэт замуж ни выйтить» (с. Казачья Слобода). «Вот мы щас пайдём, вяночки сделаем бирёзы и: «Пайдётся вянки пускать!» — «Пайдётся!» Вянок на гылаву наденим, да пруда идём и в пруд пускаем с масти: куда он паплывёт и на какой край? Вот и: «Плыви, вянок, где мой жинишок! Где жинишок, там астынавись вянок!»» (с. Тараден). «На страшной недели нарвать цветов — рамашку, клевер — и вянки плятуть на гылаву. Брасали их на сарай, и он на сараи ляжит. На первый день Троицы брасали их в воду: какой вянок первый паплывёт, та девушка первая замуж выйтить; у которой прибъёца к берегу — будить старой девкой, замуж ни выйтить; у каво патонить — девушка умрёт. В какую сторону паплывёт — там жиних живёт» (с. Борки).

В с. Черная Слобода венки бросали в колодец, причем потонувший венок также предвещал его хозяйке смерть. По-видимому, с этим же гаданием в этом селе связан троицкий обычай бросания в колодец цветов и травы «заря».

В с. Борки, Федосово и Шевырляй венки завивали в четверг или в субботу перед Троицей, а гадали по ним в воскресенье или в понедельник, на Духов день. «В четверг на Троицкай недели хадили на Барский бугор (к реке на мельницу) девки и рибята и вили веночки из рамашек и раз-

ных цвятов, на крыше клали, на вратá, чтобы высахли (брасали на сарай: ани за сохнуть — и всё!), а на второй день Троицы после обеда сухие пускали их па Шаче: какой патонить — умресь» (с. Борки). «В читвёрг пирид Троицый вянки-ты вили из цвятов, а на Духав день куда-нить в речку атнасили, этъ вяночки... Вот на лугах пайдуть и вянок савыают. А вот када уш Духав день — нястье куда-нить в рякú. Вот куда паплывёт, туда и замуж выйтишь, а если патонить, то умресь» (с. Федосово).

В некоторых селах гадали только с венками из цветов, которые вили во время гуляния «прамежду абединий, прамежду заутриний» на Троицу. Кроме того, венки, сплетенные в этот день или накануне, носили на кладбище. «У нас прям под Троицу вянки завивали. Вот днём [в субботу] нарвуть съезднюю цвяты, а вечирам дома йих на въём, этъ цветы-та, а утром из церкви придём, сабираимся, и тада идём на кладбищу, нисём вянки па сваим родителем. На красты вешаем» (с. Желанное). В других селах этот обычай не практиковался. «На магилу толька цвяты носяют, вянки ин вьють, а тока цвяты» (с. Шаморга).

Гадание с венками в некоторых случаях предварялось обходом с ними всей округи. «Бывала вечирам сабирающа улица. Вот мы, маладежь все, идем: там вон у нас лясок — Малинава называнщца. В этам Малинава наламаим бирёзачкав, вянков на въем и идем кругом там на Аликсандрава [село] — там Аликсандрава вот идалёка была. Кругом идем па лугам прям, кругом авраги, в авраг идём. С гармоньей — нас многа! И всё ни сем. А тут была вот речка. В эт речку нисём вянки кидаем. Ну, смотрим: паплыли наши вянки там — ночью-та видна всё» (с. Демидово).

Иногда гадание с венками приурочивалось к купанию на Троицу, отдаленно напоминающему кунальские обряды. «В субботу венки завивали, на голову венки одевали, а идем купаться на следующий день — бросаем в реку. Ребята купались на глубине, а мы на мелком. Купались телешом, парни подкрадутся, рубашки узлом завязнут» (с. Конобеево).

Заигрывание парней с девушками: «хлыстание» их сорванными с голов венками, подбрасывание этих венков вверх было обычным развлечением молодежи по пути из леса. «Пирид Троицей в четверг вянки завивать хадили — к вечеру, к вечеру хадили вянки завивать. Тожи с гармблей, с балайкими девки с рибятами в лес. Аттэля идуть — эт там играют, то тут играют. Вянки и на рибятых: вянки тут вот свиты, вянки на галавах, из святоб... Падходиут рибяты, падходиут чужии, сваи — вон девык хлыстали вянками этими, азаравали.

Вот. Начнуть этими вянками хлыстать девык — играли» (с. Черная Слобода). По подбрасываемым венкам могли гадать: «В воскресенье после службы парни и девки гурьбой шли по селу, подбрасывая венки. Ловили, кто какой поймет. Куда венок улетит, за того замуж выйтешь» (с. Казачий Дюк).

С брачной тематикой связан и обычай бросания венков на крышу дома любимого парня или любимой девушки (с. Кулики). В этом селе венки вили и дарили своим девушкам парни. Причем брошенные на крышу в Великий четверг венки использовались на «русальское заговенье», а затем снова забрасывались на крышу. «В читверг хадили в лес вечирам — скатипу уш встренуть. Завиты вянки из кустов принасили — тут уш все атцивтёт уш — принасили их, и на крышу закидывали рибята. Он [венок] ляжит да зыгынья, сымают яво, и апять в лес хадили с рибятами-та. Схадили паплыси, панграли да и аттэль, и вянки-та эти абрата принасли... Рибята вили и дарили. И на гылаву надели, с ними схадили, аттэль пришли и бросили абрата па крышу яво» (с. Кулики).

Большое количество венков, «павешанных» девушке парнями, свидетельствовало о круге ее возможных женихов и вызывало одобрительные оценки окружающих. «Сделаем вянок и на крышу бросим сабе. Вс бывала выйтед, принуть вот тах-т вот: «Ой, да у вас [сколько венков] павешана! — у коо девки. — Ты глянь, пагляди, сколькы павешана!» Тады ани [взрослые] вить знали, а мы [нет]. Уш кали панимати стали, мы ни стали их, вянки, брасать. А тады, бывала, бабушка мая придёт: «Ой, глупия, эт вить вам жинихи должны вянки-та кидать! А вы сами сабе пакидали!» Глупыни были» (д. Токарево).

Иногда бросание венков на крышу включалось в дарообмен между симпатизирующими друг другу молодыми людьми. В этом случае венки обычно забрасывали девушки парням. «Венки завивали в четверг. На игрище, на второй день Троицы, ребята девкам конфеты покупали, а девки им венки бросали на крышу» (д. Токарево, с. Печинцы).

Примечания

¹ Подробнее см.: Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н. К вопросу о методике комплексного изучения локальных традиций: Шацкий этнодиалектный словарь // Этнографическое обозрение. 1999. № 1. С. 41—66.

² Подробнее см.: Слепцова И.С. Из рязанского этнодиалектного словаря: Русалка // ЖС. 1996. № 4. С. 6—8.

О.В. КАРПОВА

УКРАИНСКИЕ ЖЕНСКИЕ УКРАШЕНИЯ в ритуальном контексте

Украшения — это часть своеобразного мира человека, отражающая, с одной стороны, его эстетические потребности, а с другой — мировоззрение. Многие традиционные украшения выполняют апотропейные функции благодаря материалу, из которого сделаны, своей цветовой гамме, а также форме, тяготеющей к замкнутому кругу. В этой статье систематизированы сведения лишь о главных женских украшениях на Украине.

В литературе конца XIX — начала XX в., содержащей описание жизни и быта украинцев, упоминания об украшениях связаны в первую очередь с традиционным костюмом. Н. Сементовский пишет: «Девицы <...> на шею надевали до десяти ниток разного мониста, стекляруса и кораллов, серебряные и золотые монеты, привешивали разные медальоны (дукаты), кресты и образки. Серьги и кольца малороссиянки весьма любили» [1. С. 62]. Я.Ф. Головацкий из всех украшений, распространенных в Галиции, выделяет коралловое ожерелье: «Особенной важности убор горожанок составляет ожерелье или кораллы, на которое они тратят большие деньги. Чем большей величины кораллы и чем более у горожанки ниток, снурков, тем больше величается она своим богатством. Самая бедная должна иметь на шее хотя бы два-три снурка, а иная из богатых навешивает, пожалуй, и десять, и пятнадцать снурков больших кораллов от шеи по самый пояс и выглядит как пышная индейка» [2. С. 21]. Кораллы стояли в одном ряду с наиболее ценными предметами приданого (*посага*): верхней одеждой, шапками, «общитыми хвостами соболей», полотном, посудой. Монисто (*намисто*) из кораллов почтительно называли *добре намисто, справжнє намисто, щирі корали, мудре намисто*.

Кораллы различались по качеству, размеру, обработке, цвету. В зависимости от обработки кораллы делятся на резаные ишлифованные. Первые имеют форму коротеньких и длинных цилиндриков, так называемое *кольче намисто* или *локшина*. Поверхность вторых округлая, гладкая, отсюда и их название *бочівочка* (бочоночек), *кізілова кісточка*, *кукурузка*. Наиболее ценным считается красный коралл. Он имеет несколько оттенков: от терракотового разной интенсивности до темно- и светло-розового, может быть темно-красным, цвета морковного сока, желтоватым, сероватым, мозаичным, где на одной бусине красные, розовые и даже белые вкрапления.

Кораллы нанизывали на шелковый шнурок или сировую нитку. Первым на шею надевали небольшой шнурок с мелкими, як *горох*, кораллами, за ним следовали шнурки все длиннее, на которые кораллы нанизывались крупнее, «так что последний, в 3/4 аршина длины снурок, содержит по краям кораллы величиною в лесной орех и в воробьевое яйцо, посередине» [2. С. 21]. Большой коралл стягивался серебряными, а чаще посеребренными медными «обручками-перстеньками». Нанизанные нитки кораллов закреплялись на кольцах, а сзади завязывались цветной лентой или сплетенными из разноцветной шерсти шнурами с кисточками на концах.

Между кораллами часто нанизывали дукачи: золотые, позолоченные серебряные, ценою по 50 и 100 руб. за штуку, или медные — в зависимости от возможностей. «Повесит иная богатая горожанка бучакская, угновская или збарожская шесть, восемь и двенадцать (дукачей). — О.К.), так, что у нее самый шейный убор стоит от тысячи до двух тысяч гульденов. Беднейшие женщины бучакские употребляют стеклянные и другие поддельные кораллы, а вместо дукатов перевязывают на середине свои бусы кусками красной ленты. Три дуката свидетельствуют о довольстве,

но пять и больше — это уже знак богатства. Не одна горожанка большую часть своего имения носит на персях» [2. С. 22].

Кроме кораллов носили еще разноцветное стеклянное монисто (*кам'яне намисто*): белое, голубое, зеленое, желтое, красное, свекольное, вишневое, черное. Надевали его на шею чаще всего в смешанном порядке, например, нитка белая, нитка желтая, красная. Иногда на одну и ту же нить нанизывали разноцветные бусины. «Мода» на монисто была не одинакова. Например, в Снетинской и Тишковской волостях Полтавщины предпочитали белое, голубое, зеленое, а в Волчковской — красное, а белого совсем не носили [3. С. 73].



Казачка. Полтавская губ., Лубенский уезд. XIX в. Фототека РЭМ.
Украинцы. Кол. № 135-43

На шее девушек и молодиц можно было увидеть до 25 нитей разноцветного мониста, спускавшихся на грудь. Приобретенные ради моды или по традиции украшения — кораллы, янтарь (*бурштуны*), дукачи, крест — переходили из поколения в поколение и береглись как семейные реликвии. Дукачи наследовала девочка от матери: если их не было, то они приобретались. Кораллы дарили матери, у которой подрастали дочки, желая обеспечить им будущее семейное счастье. Мать распределяла их поровну между всеми дочерьми. К сожалению, не удалось окончательно выяснить, в каком возрасте девочка начинала носить монисто. В Харьковской губ. девочке в течение первого года жизни не надевали монисто, так как «нападение будет от детей» [4. С. 183]. На Черниговщине дукач мог появиться на одежде девочки-подростка (*підлітка*), когда она вступала в девичество [5. С. 15]. Кораллы на Полтавщине носили до 30-летнего возраста: «Нередко женщины после 30 лет отказывались от него, между тем как некоторые носят и до 40 лет: «Як який добре жить, то довше носить намисто». Дальнейшее ношение намиста не одобряли: «Отака стара, а прибирається»» [4. С. 74].

Особое отношение к кораллам связано с их цветом. Красному монисту приписывали особое значение. На Полтавщине для сохранения свежести лица в воду для умывания бросали калину и кораллы. Девушки, заслышиав первый весенний гром, терли щеки поясом, запаской, плахтой красного цвета. Украинцы «разделяют общечеловеческое пристрастие к красному цвету», — пишет В. П. Милорадович.

«Що солодке, то й добре, а що червоне — те гарне». О девушке, вышедшей на улицу в голубых или зеленых лентах, говорили: «Яка пісна дівка вийшла гулять», — так как только в пост не надевали красного [3. С. 68—69]. Не принято было надевать цветы, ленты, монисто в первый день Рождества, Пасхи и Троицы. На второй день праздника этот запрет снимался. О женщине, перешедшей известные границы яркости и пестроты костюма, на Полтавщине отзывались так: «Вырядилась, як болячка» [3. С. 69].

Кораллам приписывались лечебные свойства. Их носили при болезнях глаз, рук. «Женщина, страдающая падучей, должна носить красное намисто, затем уронить его. На поднявшего переходит недуг» [3. С. 69]. В сочетании с серебром воздействие коралла на больного усиливалось.

Запрет на ношение красного мониста устанавливался во время траура, не кладут его и в гроб: «Як пацьорки (бусы). — О.К.) есть синенькі або чорненькі — то пацьорок, а намиста червоного не кладут» [6. С. 702]. В Нежинском у. Черниговской губ. девушку хоронили в монисте, а замужней женщине его не надевали [7. С. 101]. На Бойковщине (с. Мишанец) умершей девушке «на шию прив'язують склянні пацьорки, коралів не завішують» [8. С. 213].

В свадебном обряде у невесты наоборот на шее много разного намиста [9. С. 105]; «на шию надевает очень много намиста, если богатая невеста, кроме того надевает и добро намисто (кораллы) и дукачи» [6. С. 585]. В Полтавской губ. невеста носила монисто только до венчания, а

от венца до обряда смены головного убора молодая не должна была надевать никакого мониста вообще, в противном случае «чоловік буде ревнивий і вона падива на слози — буде плакать» [3. С. 74; 10. С. 304]. Во время обряда «коморы» (когда молодую готовили к первой брачной ночи) свашки и приданки «гроздягають молоду до голого, здіймають і намисто» [11. С. 149].

Женщины всех возрастов носили еще на шее крестик на черном, красном или зеленом шнурке. Крестики были деревянные, стоимостью 5 коп., стеклянные — белые и цветные — от 1 до 2 коп., медные по 3—5 коп. и серебряные. «Як срібний свячений хрестик носить на грудях, у груді легше буде» [3. С. 74]. С умершей серебряный крестик снимали.

Как правило, все женщины на Украине носили серьги (*ковтки*). На Полтавщине считалось грехом, если у женщины нет сережек в ушах [3. С. 72]. Уши девочек уже на втором году жизни прокалывали проволочными сережками, которые она носила до заживления ранки, после чего вставали медные. На Буковине первые серьги для девочки приобретали на деньги, собранные во время крестин. Обычно, когда все сидели за столом, баба (*повитуха*) ставила на стол миску с водой, а кума и гости бросали деньги в воду «на колтки» [12. С. 547]. Девушки и молодые женщины носили серьги серебряные, позолоченные, реже золотые. Предпочитали серебряные, так как они считались полезнее других: «Як носять срібні свячені серги, то не буде шуму у голові, буде леще (легче). — О.К.) на голову» [3. С. 73]. Серег у девушек было немного: одна-две пары; обычных их покупали.

Серьги были разной формы. Из золотых наибольшей популярностью пользовались небольшие дутые кольца или плоские, в форме полумесяца, калачики. Серьги, состоящие из овального кольца (крючка), в виде расширенной петли спереди и припаянной к нему розетки, назывались *кульчиками*. К этим серьгам прикреплялись подвески — *бовти*, или *тепіони*. На Полтавщине серьги делились на *п'явочки*, состоящие только из одного кольца, уточки — из кольца с изображением утки, метелики — мотыльки, ягдки — из тонкого ободка с большим красным камушком (*вічком*) и макивки — в виде цветка циннии с голубым или красным камушком посередине» [3. С. 73]. Девушки-гуцули Коломыского, Станиславского уездов «употребляют вместо металлических серег листочки барвинка и вдевают согнутый и позолоченный листочек с серьгой или без серьги в ухо» [2. С. 33].

На ношение серег существовали определенные запреты: в пост не носили серег с подвесками, а только колечки без камешков; медные серьги без камешков носили



Группа девушек и замужних женщин в праздничных нарядах. Полтавская губ., Миргородский уезд, м. Сорочинцы. XIX в. Фототека РЭМ. Українці. Кол. № 2021-50

в трауре по отцу и матери; у умершей, а также у роженицы серьги снимали. В первую брачную ночь вынимала серьги из ушей и молодая. Потеря серьги из уха во сне предвещала молодице смерть ее мужа [3. С. 73].

Широкое распространение на Украине имели кольца и перстни. Колечки, чаще всего типа обыкновенного обручального кольца фабричной работы, из белого или желтого сплава, реже серебряные, назывались *каблучки*. Их покупали или дарили. Очень распространены были кольца «Од Св. Варвари-великомучениці», которые в подарок привозили из Киева, где хранились мощи святой [13. С. 553]. Гуцулы предпочитали кольца ручной работы и достигали в их изготовлении известного мастерства. В качестве отделочного материала использовались бусины, цветные пасты, имитирующие эмаль. Перстни изготавливались из тех же металлов, что и кольца. На щитке их часто было какое-нибудь изображение, например сердечко, или вставлено стекло — *вічко*.

На Волыни девушки гадали по кольцу в день св. Андрея (13 декабря): под три миски клади перстень, *хустку* и *квітку*. Если откроет перстень или *хустку*, значит, выйдет замуж, а если *квітку*, то будет еще гулять. Перстень опускали в воду — «в перстні все покажиця»: гроб — к смерти, жених — к замужеству. Перед тем как лечь спать, клади перстень на пороге и ложились к нему головой: во сне должен явиться жених, принести и положить тот перстень на постель [14. С. 114]. Считалось, что перстень без камня сится к свадьбе [15. С. 6].

Колечко служило *заручкой* — залогом согласия девушки выйти замуж за сватающегося парня. «Какая девушка не хочет парня, он ей не нравится, то не даст ему своей обручки. Обручку обычно парень снимал с пальца понравившейся ему девушке. Это один из способов заигрывания и прелюдия сватовства» [16. С. 131]. В Волынской губ. парни похищали у девушек кольца, платки, ленты. Возвращали же, завернув в похищенное новое кольцо, серьги. Если девушка принимала от парня подарок, то это означало ее расположение к нему, и он мог просить ее руки. В противном случае подарки возвращали.

Обмен кольцами — главный ритуал обряда обручения. В Угорской Руси он совершался следующим образом: «Кладут на непечатый хлеб перстни, а староста со словами: “Господи Иисусе Христе, Боже наш, благослови обручение сие” окропляет их святой водой, надевает на палец сначала молодому, потом молодой и говорит: “Обручается раб божий Василь (раба божа Мария) рабе божей Марии (рабу божьему Василию) во имя Отца и Сына и Святого Духа, аминь”» [17. С. 19]. Есть сведения о домашнем обручении молодых

путем обмена кольцами на скворце или заручинах. В Хотинском уезде Бессарабской губ.: «На “заручны” берут полное сию жита, в которое прячут кольца; жених и невеста рядом выхватывают по горсти жита; если кольца не попадаются — нехорошо; если до 3-х раз кольца попадутся невесте — ее, а жениху — его — нехорошо. Если невеста выхватывает его кольцо, а он ее — то это хороший знак» [18. С. 201—202].

На бойковской свадьбе перстень использовали во время изготовления венков для жениха и невесты. Венки плели из барвинка (вечнозеленое растение, в представлениях украинцев — символ брака). Прежде чем срезать барвинок, дружка брал перстень молодого и они вместе со свашкой продевали три ветки барвинка через перстень, после чего перстень возвращали молодому. Срезанные веточки складывали и приносили домой. Садились за стол плести венки. Дружка снова просил у молодого перстень и, продев через него первые три ветки, обвязывал их белой шерстяной ниткой, а перстень возвращал. У молодой плели венок, соблюдая такой же ритуал [19. С. 5—7].

Венчальное кольцо имело особое значение. На Полтавщине его давали носить от ревматизма рук и ног, клади в купель младенцу, страдавшему «сухоткой» или желтухой [3. С. 74]. Во время родов роженица снимала кольца. Непосредственная подготовка к родам состояла в том, чтобы все узлы на одежде были развязаны: снимают пояс, ленты, кольца, серьги, кораллы; распускают волосы.

По народным представлениям, не вступившие в брак на этом свете, на том свете обязательно должны иметь жену или мужа, иначе без них им не будет там места. Поэтому в погребальном обряде неженатой молодежи используются некоторые свадебные символы. Девушек и парней одевали как на свадьбу и на палец надевали восковой перстень, украшенный фольгой (*позліткою*). В Полтавской губ., если девушка перед смертью успела назвать своего избранника, то ему отдавали ее венок, а он надевал ей, мертвый, кольцо на палец. Верили, что умершая девушка хотя бы на том свете будет ему парой [15. С. 168]. На Буковине «каждому небіщиківі роблять восковий перстень з тої свічочки, що йому освічувала переход до спочинку, надівають його на палець, а дівкам так і хлопцям (без ріжниці вику) злотять позліткою» [8. С. 339]. В некоторых местах девушке и парню в гроб на средний палец правой руки надевали металлическое кольцо, а женатому мужчине и замужней женщине кольца не надевали [20. С. 94].

Таким образом, украшения не только выполняют функции оберега. Ритуальные

действия с ними, особенно в семейных обрядах, отражают социализацию женщины на разных этапах ее жизни.

Литература

- Сементовский Н. Старина малороссийская, запорожская и донская. СПб., 1846.
- Головацкий Я.Ф. О народной одежде и убранстве русинов или русских в Галичине и северо-восточной Венгрии. СПб., 1847.
- Милорадович В.П. Житє-бытьє лубенского крестьянина // Киевская старина. 1902. Т. 79. С. 62—91.
- Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии // Харьковский сборник. 1894. Вып. 8. С. 1—384.
- Спаський І.Г. Дукати і дукач України: Історико-нумізматичне дослідження. Київ, 1970.
- Чубинский П.П. Труды этнографико-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1877. Т. 4.
- Малинка А. Малорусские обряды, поверья и заплачки при похоронах // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1898. № 3. С. 96—107.
- Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник (далее — ЕЗ). Львів, 1912. Т. 31—32. С. 131—424.
- Іванов В.В. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Т. I. Харьков, 1898.
- Морачевич І. Село Кобиль Волинської губернії Новгород-Волинського уезда // Этнографический сборник. 1853. Вып. 1. С. 291—312.
- Липівіно-Бартош П.Я. Весільні обряди у с. Землянці в Чернігівщині Глухівського повіту // Матеріали до українсько-руської етнольгії (далее — МУРЕ). Львів, 1900. Т. 3. С. 70—173.
- Із Буковинских Карпатских гор // Нauка. Вена, 1896. № 8.
- Волков Ф.К. Этнографические особенности украинского народа // Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916. Т. 2. С. 547—577.
- Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920.
- Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского уезда Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 гг. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 10. С. 1—223.
- Фонды Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М.Т. Рильского. Ф. 15. Оп. 141.
- Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі // ЕЗ. Львів, 1896. Т. 2. С. 1—38.
- Казимир Е.П. Из свадебных и родинных обычаяев Хотинского уезда Бессарабской губернии // ЭО. 1907. № 1—2. С. 200—208.
- Гнатюк В. Бойківське весілля в Мшанці (Старосамбірського повіту) // МУРЕ. Львів, 1908. Т. 10. С. 211—219.
- Ящуржинский Хр. Остатки язычества в погребальной обрядности малоруссов // ЭО. 1898. № 3. С. 93—96.

Ё. КУМАНОЯ

Русская и славянская фольклористика 1980—1990-х годов в Японии

Переводы и исследования русского фольклора в Японии начали осуществляться с 1920-х гг. Об основных работах японских ученых, опубликованных с этого времени и до 1980-х гг., сообщил Т. Баннай в статье «Изучение русского фольклора в Японии» (Советская этнография. 1987. № 3. С. 99—105). В данном обзоре представлены тенденции развития русской и славянской фольклористики в Японии за последние два десятилетия.

Характерной чертой этого периода стало обращение японских славистов к исследованию фольклора разных славянских народов, а не только русского.

В 1986 г. под редакцией Т. Морицуса вышел в свет X том серии «Мировая история народов» — «Славянские народы и Восточная Европа, Россия». В этой книге описаны история и культура, объединяющая славянские народы вне зависимости от государственных границ. Освещаются проблема прародины славян, процессы распада и миграций, даются объяснения о славянских языках, типах хозяйства, племенах и племенных союзах. В главе «Культура славянских народов» представлены особенности религии (Т. Морицус), народного календаря, мифологии и народных верований, бытовой культуры, музыки и танца славян (И. Ито). Автор очерка об устном творчестве — С. Курихара.

Поскольку темы обширны, а количество страниц ограничено, авторы не смогли сделать каждое описание достаточно подробным, но благодаря богатым примерам с фотографиями и удобным пояснениям, эта книга стала необходимой для изучающих славянскую культуру.

Один из соавторов этой книги С. Курихара в 1989 г. подготовил к изданию антологию «Славянские пословицы». Сама форма сборника была уникальна: пословицы одного и того же смысла у разных славян даны на языке оригинала (кириллицей или латиницей) с переводом на японский язык. Автор сгруппировал паремии по темам (деревья, животные, жизнь женщин, семья, остатки язычества, рыболовство и т.д.) и откомментировал не только смысл пословиц, но и их культурный фон. Книга заинтересовала как исследователей, так и широкие круги читателей.

В этом же году вышла большая работа С. Курихара о южнославянском эпосе «Введение в изучение славянского героического эпоса» (Ученые записки кафедры славяноведения Токийского гос. ун-та

«Русистика». 1989. IV). Ученый представил сербохорватские «јуначке песме» и болгарские «юнашки песни», исследовал общность и различия между образами «Краљевина Марка» и «Краля Марко».

К общеславянским чертам народной культуры постоянно обращено внимание И. Ито. О статье И. Ито «Верование славян в людей-волков (Кокурицу миндзокугаку хакубуцу канкюхококу)» (Записки музея этнологии Японии. 1981. Т. 6. № 4) сообщил Т. Баннай в своем обзоре 1987 года. На X Международном конгрессе славистов И. Ито выступил с докладом о «Вие» Н. В. Гоголя и отметил, что образ и имя этого чудовища связаны с украинскими словами «вія» (ресница) и «вуй» (дядя) (Общеславянский фольклорный источник гоголевского «Вия» // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 48 (5). 1989). Эта гипотеза основывается на славянском веровании в дурной глаз, при этом носителями народной культуры часто упоминаются черные и длинные ресницы. А о дурном глазе И. Ито специально написал статью «Русская народная сказка и народное верование — история культуры дурного глаза» (Мир русской народной сказки / Под ред. Т. Фудзинума. Изд. ун-та Васэда, 1991).

Большой интерес к народным верованиям и язычеству является характерной чертой русской фольклористики в Японии. Монография «Легенды о славянских упырях» С. Курихара, впервые изданная в 1980 г., выдержала несколько переизданий. Его сравнительно новая книга «Вечерние рассказы о русском фольклоре — в поисках забытых богов» (1996) познакомила читателей со славянскими божествами, такими как Волос (Велес), Ярило, Купало, Мокошь, и интерпретировала их связи с христианскими святыми и праздниками. Обширный обзор славянской мифологии «Мир славянских мифических представлений» С. Курихара подготовил в разделе книги «Славянская культура» (серия «Мир славян», т. 1, 1996).

В последние два десятилетия в Японии вышло значительное количество работ, посвященных различным славянским мифологическим персонажам. К. Цукадзаки изучает главным образом русалку, но также затрагивает в своих статьях шуликуна, так как у обоих персонажей общие типы локальных и темпоральных характеристик. В ее новой статье «Пространство сезонных демонов; к вопросу о шуликунах и других мифологических персонажах» (Бюллетень Ассоциации русистов ун-та Васэда «Русская культура». № 5. 1998) рассматриваются атрибуты шуликуна на ма-

териале, который она сама собрала в фольклорной экспедиции. По мнению К. Цукадзаки, временная и пространственная приуроченность шуликуна — он выходит из воды во время святок и возвращается в воду во время Крещения — соотносится с сезонностью и локализацией появления русалки. В статье «Пересмотр жанровой особенности быличек» (Бюллетень Ассоциации русистов ун-та Васэда «Русская культура». № 4. 1997) К. Цукадзаки предлагает пересмотреть жанровое определение быличек и включить в их состав страшилки и мифологические рассказы.

К образу русалки обратился также И. Ито в статье «Русалка, русалка и полудница — к проблеме персонификации времени в системе славянской мифологии» («Народ». № 35. 1997), в которой он аргументировал сходство этого персонажа с полудницей. По мнению И. Ито, полудница является олицетворением полудня, а русалка — лета. Если признать изоморфность славянских представлений о gode и сутках, то Русальня неделя совпадает с полуднем. Таким образом И. Ито объясняет, почему образы полудницы и русалки так похожи друг на друга.

Филолог К. Миура написал большую статью «Род и рожданица — языческое верование средних веков России» («Росия минва канкю» (Труды по русской народной сказке). № 47. 1996), в которой перечислил упоминания об этих божествах в средневековых текстах. К. Миура пришел к выводу, что куль Рода и куль Рожаницы сначала имели крепкие связи с землей, а потом соединились друг с другом, и на этой основе сформировался куль предков. Но так как вера в православных святых вбирала в себя языческие представления, функции Рода и Рожаницы постепенно уменьшались.

Историческим аспектам русского двоеверия посвящена книга Дз. Сираиси «Русские божества и народное верование» (1997). Она состоит из очерков об истории религии и народа (язычество и православная церковь в средневековые, эпидемия чумы и религиозные круги XIV в., суды над ведьмами XVII в., верования и старые обычаи русских крестьян XIX в.).

Еще одной чертой русской фольклористики в Японии является использование материалов из экспедиций. Конечно, раньше для иностранных исследователей было затруднительно ездить по Советскому Союзу для собирания материала, хотя С. Ватанабэ, составитель трехтомного сборника «Устное творчество русского народа» (1981), в конце 1970-х сама записывала сказки и переводила их для журнала

«Народ», который издает группа фольклористов два раза в год.

В 1982 г. И. Ито побывал в фольклорной экспедиции в Болгарии, Словакии, Югославии, а в 1986 г. вновь посетил Болгарию. Со своими студентами он несколько раз ездил в Кемеровскую обл. В 1989 г. проф. Ё. Накамура и группа сотрудников журнала «Народ» совершили поездку за фольклором в Вологду и Орел (об этой поездке см.: «Народ». № 19).

Издав книгу о легендах про озеро Светлояр и о судьбе староверов «За Святой Россией» (1990), Ё. Накамура сам посетил это озеро в 1994 г. Кроме того, он присутствовал на заседании старообрядцев, ездил в Америку, чтобы встретиться с иммигрантами-старообрядцами, и в 1997 г. опубликовал новую книгу «Сkitание Святой России», продолжение первой.

В 1995 г. вместе с русскими коллегами в фольклорной экспедиции в Архангельской обл. побывали С. Ватанабэ, К. Сайто, Ё. Куманоя. В следующем году С. Ватанабэ и Ё. Куманоя с помощью местного музея продолжили работу в том же районе, к ним присоединилась К. Цукадзаки. Участники этих поездок расшифровали и перевели былички, которые публиковали в периодике («Народ». № 32, 33, 34; «Геккан Хъякка». № 401. Март 1996). Оказалось, что Русский Север очень богат быличками, песнями и частушками. Ё. Куманоя опубликовала около 300 из записанных частушек с переводом и комментариями в работе «Современные частушки Русского Севера» (Ученые записки кафедры славяноведения Токийского гос. ун-та «Slavistika». XIII. 1996). Она также написала статью «Современная частушка и традиционный свадебный обряд на Севере» («Народ». № 19). Автор проследила продуктивность частушек и выдвинула гипотезу о том, что ряд частушек, начинающихся строкой «Не ходи, подруга, замуж...» постепенно формировался среди девушек и молодых женщин и в свое время выполнял функции протяжных песен и причитаний на свадьбе («Бюллетень Японской ассоциации русистов». № 29. 1997).

У японских исследователей русского фольклора еще совсем мало опыта в области экспедиционной работы. Для них несомненно нужна и полезна совместная работа с русскими и славянскими специалистами.

Перейдем к обзору работ последних десятилетий, посвященных ознакомлению с русской фольклористикой.

В историографию русской фольклористики самый большой вклад внес Т. Баннай. Ему принадлежат статьи «Формирование советской этнографии: вокруг Ю. Соколова в первой половине 1920-х го-

дов» (1981), «Направление и проблемы русской фольклористики в современном Советском Союзе» (1985) с большой библиографией.

В последней работе автор подробно описал положение русской фольклористики 1970—1980 гг., перечислил главные работы в этой области. Как тенденция этого периода им отмечена разнообразность теорий, увеличение интереса к изданию накопленных материалов, активные переоценки классических работ и публикация зарубежных исследований. Т. Баннай ознакомил японских фольклористов с изучением обряда и мифа в русле этнолингвистической школы, с городской этнографией, с комплексным описанием жизни крестьян. В 1995 г. Т. Баннай защитил докторскую диссертацию по историографии русской фольклористики (см.: «Живая старина». 1996. № 2).

Высокая степень знакомства с историографией русского фольклора проявилась и в его монографии «Основы русской культуры», в которой Т. Баннай исследует сказку, лубок, качели, фольклор о постуторнинах силах. Используя многочисленные источники, он никогда не забывает о существовании взглядов посредников, как исследователей, так и собирателей, и всегда задает вопрос, что такое понятие «народность».

К. Сайто известна как переводчица произведений В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (1983), «Ритуальный смех в фольклоре» (1984), «Русская сказка» (1986). В 1996 г. она сделала сообщение о возрождении журнала «Живая старина» членам ассоциации устного творчества, которые не знают русского языка («Кошо-бунгэй кэнкю (Труды по устному творчеству)». № 19. 1996). В том же журнале (1991. № 14) помещена статья К. Сайто «Русская фольклористика с точки зрения теории о сказителях», в которой коротко рассмотрены теоретически важные аспекты российских работ: от П. Н. Рыбникова, М. К. Азадовского до современных исследователей — К. В. Чистова, Т. Г. Ивановой. Что касается М. К. Азадовского, то к столетию со дня его рождения Т. Баннай написал обзор о юбилейных мероприятиях в России и изложил биографию ученого в журнале «Народ» (1990. № 12).

Изучая и применяя теорию В. Я. Проппа, Ё. Наоно написала о работах российских структуралистов. Стимулом для нее послужили исследования сказки Е. М. Мелетинского. Ё. Наоно в своих статьях «Синтагматическая структура сказки» («Народ». № 4. 1981), «Свадьба в сказке. Из статьи Е. М. Мелетинского» («Народ». № 57. 1981), «Волшебная сказка, новеллистическая сказка и анекдот по теории Мелетинского» («Народ». № 24. 1992) объясняла, как принимали и развивали модель

синтагматической структуры В. Я. Проппа в российской фольклористике на примере работ «Проблемы структурного описания волшебной сказки» (Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал), «Marriage: Its Function and Position in Folktales», «Историческая поэтика новеллы» (Е. М. Мелетинский).

В 1980-х годах при повышении интереса к семиотике в Японии интенсивно переводили работы П. Г. Богатырева. В 1981 г. И. Мацуэда и С. Накадзава перевели исследование «Функции национального костюма Моравской Словакии». В 1982 г. переводы работ «Народный театр чехов и словаков» и «Znaky divadelní» вошли в книгу Т. Кувано «Функция и структура народного театра». В том же году в лингвистическом журнале «Гэнго (Язык)» был подготовлен специальный выпуск по семиотике (вып. 11, № 4), в котором появилась публикация статьи Богатырева «Der Weihnachtbaum in der Ostslowakei. Zur Frage der strukturellen Erforschung des Funktionswandels ethnographischer Fakten» в переводе Ё. Наоно. В 1986 г. в этом же журнале напечатан перевод статьи «Desnozova Sněžurka», выполненный Н. Мидзумами и Э. Тино, а также была опубликована известная работа П. Г. Богатырева «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» в переводе Э. Тино и С. Мацуда.

В области семиотики культуры на японском языке представлены несколько работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова, переведенные С. Китаока («Мировое дерево, миф, описание истории. Избранные статьи Московско-Тартуской школы» / Под ред. С. Китаока. Токио, 1983). В 1987 г. вышел перевод Ё. Накамура «Народных русских сказок» А. Н. Афанасьева. В двухтомнике были включены 78 избранных сказок, главным образом волшебных. Он вошел в Библиотеку Иванами, имеющую старейшую традицию в Японии, и получил большую популярность. В двухтомнике помещены также перевод статьи Р. Якобсона «On Russian Fairy Tales» и биография А. Н. Афанасьева.

О былинах за эти пятнадцать лет появились две книги. Одна из них сделала «Илью Муромца» известным на всю страну, так как была написана знаменитым писателем Я. Цуцуи и проиллюстрирована тоже очень известным, даже легендарным художником О. Тэдзука («Илья Муромец». Токио, 1985). Я. Цуцуи написал текст книги на основе изданных переводов былины, а иллюстрации О. Тэдзука напоминают рисунки И. Я. Билибина. Сочетание двух видов искусства — вербального и изобразительного — оказалось замечательным. Авторов консультировал Ё. Накамура, а в конце книги помещен его комментарий к былине.

В 1992 г. Ё. Накамура издал антологию «Былина — русский героический эпос», в которую вошел 21 текст, в том числе былины киевского и новгородского циклов о Вольге и Микule, Соловьевы Будимирович и др. Для каждого текста указаны источник, информация о сказителе, год и место записи и дан короткий комментарий. Тексты переведены построчно. Хотя это научная работа, но красивый стиль японского языка и четкий комментарий привлекают к ней широкие массы читателей.

Введением в русский фольклор можно назвать сокращенный перевод «Хрестоматии по фольклору» Ф. Селиванова, изданный под редакцией Г. Канамото в 1983 г.

Сами японские слависты в своих исследованиях больше внимания уделяли особенностям жанров былины и сказки. Я. Сато в 1991 г. написал статью «Былины и сказки: разница в образах матери» (Мир русской народной сказки / Под ред. Т. Фудзинума. Изд. ун-та Васэда, 1991). В сказках мачеха обычно злая, а мать не играет большой роли в развитии сюжета. В былинах же мать — активный участник коллизии. По мнению Я. Сато, такая роль матери былинного героя восходит к материархату.

В 1992 г. Н. Мидзуками защитила в Токийском ун-те докторскую диссертацию «Птицы в былинах: попытка анализа поэтики». В первой части диссертации автор, сопоставляя мотивы основных былинных сюжетов, излагает типы их структур. Во второй части дается анализ сравнений и метафор о птицах. Н. Мидзуками утверждает, что в былинных сюжетах есть эпизоды, произошедшие из метафоры.

Ё. Куманоя (Токийский ун-т) опубликовала статью об эпическом знании и технике исполнения Петра Рябинина-Андреева, последнего сказителя из династии Рябининых. Применяя теорию Эрри и Лорда, Ё. Куманоя утверждает, что способ запоминания и пересказа былин у Петра Рябинина-Андреева существенно отличался от былинной техники его предков.

В области сказки появилась большая работа С. Ватанабэ «Сказители русских сказок» (1987), в которой приведены биографии 337 сказителей.

К. Миясако в своей работе «О составлении указателей сюжетов русской сказки» (*Slavic Studies*. Саппорто. № 39. 1992) проанализировал процесс создания указателей сказочных сюжетов в России, начиная с финской школы и указателя А. Смирнова. Автор рассказал об истории составления «Указателя сказочных сюжетов по системе А. Аарне» Н. Андреевым, о влиянии работ В. Я. Проппа, о «Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка» и об указателях сказочной прозы народов, проживавших на территории

Советского Союза. Ё. Наона в работе «Классификация сюжетов русских волшебных сказок. 1—4» (*Народ* № 13 (1986), № 15 (1987), № 16, 17 (1988) предложила новый указатель сюжетов волшебных сказок, построенный на теории В. Я. Проппа и последующих структуралистов.

В первой половине 90-х гг. вышли в свет два сборника статей японских ученых по русскому фольклору: «Иванова жизнь в старину и сегодня — мир русского народа» (1994, под ред. Ё. Накамура) и «Мир русских народных сказок» (1991, под ред. Т. Фудзинума). В первую книгу в основном вошли статьи, опубликованные в журнале «Народ», а во втором сборнике собраны исследования литературоведов из университета Васэда.

В сборнике «Иванова жизнь» статьи сгруппированы по темам: о сказках, повседневном быте, людях и вещах, растениях, фольклорных экспедициях. Особенное интересен раздел о растениях, так как обычно о соотношении растений и народных обычаях упоминают редко. Большинство статей написала К. Кобаяси, которая сообщает здесь читателям о рябине, сон-траве, папоротнике, плакуне, показывает, как народ изображал эти растения и для чего употреблял их, как они представлены в фольклоре.

Авторы стремились осветить разные аспекты народной жизни. В сборнике помещены статьи: Ё. Накамура. О пище в России; Н. Камия. Украинские костюмы; Т. Баннай. Свадьба и колдуны; А. Аоки. Толстовская коммуна «Жизнь и Труд» с ее создания до разрушения; К. Сайто. Сказители и форма сказочного повествования; С. Ватанабэ. Метод экспедиционной работы; Ё. Наона. Корни Бабы-Яги; И. Ито. «Иван-да-Мария» и др.

В сборнике «Мир русских народных сказок» факты фольклора осмысливаются в связи с внефольклорными явлениями, в частности с литературой. В него вошли статьи «Русская народная сказка и литература XVIII века» (Т. Фудзинума), ««Руслан и Людмила» и русская народная сказка» (К. Такахаси), «Значение сказок в творчестве А. С. Пушкина» (К. Касама), «М. Ю. Лермонтов и русское устное творчество» (А. Фудзии), «Сказки и Л. Н. Толстой» (А. Такаяма), «Русская народная сказка и В. Г. Короленко» (Х. Ямакава), «Русская народная сказка и советская литература» (Т. Оки), «Сказки и М. М. Пришвин» (Р. Ясуи).

«Мир русских народных сказок» был издан университетом Васэда в 1991 г., и в том же году в университете Васэда был основан научный кружок по русскому фольклору. Члены этого кружка регулярно собираются для прослушивания докладов и их обсуждения и издают ежегодный журнал «Труды по русской народной сказке» — «Росия минва кэнкю».

Н. ИГАУЭ

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ в Грязовецком районе Вологодской области

Летом 1997 г. мне удалось принять участие в экспедиции в Грязовецкий р-н Вологодской обл., которая продолжалась две недели. Экспедиция была организована научным сотрудником Института этнологии и антропологии РАН Ириной Слепцовой (Кызласовой). Материалы собирались в деревнях Вараксино, Лежа, Вожтога, Сидорово и др. у старожилов, родившихся в основном до 1927 г. Наши вопросы касались преимущественно календарных обрядов, праздников, игр молодежи и детей, а также свадьбы. Для меня это была первая этнографическая экспедиция в России.

Я собирала материалы о свадебных обрядах, в частности о роли каждого участника свадебных ритуалов. В свадьбе отражаются разные элементы жизни деревенского социума. Меня же особенно интересует положение каждого индивида и семьи в общине. Этой проблеме уделяют большое внимание японские ученые, т.к. в Японии семейные и общинные отношения оказывали (и даже сейчас оказывают) серьезное влияние на личную жизнь человека. Меня всегда интересовали особенности свадебных обрядов в русских общинах, характеризующихся совместным владением землей и ярко выраженной властью хозяина в большой семье.

Грязовецкий р-н расположен рядом с Вологодским р-ном, и сюда даже проложена железная дорога¹. По этой причине свадебные обряды, видимо, начали упрощаться довольно рано. После революции эти тенденции усилились. Поэтому настоящего знакомства с классическим вариантом северорусской свадьбы не состоялось. Но зато, надеюсь, мне удалось проследить изменение обрядов в период реорганизации крестьянских общин.

В этой статье я хотела бы показать общую современную свадебную картину в этом районе, обращая максимальное внимание на свадебные чины и роль молодежи в свадебных обрядах.

Предсвадебные обряды

Жениха или невесту выбирали различными способами: парень и девушка знакоми-

НАХО ИГАУЭ, аспирантка; Университет г. Осака

лись, например, на «посиденках» или «беседках» и давали слово друг другу вступить в брак (тогда к невесте присыпали сватов). Родители молодого человека сего согласия присыпали сватов в дом девушки, и тогда ее родители решали судьбу дочери. В некоторых случаях жених с кем-то из родственников увозил невесту с ее согласия или без него (это называлось «самокрутка»). Первые два способа (со сватовством) сохранялись долгое время. Старожилы подчеркивали, что раньше воля родителей была абсолютной и что дети должны были подчиняться ей. Но у следующего поколения, то есть у детей наших информаторов, сватовство уже не имело столь большого значения.

Когда девушка и юноша обещали друг другу вступить в брак, девушка незаметно для других давала парню в «заклад» какую-нибудь вещь (кольцо, платок и т.д.). Парень же не давал заклада. Он разговаривал с родителями, и, если они были не против, жених присыпал к невесте свата или сваху. Свадьбу играли обычно либо осенью, либо зимой — до масленицы. Вера в то, что «в мае жениться — маяться» была устойчива. Сватом (свахой) обычно выбирали красноречивых людей из числа родственников. В большинстве случаев в дом невесты приходили только сват или только сваха, иногда сват (или сваха) с женихом и его родителями. Когда они входили в дом, то произносили такой приговор: «Мы покупатели, у вас есть товар. Вот пришли к вам купить» (10). Иногда родители невесты откладывали ответ на неделю, но чаще отвечали сразу или через день-два. Если сват (сваха) получал ответ быстро, то сразу же шел к жениху, и уже в этот же день или на следующий вместе с женихом и его родителями (или только с его матерью) посещал невесту. Нередко в состав визитеров входили дяди и тети жениха. В этот день невеста давала жениху «заклад», если этого не было сделано рань-

ше. После того как обе стороны приходили к согласию на этой второй встрече, обычно невесту и жениха благословляли и «пропивали невесту». Тогда же стороны вели разговоры о деталях свадьбы. Случалось, что после достижения обоюдного согласия невесту привозили в дом жениха. Но надо сказать, что в этом районе первое знакомство и обрядовая встреча двух сторон потеряли четкие очертания.

По рассказам старожилов, которые выходили замуж до революции и непосредственно после нее, подруги невесты сидели у нее недели две и помогали ей готовить приданое. Они шили постель и вышивали полотенца, скатерти и т.д. Но позднее, начиная с 1930-х гг., подготовке приданого отводилось гораздо меньше времени.

Вот пример одной из свадеб, состоявшейся вскоре после революции. Подруги невесты собирались накануне свадьбы и причитали 2 дня: в день перед венчанием и в день венчания. В более позднее время девушки собирались только в венчальный день, перед приездом жениха. Это называлось «девишинком». Если девичник начинался накануне венчания, то жених посещал невесту с гостинцем. В середину комнаты (кухни) усаживали невесту, покрытую платком или шалью, вокруг нее садились девушки. Если невеста была сиротой, исполнялись очень грустные причитания (сейчас их уже не помнят; обряды в бане также практически забыты). Парни тоже собирались и гуляли, но специальные обряды для парней забыты. Девичники постепенно тоже сокращались, забывались причитания, и уже после войны они не устраивались (3).

Венчальный день или день бракосочетания

Венчание обычно проводилось в воскресенье, по словам некоторых, в пятницу. Жених со свадебным поездом приезжал к

невесте днем. Свадебный поезд состоял из 2-х, иногда даже 10-ти лошадей. В поезде ехали жених, дружка, сваха, сват, «большой брат», крестные родители, родные, друзья жениха и знакомые. «Большой брат» — родной брат жениха. Его роль в свадьбе была невелика. Сват (сваха) — обычно те же, что сватали молодых. Иногда старожилы путали функции свата и функции большого брата или дружки. Но никто не помнил тысяцкого и подружки (или помощника дружки)². По некоторым сведениям, вопреки традиции, отцы часто принимали участие в свадебном поезде и в венчании, а матери оставались дома. Позднее и матери начали участвовать в венчании и в застолье у жениха.

Многие старожилы в своих рассказах уделяли большое внимание дружке. Дружке и большому брату обычно повязывали полотенце через плечо или платок на шею. Полотенце и платок дарила невеста. Дружка, иногда брат жениха, держал икону, но никто не упомянул о кнуте как атрибуте дружки. В поезде первым ехал дружка, за ним брат и жених. Дружкой выбирался человек «очень боевой, активный, проворный», который знал много шуток, прибауток. Дружка «смотрел за порядком... Он должен знать, как похвалить невесту, жениха, так же, как и похаять жениха» (1). Почти все опрошенные высказывали мнение, что дружку предпочитали выбирать из родственников жениха (им мог быть, например, дядя). Но дружкой могли быть и товарищи жениха или просто односельчане, то есть те, кто отвечал вышеуказанным условиям.

Когда поезд жениха подъезжал к дому невесты, то она еще сидела среди девушек и причитала. Известно, что традиция причитать на свадьбе затухла вскоре после войны. Дружка, представитель поезда, приговором приветствовал встречавших со стороны невесты. Он использовал самые разные приговоры, но сейчас большинство из них забыто. Из приговоров нам встретились только такие: «Сваханько, сватушко! Пекли ли щи? Варили ли пироги? Варили, пекли?» Потом он просил вина: «Ехал я против солнышка. Засохло у меня всё горлышко» (ему наливают); «Я не один, у нас приехали 4 брата. Все под одной шляпою» (ему сразу наливают 4 стопки) (6).

Информаторы много рассказывали о «выкупе невесты». Этот обряд осуществлялся по дороге к церкви, на пути к дому жениха, во время застолья у жениха и на «отозминах». Девушки, юноши, дети, односельчане невесты и жениха — все требовали выкуп у жениха и дружки. В доме невесты тоже запрашивались выкупы. Когда сват подходил к невесте и говорил: «Стань-ко с лавочки и от меня прими по-



Нао Игаэ и семья Поляковых. 1997 г., д. Обухово

дарочки», — девушки не разрешали невесте вставать, держали ее и требовали выкуп. Рассказывали о выкупе и брату за место возле невесты. Юноши, иногда мужчины средних лет, приходили и тоже требовали денег или вина за невесту. В некоторых местах это носит название — «на рагоску»³. И это особенно практиковалось, когда жених выбирал невесту из другой деревни. Жених сам, как и раньше во время девичника, дарил девушкам подарки (гостинцы) или деньги. Если жених дал мало денег, девушки начинали ругать его. Говорили, что у него сани сломаны. Если давали много, девушки хвалили жениха.

Перед отъездом в церковь мать невесты иконой благославляла dochь и жениха. Места жениха и невесты в свадебном поезде были строго фиксированы. К венцу они ехали на отдельных лошадях. После венчания же направлялись к дому жениха уже вместе. Бывали случаи, когда невесту подменяли. Поэтому жениху следовало все время следить за тем, чтобы невесту не украли (1). Сундуки невесты с одеждой и матрасом (по сведениям одной из опрошенных, матрас — обязательный предмет приданого) везли в дом жениха ее отец, младшая сестра или другие родственники отдельно от поезда. Об этом говорили: «С коробками ездят» (11).

Люди часто останавливали поезд с невестой на всем пути его следования. Они клали на дорогу жердь, перебрасывали веревку или сами становились перед поездом. Дружка всем давал вина. В принципе могли преподнестровь дорогу и требовать выкуп за невесту только ее односельчане. Однако люди из других деревень тоже останавливают процессию. Старожилы считают это нарушением правил, «нахальством». Поезд часто останавливался не только по этой причине. По дороге сват «ломался» (т.е. специально вываливался из саней). «Ухаживал за ним дружка, должен сватушку поднимать. Сватушка опять вываливается, притворится пьяным» (10). А некоторые старожилы говорили, что «ломался» и дружка.

Следует сказать также немного о колдовстве. О колдунах на свадьбе мы слышали редко. Одна женщина вспомнила, что когда парень, бросивший девушку, решил жениться на другой, то члены его семьи ходили к колдунье и просили ее, чтобы она не соглашалась на просьбу его бывшей подруги испортить его (9). В другой деревне рассказали, что колдун «на свадьбе лежит на голбце. Заслонку не открыть...» (7). В целом информаторы плохо помнят магические действия, осуществляемые на свадьбе.

Среди старожилов большинство не венчалось в церкви, т.к. в 20-е—30-е гг.

церкви закрыли. Вначале регистрация брака в администрации сельсовета происходила перед венчанием. Затем она постепенно заменила венчание. И, наконец, из-за бедности и тягот жизни в период до и после войны свадеб почти не играли. Большинство жителей только расписывались. С 50-х гг. начинается возрождение свадебных обрядов, но венчаться тогда боялись.

После венчания в церкви или регистрации в загсе свадебный поезд направлялся в дом жениха. Молодых встречала мать жениха с хлебом и солью. Иногда поезд встречали выстрелом винтовки, хотя это было запрещено властями (12). Свадебное застолье у жениха называлось «красным столом». Это название очень популярно. Одна рассказчица объясняла происхождение главного стола так: «Это когда парень женился, все (его друзья). — Н.И.) приехали в красных рубашках» (7). Другой старожил называл ужин для молодых перед главным столом «черным столом» (2). Возможно, уже не было специального блюда для новобрачных. В меню «красного стола» было только одно особое кушанье — «сальники»: еда из кишок теленка с крупой. «Красный стол» вел дружка, позднее — свидетель. За столом сидели родные с обеих сторон, соседи, близайшие друзья жениха, а иногда подруги невесты. Приговор, которой требовал поцелуя молодых, только один: «Горько! Уже в 30-е гг. молодые ничего не дарили гостям, а гости преподносили им не только практичные, но и шуточные подарки. «Пеленки дарили, чтобы много детей было» (4). Во время «красного стола» «воровали» невесту. Иногда снимали у невесты туфли и просили у гостей деньги за них (8).

Один из самых устойчивых традиционных элементов свадебных обрядов в районе — «девью красота». Это маленькая елочка, которую украшали девушки лентами, бусами и т.п. Иногда на макушке ставили тряпочную куклу. Подруги приносили «девью красоту» к гостям, когда те собирались или в доме невесты, или за красным столом у жениха, или уже на второй день на «отозминах» в доме невесты. По старой традиции елку приносили в дом невесты до венчания, а в этом районе чаще всего — во время «красного стола». Но надо отметить, что так делали только тогда, когда жених и невеста жили в одной деревне (или совсем близко). Девушки приносили «девью красоту» в комнату, распевая специальную песню:

Подруга, двери отвори,
Девью красоту встречай,
Девья красота идет.
Не сама она идет,
Её подруженька несёт (7).

Девушки ставили елку в графин или на лавку. Графин стоял на тарелке, и туда гости клали деньги за «красоту». Обычно девушки пели и величальные песни (самая распространенная — «бояро», т.е. бояре) и просили деньги.

Бояро, бояро,
Куды же собираетесь-то?
Вы нарядно перешайтесь?
Далеко ли вы поедете в деревню
(название),
К нашей милой говореночке (имя)...
(5)

Собрав достаточное количество денег, девушки уносили «девью красоту». Ленты и бусы использовали на следующей свадьбе или раздавали девушкам. А елку просто выбрасывали. После того как девушки уходили, к гостям приходили мужчины (и юноши, и пожилые) из деревни жениха и «качали» молодых и всех остальных. «На скамейку сажают невесту с женихом и качают. За концы скамейки бегутся, кверху поднимаются и качают» (11).

Пока идет свадьба, все юноши и девушки из деревни жениха собирались в одной избе и гуляли. За это гулянье платил жених, который снимал избу. Сам жених с невестой туда заходил редко (13). Иногда сюда приходила и молодежь из других деревень.

Обряд увода молодых в спальню почти исчез. По воспоминаниям одной рассказчицы, они проводили первую брачную ночь в холодном помещении, в чулане (7).

Послесвадебные обряды

Почти ушел в прошлое обряд будить молодоженов на второй день. «Одеяло скидывали с молодых, чтобы не болели. Еще раньше говорили: «Я скину одеяло с себя — все болезни уйдут» (13). Иногда свекровь с кем-то или сват приходили будить молодых и проверяли честность молодой. Эту проверку помнят сравнительно хорошо, но воспринимают ее уже как шутку. Выражение, с которым обращались к жениху, почти везде одинаково: «Грязь топтал ли, лед ломал ли?» — спрашивал брат жениха или дружка. «Утром лошадей запрягали катать невесту, всю красной лентой увшиваю ее, значит, что она честная» (7). После того как молодых будили и сажали за стол, кто-то, чаще дружка, разбивал тарелку или горшок, иногда то и другое, об пол или о потолок, «чтобы сердце невесты отбить» (от ее бывшей жизни). Это объяснение очень распространено. Потом заставляли молодуху поднести пол. В это время кидали мусор, сено и мелочь. Мелочь всегда брала неве-

ста. Эти обряды практикуются и в настоящее время. Но не упоминалось о том, что невесту посыпали к колодцу. Ряженя тоже не было.

Днем или вечером на второй день молодожены и все гости по традиции ехали к теще в гости. Это называлось «отозмины». Они гуляли там и на третий день разъезжались. Так заканчивалась свадьба. Почти все помнят этот обычай. Но сейчас редко приходят в дом молодой. Свадьбу играют только в доме жениха, и родители невесты тоже сидят за столом. Кроме того, на первую масленицу после свадьбы молодожены ходили в гости к родителям невесты. Некоторые называли это посещение «на баарана». «Я вот вышла замуж. Мама делала праздник, баараном называется. Делали в «человник». Последний вечер перед пасхой» (13) Но здесь этот обряд не связан с угощением молодых баараном⁴.

Как показал материал, мне не совсем удалось получить ясную картину о свадебных чинах и ролях каждого участника, зато в собранной информации отношения между молодежью деревни и молодоженами, особенно между юношами и женихом, демонстрируются довольно ярко. Как отмечают многие ученые, наблюдается тенденция уменьшения роли обрядов и превращения их в игры. Некоторые старые обряды потеряли прежнее значение. Но требования со стороны молодежи выкупа («на рагозку», преграждение дороги, посиделки за счет жениха и т.д.) — не просто новые игры, а формальное согласие молодежи на данный брак, которое давалось таким путем и раньше. На обряды (или обрядовые игры), выражавшие согласие юношей и девушек на брак, в отличие от девичника с заметной ролью девушек в нем, не обращали большого внимания, и поэтому часто об этом нет сведений. Но сохранение специального термина «на рагозку» показывает, что раньше это явление имело важное обрядовое значение. Обряды выдачи невесты из молодежного круга и прием ее в новое окружение были включены в годовой и многолетний цикл молодежной обрядовой игровой жизни. Однако после фактического разрушения цикличности деревенской жизни эти молодежные игровые обряды редуцируются. В современной свадьбе рамки приглашенных гостей расширяются, зато функции незваных гостей очень сужены. В этих условиях значение и важность согласия на данный брак родственников (кроме родителей) и ближайших друзей уравниваются: дается совместный «зеленый свет» на рождение новой семьи. В этом можно усмотреть влияние советской се-

мейной политики на характер создания семьи и проследить, как происходила изоляция семьи от общины несмотря на колективизацию хозяйства.

Такую же тенденцию можно наблюдать и в проведении свадеб в Японии, хотя в японских свадьбах еще можно встретить элементы консервативных отношений между молодоженами и участниками свадебного процесса. Например, в последнее время часто устраивают веселый второй стол только для молодых и друзей сразу же после главного застолья, которое длится довольно торжественно всего 2—3 часа. Увеличение игровых элементов молодежи при бракосочетании напоминает нам русские свадьбы начала XX в.

Примечания

¹ Железнодорожное движение от Вологды до Ярославля было открыто в 1872 г., а от Санкт-Петербурга до Вятки в 1905 г.

² О тысячком см.: Диакторский П.А. Свадебные обряды Вологодской губернии: 1. Грязовецкий уезд // Этнографическое обозрение. 1903. Кн. 56. С. 25—32.

³ Значение слова «рагозка» не совсем ясно. В словарях можно найти три толкования: 'рогошка, ткань'; 'ссора'; 'деньги' от финского «тага» (см.: Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982. Т. 4. С. 7; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 4. С. 98—99).

⁴ В Вологодском у. молодых угощали баараном у родителей молодой на «перегостки», через неделю после свадьбы. См.: Александров В.А. Вологодская свадьба. СПб., 1863. С. 88.

Список информантов:

Обнорский с/с

1. К.Г. Большаков, 1918 г.р., род. и прож. в д. Батово.

2. Н.Н. Ермолинская, род. в 1912 г. в д. Маринцино, прож. в д. Батово.

3. Л.С. Захарова, род. в 1932 г. в д. Шипино, прож. в д. Вараксино.

4. В.П. Кузьмина, род. в 1923 г. в д. Демешково, прож. в д. Иевлево.

5. Ю.А. Морозова, 1913 г.р., род. и прож. в д. Арккатово.

Лежесский с/с

6. К.П. Поляков, род. в 1910 г. в д. Суворково, прож. в д. Обухово.

7. Н.С. Тихомирова, род. в 1917 г. в д. Куфтырево, с 1965 г. прож. на ст. Лежа.

8. А.А. Токарева, род. в 1920 г. в д. Ефаново, прож. на ст. Лежа.

Вохтожский с/с

9. Т.Г. Разина, 1910 г.р., род. и прож. в д. Бакшино.

10. М.П. Рыжова, род. в 1919 г. в д. Боково, прож. в пос. Вохтога.

Сидоровский с/с

11. В.С. Китаева, род. в 1908 г. в д. Вохтога, прож. в д. Сидорово.

12. А.П. Курдяшова, род. в 1914 г. в д. Отметниково, прож. в д. Цепёлка.

13. А.Г. Трифонова, 1908 г.р., род. и прож. в д. Бакшино.

К. ЦУКАДЗАКИ

ШУЛИКУНЫ в Архангельской области

Летом 1995 и 1996 гг. японские фольклористы совместно с российскими коллегами участвовали в фольклорной экспедиции в Верхнетоемский р-н Архангельской обл., где были собраны песни, частушки, былички, сказки, гадания, танцы и т.д., сделаны записи на магнитофон и съемки видеокамерой. В Архангельских экспедициях автора данной статьи особенно интересовали материалы о шуликунах.

Н.И. Толстой писал, что среди славянских мифологических персонажей существуют демоны, закрепленные локально, и «демоны сезонные, связанные с годовым, календарным циклом и появляющиеся лишь в определенное время», например русалки, шуликуны и т.д.¹ На Русском Севере часто рассказывают о шуликуне, которого называют также шулигин, шеликан, шалыкан, шолыган, шилихан, шулукан, шулихан, шуликан, шилкун, шуликон, шаликун, шелюкин, селикан, сюлькун, сюлюкун. Этимология слова неясна.

На шуликунов впервые обратил внимание еще М.В. Ломоносов. Для него, выходца из Архангельска, шулиун был привычным персонажем и поэтому казался типично славянским демоном, как леший, водяной, домовой. Однако позже происхождение шуликуна и его имени стало предметом особого рассмотрения². Например в 70—80-х гг. XIX в. А. Павловский и А.П. Щапов считали, что он является компонентом якутской мифологии, который был заимствован русским населением Сибири. Напротив, в конце XIX в. В.Л. Серошевский и Г.С. Виноградов указали возможность обратной ситуации — влияния в этом случае русских на якутов. Д.К. Зеленин, посвятивший шуликунам обстоятельную работу, писал: «Очень близкий к шуликуну демон "вожо" волжских финнов и чувашей почти не оставляет сомнения в том, что волжским булгарам был известен соответствующий мифологический образ. Из турецких языков наше загадочное слово "шулиун" легко объяснимо. В османском, джагатайском, барабинском и казак-киргизском языках известно слово sülük в значении пиявка. Предполагаемое турецкое sülük-kän означало бы хан пиявок, что вполне приличествует мелким водяным духам, детишкам

КЁКО ЦУКАДЗАКИ, аспирантка; Университет Васэда (Токио)

водяного хозяина»³. Во второй половине XX в. Р.Г. Ахметьянов предложил возможность заимствования слова «шуликун» из якутского и из коми языка одновременно, О.А. Черепанова — из эвенкийского языка. По самому последнему мнению Н.И. Толстого, слово шуликун состоит из двух частей — праслав. *sij* ('левый' 'плохой', 'нечистый', 'неправый', 'негодный') и суффикса *ун*, означающего действующее лицо⁴. На одной из недавних конференций Л.Н. Виноградова отметила аналогию между шуликуном и южнославянским краконджолом⁵.

По нашим экспедиционным материалам видно, что у шуликунов, которые широко представлены на севере России и в Сибири, самой интересной и важной чертой является их пространственно-временная характеристика. «Раньше, вот, до крещения было, святые вечера, так шулигии и ездят. А в Крещенья, как воду крестят, так все шулигины уехали под лёд» (А.А. Алфёрова, 1915 г.р.); «Шулигины бегали до Крещенья. Шулигины до Крещенья только являлись, пробегали. А потом уже всё» (А.А. Рычкова, 1925 г.р.); «Только слышала, что они [шулигины] были около реки, из воды выползали. Говорили, что шулигины уходят в прорубь, что они ночью 19 января прыгали в воду <...> Все стараются до 19 января постоянно брать воду из проруби, а после того, как шулигины прыгнут в воду, считалось, что вода стала плохой и ее нельзя использовать» (З.Д. Чучуева, 1925 г.р.); «Шулигины выходят из проруби на Игнатьев день, а в Крещенье уходят обратно. Игнатьев день был за 5 дней до Рождества» (А.А. Воробьева, 1909 г.р.); «Как-то говорили, что всех шулигинах утопили, а один остался, не успел прыгнуть в воду, и будто бы он целый год жил в хлеву у одной бабушки. В хлеву он жил вместе с овцами, она его кормила и поила. А на следующий год, когда подошло Крещенье, так он первый в воду прыгнул, чтобы еще на год не оставаться» (А.В. Попова, 1924 г.р.).

Аналогичные сведения зафиксированы и в опубликованных источниках: «В Крещенье они [шулигины] выходят из прорубей, из так называемой Иордани (где совершается водосвятие через погружение в прорубь церковного креста)»⁶; «Местный автор М. Спасский писал в 1850-м году о вятских крестьянках <...> Перед Крещеньем шуликуны выбираются из воды и селятся в безопасных местах»⁷.

Таким образом, шуликуны живут на суще только в течение определенного периода, главным образом на святки, а на Крещенье уходят в воду.

Что касается внешности шуликунов, то их часто изображают как остроголовых

существ, «в железной шапке штыком»⁸, в остроконечных шапках (олонец., перм.). В Олонецком kraе шуликунами называли также людей, имевших вытянутую голову⁹.

Как известно, кроме шуликунов острую голову, по народным представлениям, имеют черт, леший и водяной. Следовательно, можно сказать, что такой внешний вид характерен не только для шуликунов, но и для славянских демонов вообще.

Несмотря на демонический облик, шуликуны вредят людям довольно редко. На святки они обычно только «бегают» и «гуляют». С исчезновением верования или со слиянием шуликунов с образом Деда Мороза они приобрели функции «пугать детей» и «приносить детям подарки», которые на первый взгляд противоречат друг другу. Эти функции для шуликунов поздние, что подтверждается тем фактом, что их можно встретить только в новых материалах: «Говорю родителям: "Я пойду побегаю", — а мне мать говорит: "Никогда не ходи, там шулигины". Шулигины бегали с Рождества до Крещенья в самые лютые морозы (у нас бывает до 35—40 градусов мороза). Чтобы дети не бегали, не замерзли, их пугали, что их схватят шулигины» (В.К. Филиппов, 1925 г.р.); «Когда мы были маленькими, нас тоже шулигиными пугали, будто в Рождество они выползали из воды и шатались по улицам» (В.А. Егулемов, 1908 г.р.); «Там же [в Сибири] взрослые пугали детей: "Не ходи в лес — шуликун пынает"»¹⁰; «С Рождества до Крещенья бегали шулигины. У всех ребят на улицах были повешены мешочки, кулечки. Родители в них сами чего-то клади, а детям говорили, что это положили шулигины» (З.Д. Чучуева); «Шулигины в этот день [Игнатьев день] выходили и приносили много подарков. Мы вешали мешочки на ворота, чтобы в них шулигины подарки клади» (А.А. Воробьева); «Что такое шулигины, я не знаю. Но у нас всегда маленьким детям говорили, чтобы они кошельки, сумочки вешали на ворота, потому что шулигины будут им класть деньги или подарки. Но подарки клади родители, бабушки или дедушки: пряники, конфеты. А иногда клади картофелину или луковицу. Тогда детям говорили, что у шулигинах больше нет подарков, что подарки все кончились» (А.В. Попова).

Шуликун является не только фантастическим персонажем. Например, ряженых, гуляющих на святки, издавна тоже называли «шуликунами»¹⁰: «Когда подрос, я сам бегал шулигинах. У нас их еще называли "наряженными", "ряжеными". Надо было замаскировать свое тело и лицо, одевать любую самую плохую и не-

лепую одежду: одевали тулуp наизнанку, шкуру какую-нибудь, маски, рваньё, а потом изображали чертей. Собирались нас человек 6—7, может и больше, приходили на Рождество в любой дом. Обычно ходили вечером с 6 на 7 января. Двери уже все закрывали, зимой ложились спать рано. В Тайме уже провели электричество, а в моей деревне света еще не было, сидели с керосиновыми лампами. Вот мы и ходили по всей деревне, по всем домам, подходили к дому, стучались, нам открывали. Раньше в деревне можно было в любое время постучаться в дом, и тебя всегда впускали, не боялись. Но все уже знали, что если стучатся на Рождество, значит идут шулигины. Когда хозяева открывали и впускали в дом шулигинах, они должны были сплясать или сыграть на гармошке. Когда хозяева отплясали, они подают всем угощение. Но шулигины должны были одеваться так, чтобы их никто не узнал. Если наряженого узнают, хозяева называют его и зовут к столу, а не знают, то просто приглашают за стол. Специально масок никто не снимал, только, если кого-то узнавали хозяева. В каждый дом в деревне ходили мы до 2—3 часов ночи» (В.К. Филиппов).

В.Я. Пропп рассматривал «лес» в сказках как пространство инициации, т.е. как антимир¹¹. Но в несказочной прозе, в быличках или календарных обрядах как антимир чаще выступает «подводное пространство». Люди там не живут и не бывают, а значит «подводное пространство» является совершенным антимиром мифологических существ — русалок, водяных и шуликунов. Пространство «лес» является антимиром, где живут лешие, и в то же время границей между миром и антимиром, на которой людям можно встречаться с мифологическими существами. Поэтому, можно сказать, пространство «лес» безопаснее, чем «подводное пространство». В экспедициях в Архангельской обл. нами записано много рассказов на сюжет «человека или коров унес леший в лес». То человек (корова) вернулся домой, то — не вернулся. Сказитель допускает возможность их возвращения. В быличках же, записанных в XIX в. и в начале XX в., леший-шутник и совсем редко вредит людям.

«Подводное пространство» в быличках — совершенный антимир, в который никто из живых не может войти. Это особенно четко видно по таким мотивам быличек, как «русалка (водяной) топит людей», «русалки-утопленницы» и т.д., где «подводное пространство» очевидно связывается с понятиями «смерти» и «мира мертвых»; оттуда люди не возвращаются.

Между тем, именно из воды появляют-

ся сезонные демоны, связанные с годовым календарным циклом, к которым принадлежат не только шуликуны, но и русалки.

К сезонным мифологическим персонажам можно отнести и полудницу, которая появляется летом на поле ровно в полдень. Полудница — и локальный, и сезонный демон. Однако ее имя мотивировано темпоральной характеристикой, а у локальных демонов, например леших, домовых, имя указывает на их место пребывания. Полудница появляется в поле, а это пространство во многих русских календарных обрядах, в частности при уничтожении (похоронах) различных чучел (кукол)¹¹, тоже связывается с понятием «смерти». Такую связь с понятием «смерти» невозможно заметить у локальных демонов. Мы надеемся в дальнейшем провести подробный анализ установленных закономерностей в русских народных представлениях о сезонных мифологических персонажах с привлечением фольклорных материалов других славянских народов.

Примечания

¹ Толстой Н.И. Каков облик дьявольский? // Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 250—269.

² См. об этом: Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии. З. Откуда название шуликун? // Восточные славяне: Языки, история, культура. М., 1985. С. 278—286.

³ Зеленин Д.К. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Lud Słowiński. Kraków, 1930. T. 1. Z. 2. Dz. B. S. 237.

⁴ Толстой Н.И. Заметки по славянской демонологии... С. 277.

⁵ Виноградова Л.Н. Шуликуны и другие сезонные духи севернорусской демонологии. Доклад на международной научной конференции, посвященной 75-летию Н.И. Толстого (12—15 мая 1998 г., Москва, Институт славяноведения РАН).

⁶ Зензинов В.М. Русское Устье Якутской области // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 1913. № 1—2. С. 199.

⁷ Зеленин Д.К. Загадочные водяные демоны... С. 223.

⁸ Богатырев П.Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916 (1918). № 3—4. С. 48.

⁹ Зеленин Д.К. Загадочные водяные демоны... С. 236.

¹⁰ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 381.

¹¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 52—165.

¹² См. об этом: Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX в. М., 1979; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

Н.А. НЕВСКИЙ

РУССКИЕ ЧАСТУШКИ

Данная публикация — перевод на русский язык статьи Николая Александровича Невского (1892—1937), выдающегося востоковеда, исследователя айнского и японского фольклора. Статья была написана в Японии в 1920 г. на японском языке и напечатана в журнале «Арааги» (т. 13, вып. 10). Оригинального русского текста не существует. Авторское заглавие статьи — «Русские крестьянские песни» (Росия-но хакусё-ута). Статья является первым упоминанием в Японии о русских частушках. Она представляет интерес и тем, что знакомит читателей с довольно ранними записями частушек, к тому же из не существующей больше (затопленной) деревни. В оригинальном японском тексте частушки были приведены в японском переводе. Русские тексты частушек были восстановлены отчасти по вариантам из печатных источников, отчасти даны в переводе.

В 1911 г. я, будучи студентом Петроградского университета, провел летние каникулы как домашний учитель в доме богатого крестьянина в селе Копорье¹, в Моложском уезде Ярославской губернии. Во время пребывания в селе я слышал много частушек. Я от случая к случаю записывал частушки, текстов которых собралось около полутора сотен. Но, к сожалению, я оставил тетрадь с этими записями в России. Как вам известно, у нас в России теперь такая напряженная ситуация, что пока получить ее оттуда невозможно.

Вот почему я, хотя и обещал в январе позапрошлого года написать кое-что для журнала «Арааги»², оставил это обещание неисполненным. Но когда я недавно заехал из Осаки в Токио, господин Орикути³ и другие мои друзья стали настаивать, чтобы я исполнил данное обещание и обязательно написал статью, и поэтому я решил познакомить японских читателей только с теми частушками, которые точно помню.

Термин «частушка» происходит оттого, что ее поют быстрым (частым) темпом. Частушки напоминают старый японский песенный жанр «Хая-ута» (буквально: «быстрая песня»)⁴. Интересно то, что и частушки, и «хая-ута» импровизируют, хотя, по-видимому, есть и разница между этими жанрами.

Частушка — не очень старый жанр русского фольклора. Считается, что частушки возникли с тех пор, как крестьяне началиходить на заработки из деревень в города.

Частушки поют в субботу вечером деревенские парни и девушки. В теплое время года парни собираются на открытом воздухе и играют на гармошке и балалайке. Они идут вдоль улицы, и из домов выходят их знакомые и примыкают к ним. Народу становится все больше и больше. Затем где-нибудь перед домом устраивается гулянье, и парни и девушки вместе танцуют.

Зимой собираются на «беседах» в большом доме по очереди. Здесь поют, играют на музыкальных инструментах и танцуют. Если даже парень пошутит с чьей-то дочерью и поцелует на глазах ее родителей, они спокойно смотрят на это.

Однажды под моим окном несколько деревенских девушек пели частушки о

«школьном учителе», выманивая меня, и я сразу составил им компанию. До сих пор не могу забыть, как весело мы с ними пели и гуляли лунной ночью по деревенским улочкам в легком тумане.

Не туман ложится на землю,
Не студена роса,
Со любови помутились
Мои ясные глаза.

Отрицательный параллелизм является характерной стилистической чертой русского песенного фольклора. Подобные выражения встречаются и в японских традиционных стихотворениях: «кири но гото (подобно туману)», «са-гири насу (легким туманом)», «тацу кири но (как стоит туман)» и т.д. Слова «студена роса» означают не реальную росу, а служат намеком, что в глазах от любовной задумчивости свет погас, поэтому их можно переводить по смыслу как «слеза».

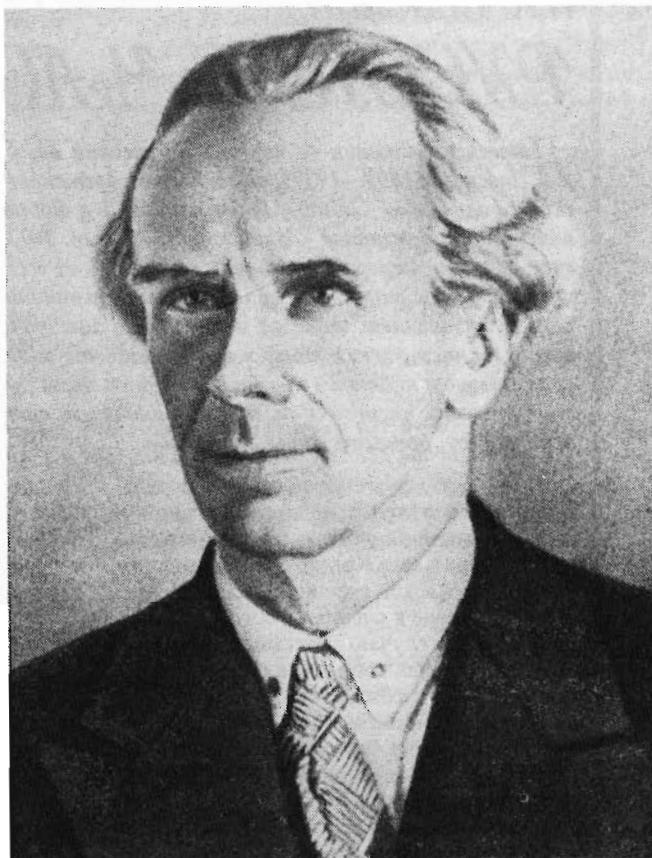
Ночки темные, осенни.
Проливные дожди лют.
Черные печальны глазки
Мне спокою не дают.

Смысль песни сводится к тому, что с тех пор как исполнитель влюбился в эти черные глазки, он стал задумчив: эти глаза ему не дают покоя и вызывают печаль. Если у любимой исполнителя карие глаза, то он меняет слова на «карие печальны глазки». А иногда поют не «печальны», а «веселы», применительно к слушаю.

Ягодиночка на льдиночке,
Кричит: ах, я тону.
Перекинь, мила, тесиночку,
К тебе перебегу.

«Льдиночка» является уменьшительной формой слова «льдина». Уменьшительную форму используют, когда хотят выразить эмоциональное отношение к предмету: «милый, родной» или «красивый». Поэтому не всегда «льдиночка» означает «маленькую льдину». Если поют о «ягодиночке», то также надо выражаться и о льдине. Весной лед на реке тает и трескается, вниз плывут огромные льдины. Подхваченные течением льдины нагромождаются друг на друга, и это захватывающее зрелище. О ледоходе

Замечательный отечественный востоковед, филолог, фольклорист и этнограф, Николай Александрович Невский, был одним из самых ярких представителей гуманитарной науки XX века. Он — автор блестящих работ о литературе и культуре Японии, собиратель и исследователь фольклора айнов (оставивший едва ли не лучшее его описание), жителей Рюкюского архипелага (остров Мияко),aborигенов Тайваня (племя цоу), основоположник изучения языка и богатейших письменных памятников тангутов — древнего центральноазиатского народа, чье государство в XIII в. было уничтожено Чингис-ханом (см.: Громковская Л.Л., Кычанов Е.А. Николай Александрович Невский. М., 1978). В 1937 г. в возрасте сорока пяти лет он, всемирно известный учёный, профессор Ленинградско-



го университета и старший специалист Института востоковедения АН СССР, был арестован и 24 ноября вместе с женой-японкой расстрелян в застенках НКВД.

В 1915—1929 гг. Н.А. Невский жил и работал в Японии. Именно к этому периоду относится его статья о русской частушке, любезно предоставленная нам для публикации проф. Ичиро Ито. Н.А. Невский, безусловно владевший японским языком и знавший японскую культуру, так сказать, изнутри, строит свое изложение в расчете на японского читателя, описывая основные черты и особенности данного жанра как бы «с японской точки зрения». Таким образом, перед нами специфический пример «культурно-диалогических» отношений, о которых так много говорится последнее время.

говорят «река сдвинулась» и выходят посмотреть на него. Случается, что лед движется в тот момент, когда по нему переходят реку. В этой частушке поется о такой ситуации. Парень требует от девушки, оказавшейся на льдине, невыполнимое и этим насмехается над нею. А возможно, парень действительно хочет, чтобы был мост и он мог перебраться к девушке.

Ты, душистая герань,
На окошке не сохни.
Если ты-то мне засохнешь,
Я тебя полью.
Если миленький женится,
Я зато умру.

Обычно русское слово «герань» соответствует английскому *geranium*. Есть другой вид растения того же названия, но я не видел, как оно цветет. У герани очень пахучие листья. Этот цветок в горшках обычно стоит на окнах крестьянских домов. В этой частушке, обращаясь к герани, исполнительница выражает свое чувство: если даже засохнет герань, она может воскреснуть поливкой, а если я потеряю возлюбленного, то не смогу больше жить.

Я в училище ходила,
Буки-веди поняла.
Я учителя любила,
Три колечка отдала.

Слово «буки-веди» означает русский алфавит и соответствует слову «азбука».

«Буки-веди» состоит из названий букв «б» и «в», а «азбука» — «а» и «б». Интересно, что и в японском языке есть такое же выражение: «кои-но-ироха» (азбука любви)⁵ или «кои-но-тэнрай» (учение любви). Выражение «три колечка» намекает на то, что героиня в знак любви дала не только одно кольцо, но еще и другое, и третье — так она сгорает от любви. Конечно, она не получила ответа и, по-видимому, захотела узнать его отношение.

Грубый стиль выражения является характерной чертой деревенских песен.

Погаси-ка эту лампочку
Хоть на минуточку.
Парня у моей милашки
Пистолетом я убью.

Во время собраний молодежи иногда бывает, что влюбленная пара распадается. В такой ситуации парень и поет эту частушку с угрозой в адрес своей любимой и ухаживающего за ней, чтоб они слышали. Хотя песня так безвкусна и сумасбродна, что даже стыдно, она все-таки серьезна и интересна.

Девушки в селе Копорье
Очень любят денежки.
Сядь на мой ..., подожди,
Пока вычеканю пятак.

Эта песня так непристойна, что я даже краснею. Но я счел необходимым привести ее, так как здесь хорошо выражено глубокое чувство деревенского парня. По-види-

мому, эту песню сочинили парни из чужих деревень назло девушкам из Копорья. Потом ее начали петь и местные парни. Когда в деревне поют эту частушку, девушки непременно делают неприятное лицо. Именно ради этой забавы и исполняется частушка. Смыл песни сводится к следующему: если ты будешь послушна мне, я сейчас дам тебе денег, которые ты любишь.

Примечания

¹ В 40-х гг. ХХ в. после заполнения Рыбинского водохранилища территория села была затоплена, а жители переселены.

² «Арараги» (с 1908) — ведущий журнал японских «танка», где печатались произведения таких поэтов, как Сатио Ито, Акахико Симаги, Мокити Сайто и др. Выдвинул лозунг: реализм по образцу «Манъёсю», антологии стихотворений VIII в.

³ Синобу Орикути (1887—1953) — известный японский исследователь древнеяпонской литературы, этнограф и поэт. Занимался проблемами происхождения литературы и театрального искусства.

⁴ «Хая-ута» — длинная комическая песня-диалог, которую поют быстрым темпом; один из составных песенных жанров «кагура», синтоистского театрального искусства.

⁵ «Ироха» — японский стихотворный алфавит; И-РО-ХА — первые три буквы этого алфавита.

Перевод с японского, предисловие и примечания И. ИТО; профессор Университета Васэда (Токио)

Т.Г. ИВАНОВА

«СКАЗКА О РЫБАКЕ И РЫБКЕ» А.С. Пушкина в лубочной книжке

Пушкинская «Сказка о рыбаке и рыбке» в ряду других литературных произведений сказочного жанра имеет особую судьбу. Большинство исследователей сходится на том, что в устном репертуаре русского народа данный сюжет в версии о золотой рыбке, до того момента как фольклоризировалась сказка А.С. Пушкина, отсутствовал. Народная традиция XIX в. знала версии с чудесным деревом, птичкой и другими персонажами, аналогичными по своей функции золотой рыбке. В записях же XIX в. данные версии были почти полностью вытеснены пушкинской редакцией сказки. Как доказано, сам поэт в своей литературной сказке, ставшей поистине народной, во многом опирался на немецкий вариант из сборника братьев Гримм, известного ему по французскому изданию¹.

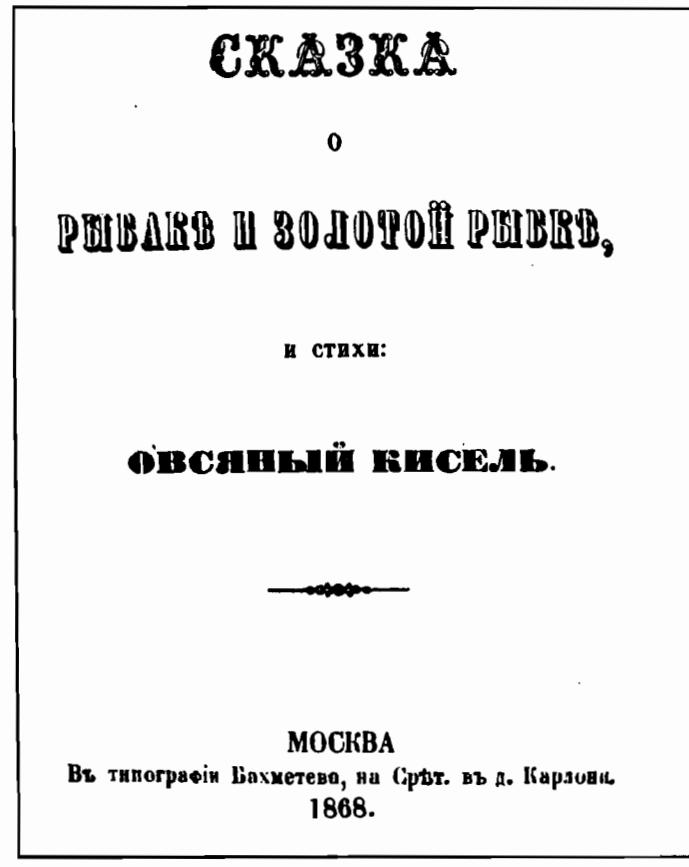
Попытаемся же детально проследить пути и механизмы, какими пушкинская сказка входила в народную традицию. «Сказка о рыбаке и рыбке», написанная в Болдине в 1833 г., впервые увидела свет через два года в журнале «Библиотека для чтения». В том же 1835 г. сказка была включена в «Стихотворения» А.С. Пушкина (СПб., 1835. Ч. 4). Это произведение в течение последующих двух десятков лет перепечатывалось в собраниях сочинений поэта, но все эти издания не могли оказывать влияние на устно-поэтический репертуар русского народа, так как были недоступны крестьянской среде. Библиографические указатели и генеральный каталог Российской национальной библиотеки (С.-Петербург) свидетельствуют, что до 1858 г. не было ни одного дешевого издания сказок А.С. Пушкина, предназначенного для народа. Первое известное нам издание такого рода было выпущено издательством М.О. Вольфа: *Пушкин А.С. Сказка о рыбаке и рыбке. СПб., 1858.*

В первой половине XIX в. рынок книг для народа удовлетворялся исключительно так называемыми лубочными издательями, большинство из которых развернуло свою деятельность в Москве. Все они были малограмотны, в издательском деле никогда не ставили себе просветительских целей и на протяжении десятков лет регулярно перепечатывали около сотни одних и тех же книжек. Помимо житий святых, здесь были неизменные Бовакорлевич, Еруслан Лазаревич, Францылы Венцыан, многочисленные песенники, сонники и т.д. С 1830-х гг. репертуар лубочной книги начинает расширяться. Следуя вкусам своих читателей, издатели с Никольской улицы публикуют многочисленные повести о разбойниках и их кровавых преступлениях, об исторических лицах (Ермак, Иван Сусанин) или каких-либо страшных, таинственных событиях, о колдунах или ведьмах и т.д. Вокруг лубочных издателей складывается свой круг писателей, некоторые из которых завоевали даже определенную славу. Эти писатели представляли из себя довольно своеобразный тип: бывшие студенты, бывшие офицеры — спившиеся люди, опустившиеся на дно жизни². Они, как и их издатели, также не обременяли себя мыслями о просвещении народа. Произведения высокой русской литературы — А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, М.Ю. Лермонтова и др. — оказывались вне сферы внимания лубочных издателей.

Положение на книжном рынке существенно начинает меняться с конца 1850-х гг. — с начала реформ Александра II. Русская интеллигенция, осознав свой долг перед народом, обратилась к печатанию доброточных дешевых книг. Одним из издателей, сыгравших большую роль в популяризации творчества А.С.

Пушкина, стал известный в книжном мире предприниматель Я.А. Исаков³. В конце 1850-х гг. он приобрел права на издание сочинений А.С. Пушкина и опубликовал в 1859—1860 гг. шеститомное собрание сочинений поэта (под редакцией Г.Н. Геннади). Именно это издание и легло в основу целой серии дешевых книжек, изданных Я.А. Исаковым. Самое раннее из известных нам исаковских изданий «Сказки о рыбаке и рыбке» относится к 1864 г. Однако это уже третье издание. Первое, вероятно, вышло в свет в конце 1850-х — начале 1860-х гг. Я.А. Исаков издавал эту сказку также в 1865, 1868, 1869, 1872, 1873, 1877 и 1879 гг. Это вполне доброкачественные книги, строго следящие пушкинскому тексту, каковым он был представлен в редакции Г.Н. Геннади. Единственное редакторское изменение состоит в малозначимом изменении заглавия — «Народная сказка о рыбаке и рыбке. Сочинение А.С. Пушкина».

Исаковские издания обратили внимание лубочных издателей на целый ряд произведений А.С. Пушкина. Сказки поэта, естественно, должны были быть оценены ими как «ходовой товар». Однако на пути лубочных издателей встали законы об авторском праве. Без разрешения Исакова, которому в то время принадлежали права на издание сочинений А.С. Пушкина, лубочные издатели не могли выпускать свои тиражи. Но Никольская улица выработала собственные приемы, чтобы обходить закон. Здесь процветала практика переделок популярных произведений. В процессе лубочных переделок оказалась втянутой и пушкинская «Сказка о рыбаке и рыбке». Попав в сферу внимания



ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ИВАНОВА, доктор филол. наук; Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

«Сказка о рыбаке и золотой рыбке». Титульный лист лубочной книжки. Москва, 1868

ния лубочных издателей, это произведение начинает существовать уже не по канонам высокой литературы, а по законам Никольской улицы. «Сказка о рыбаке и рыбке» изменяется, переделывается, трансформируется под пером неизвестных лубочных писателей и издателей. Самый примитивный способ переделки — изменение заглавия и публикация сказки без имени А.С. Пушкина. Нам известно одно издание такого рода — «Рыбак и золотая рыбка: Сказка» (Одесса: Изд. Ф.Ф. Федорова, 1889). Здесь представлен пушкинский текст без всяких сознательных изменений. Вероятно, это не единственное издание подобного рода.

Дальнейший шаг в трансформации пушкинского текста — превращение стихотворной сказки в прозаическое произведение. Самый простой вариант представляет анонимное издание «Сказка о рыбаке и золотой рыбке, и стихи: Овсяный кисель» (М.: Тип. Бахметева, 1868). Пушкинский сюжет здесь начинается следующим образом: «В некотором царстве, не в нашем государстве, жил старик со своей старухою, у самого синего моря. Они жили в ветхой землянке, заросшей мхом, ровно тридцать три года. Старик ловил неводом рыбу, а старуха занималась хозяйством и разными деревенскими рукоделиями». Как видим, в первом абзаце лубочный писатель еще старается спрятать текст первоисточника за собственными лексико-грамматическими конструкциями. Далее же он, уже не стесняясь, следует почти слово в слово за оригиналом: «Вот в одно время старик закинул невод в море, вытащил его с одной тиной, он в другой раз закинувши невод, вытащил его с травой морской, в третий раз закинувши невод, он вытащил его с золотой рыбкой».

Более сложный вариант лубочной переделки представляет книжка «Сказка о золотой рыбке» (М.: Изд. А.И. Манухина, 1874). Повествование в этой книге начинается с пространного описания Дона, явно навеянного пейзажами Н.В. Гоголя: «Широкой лентой вьется по лицу земли многоструйный Дон и, подойдя к морю, тихо вливается в него. Пустыни была местность при устье его, когда начинается наш рассказ: на плоских берегах, поросших камышом, не видно было ни одного селения, ни одного городка и только кой-где виднелись небольшие хижины бедных рыбаков, разбросанные по песчаной косе, которая входила в синее море». Образы главных героев в этой лубочной сказке раскрываются в основном в пушкинском русле. Старуха сварлива, жадна и тщеславна. Узнав о золотой рыбке, она требует новое корыто и новый сарафан, затем избу, дворянство, царствование и, наконец, желает владеть морем, чтобы рыбка служила ей на послыхах. Старик добр и простодушен, но полностью покорен своей жене. Образ же золотой рыбки под пером лубочного писателя формируется по-новому. Рыбка оказывается одной из дочерей морского царя, причем в этом персонаже явно прослеживаются следы популярных представлений об античных сиренах: они поют песни, которые заманивают мореплавателей в морские пучины. Морская царевна, желая увидеть дневной свет, нарушает запрет своего отца: она, не удовлетворенная жизнью в море, подымается слишком высоко на поверхность моря и попадает в сети старика.

Морской царь, персонаж неизвестный пушкинской версии сюжета, в манухинской сказке играет важную роль: этот герой наделяется автором морализаторской функцией. Весьма выразительно в этом смысле наставление, которое морской царь дает своей дочери — золотой рыбке: «Милая дочь, раз ты была неосторожна и попалась в сети человека, а он ничем не бывает довolen. Одна удача манит его к другой, одно желание рождает в нем другое, и он не успокоится до тех пор, пока не настанет предел его жизни, или не получит в жизни такой урок, который сразу уничтожит все его мечты и поставит в прежнее состояние». Появляются в повествовании и водяные духи (водяники), являющиеся непосредственными исполнителями желаний старухи. Обращает на себя внимание, что здесь лубочный автор не выдерживает поэтики чудесной сказки и придает повествованию

«реалистические» черты. Так, чтобы снабдить старуху новым корытом и сарафаном, водяники просто-напросто крадут эти предметы на одном из крестьянских дворов.

Как видим, неизвестный лубочный писатель очень далеко отступает от пушкинского текста. Тем не менее пушкинская основа просвечивает сквозь весь текст этого произведения. Уже с самых первых страниц лубочной книжки начинают звучать пушкинские слова: «дурачина», «старче, отпусти меня ... в синее море», «не печалься, старик, ступай с богом» и т.д. К концу же сказки автор, уже не стесняясь, вводит в свой текст целые куски пушкинской сказки. Так, стихами поэта описано одевание старухи-дворянки; полностью из пушкинской сказки берутся реплики народа, насмехающегося над стариком, которого выгоняет стражи из царских палат.

Еще один путь лубочных трансформаций «Сказки о рыбаке и рыбке» — стихотворная переделка. Исследователям известно одно издание подобного рода — «Сказка о старике-рыбаке, его старухе злой бабе-карге и о рыбке золотой царевне морской» (М.: Изд. Ф.В. Морозова, 1885). Все повествование разделено на 8 глав и в основном следует пушкинскому сюжету, образы героев также рисуются в соответствии с оригиналом, однако сам текст пересказан другими стихами:

Что на том ли было море,
Синем море-океане,
Жил старик с своей старухой, —
Злой каргой сварливой бабой.
Старик тем лишь и кормился,
Что ловил сетями рыбу;
А старуха пряла пряжу,
Да весь день бранила мужа.

Пушкинская основа в морозовской книжке лежит на поверхности, однако на этой стихотворной переделке сказалось и непосредственное влияние манухинской прозаической версии, о которой мы говорили выше. Из шестой главы книжки Ф.В. Морозова читатель узнает, что золотая рыбка, пойманная стариком, оказывается не просто чудесной рыбкой, а морской царевной, которая, узнав о бедности старика, решила нарочно попасться ему в сети, чтобы исполнять все его просьбы. В прозаическом издании Манухина очень подробно рассказывается, как старуха, получив от рыбки новую избу со всем хозяйством, заставляет старика доить корову, приказывает ему рубить дрова, печь пироги, а сама ложится отдыхать. Старику же оставляет на обед лишь немного молока на дне кувшина. Ту же картину рисует и морозовский автор.

В 1880-е гг. на массовом книжном рынке для народа наступает новая эпоха. В это время здесь уже довольно прочно закрепился интеллигентный издатель (Ф. Павленков, издательство «Посредник» и др.). М.Н. Куфаев в своей «Истории русской книги» приводит таблицу, которая наглядно показывает, как постепенно в 1890-е гг. дешевая книга интеллигентных издателей начинает в книжной продукции превалировать над лубочной книжкой и по количеству названий, и по числу отпечатанных экземпляров⁴. Большую роль во вхождении пушкинских произведений в народное чтение сыграл 1887 год. В этом году (пятидесятилетие со дня гибели поэта) пушкинские сочинения стали доступны всем издателям. Если до 1887 г. по имеющимся у нас данным было отпечатано всего 22 отдельных издания «Сказки о рыбаке и рыбке» (это книги петербургских издательств Я.А. Исакова и товарищества «Общественная польза», московских издательств братьев Силаевых и Ф.И. Анского и некоторых других), то с 1887 по 1917 г. подобных изданий было уже 56. И именно после 1887 г. к ряду образованных деятелей книжного дела присоединяются лубочные издатели: наследница П.Н. Шарапова О.В. Лузина, Е. Коновалова, И.Д. Сытин и др. С 1887 г. необходимость в переделке пушкинских текстов для лубочных издателей отпала.

СКАЗКА

О РЫБОКЪ И ЗОЛАТОЙ РЫБКЪ.

—

**Въ нѣкоторомъ царствѣ, не въ на-
шемъ государствѣ, жилъ старикъ со
свою старухою, у самаго синаго моря.
Они жили въ ветхой землянкѣ, зарос-
шей ихомъ, ровно тридцать три года.
Старикъ ловилъ неводомъ рыбу, а ста-
руха занималась хозяйствомъ и раз-
ными деревенскими рукодѣліями.**

Вотъ въ одно время старикъ зви-

1

«Сказка о рыбаке и золотой рыбке». Первая страница из лубочного издания 1868 г.

Помимо дешевых изданий для народа и лубочных книг, сюжет «Сказки о рыбаке и рыбке» входил в устный фольклорный репертуар и посредством народных картинок. С. Клепиков называет 12 различных серий лубочных картинок на сюжет о золотой рыбке⁵. Число 12 свидетельствует о популярности сказки среди поставщиков лубочных картинок. Для сравнения укажем, что по «Сказке о царе Салтане» тот же С. Клепиков приводит только 3 издания; по «Сказке о попе и о работнике его Балде» — 5 изданий; по «Сказке о мертвом царевне и о семи богатырях» — 1 издание.

Первая народная картинка по пушкинской сказке о золотой рыбке была выпущена в 1857 г. знаменитым лубочным издателем П.Н. Шараповым. Долгое время он был практически монополистом в области издательства лубочной литературы. Шараповская картинка «Сказка о рыбаке и рыбке» представляет собой гравюру, выполненную в технике крепкой водки. Лист делится на 12 эпизодов (три ряда по четыре эпизода). В первом ряду: старик со старухой у избушки; разговор старика с рыбкой; старуха просит корыто; старуха требует избу. Во втором ряду: старуха требует дворянства; старуха посыпает к рыбке требовать царства; старуха бьет старика; старуха во дворце. Третий ряд: старика выталкивают из палат; старуха требует морского царства; последний разговор старика с рыбкой; у разбитого корыта. Под каждым из эпизодов приводится соответствующий пушкинский текст (по 4—6 строк). Таким образом, картинка не только иллюстрировала содержание пушкинской сказки, но и в значительной мере доносила подлинный пушкинский текст до народных сказочников. Шараповская картинка, по-видимому, имела успех, потому что издатель в том же 1857 г. переиздал ее. Народные картинки на сюжет пушкинской сказки выпускались также А.В. Морозовым и его наследниками (1869, 1870, 1897, 1902), М.И. Шаминым (1869, 1879), П.И. Ореховым (1879), П.В. Пурецким (1889). Без сомнения, этот вид печатной продукции помог закрепиться пушкинской сказке в устном народном репертуаре.

Говоря о механизмах вхождения «Сказки о рыбаке и рыбке» в устную фольклорную традицию, нельзя сбрасывать со счетов и влияние школы. Эта сказка в силу особенностей своей композиции (многократное повторение однотипных эпизодов) оказалась весьма пригодным материалом для уроков чтения, что отмечали составители критического указателя книг «Что читать народу», имевшие практический опыт на ниве народного образования⁶.

Как мы пытались показать, «Сказка о рыбаке и рыбке» имела весьма своеобразную судьбу в «третьей культуре» — в лубочной литературе. Законы лубочной литературы внешне кажутся во многом подобными законам, которые действуют в фольклорной культуре. Некоторые исследователи склонны даже отожествлять их. «Подобно фольклору, — пишет А.И. Рейтблат, — лубок обычно не фиксировал имени автора текста, не предполагал наличия канонической его версии (одновременно существовали различные варианты произведения, принадлежащие перу разных обработчиков), так же как разные сказители по-своему излагали сказку или былину»⁷. Однако природа анонимности и варьирования в лубочной сфере существенно иная, чем в устно-поэтической традиции. Если варьирование произведений народной поэзии — это неотъемлемая сторона фольклорной культуры, основанная на устной форме бытования, то варьирование в лубочной литературе вытекает из меркантильных побуждений участников этого своеобразного книжного рынка.

Исходя из внешнего подобия способа существования нарративного произведения в фольклорной культуре и в лубочной литературе, можно было бы предположить, что лубочные переделки сказки о золотой рыбке оказали определенное влияние на фольклорную традицию. Но анализ устных вариантов с версией о рыбке показывает, что практически все тексты восходят к пушкинскому оригиналу⁸; переделки остались народом невостребованными и не оказали на устный репертуар никакого влияния. Если задаться вопросом о том, какой путь вхождения пушкинского сюжета в крестьянскую среду — лубочная переделка, народная картинка, дешевая книга с подлинным авторским текстом, школьное изучение сказки — оказался наиболее эффективным, то, вероятно, приоритет надо отдать изданиям с подлинным пушкинским текстом. Пушкинская литературная сказка оказалась фольклорной традиции много ближе, чем ее лубочные переделки.

Примечания

¹ Азадовский М.К. Источники «Сказок» Пушкина // Азадовский М.К. Литература и фольклор: Очерки и этюды. Л., 1938. С. 66—75.

² О некоторых из лубочных писателей см.: Лубочная книга / Подгот. текста, сост., вступ. ст., коммент. А.И. Рейтблата. М., 1990; Рейтблат А.И. Витязи толкучего рынка: К истории низовой словесности // Лица: Биогр. альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 4. С. 373—386.

³ О Я.А. Исакове см. подробнее: Симони П.К. Яков Алексеевич Исаков и его ученики. Воспоминания о его жизни и трудовой деятельности. СПб., 1907 (Книжная биржа. 1907. 14 янв.).

⁴ Куфаев М.Н. История русской книги в XIX веке. Л., 1927. С. 227.

⁵ А.С. Пушкин и его произведения в русской народной картинке / Науч. описание, comment. и вступ. ст. С. Клепикова. М., 1949. С. 39—41.

⁶ Что читать народу. Критический указатель книг для народного и детского чтения / Сост. учредительницами Харьковской женской воскресной школы Х.Д. Алчевской, Е.Д. Гордеевой, А.П. Грищенко и др. СПб., 1888. Т. 1. С. 249.

⁷ Рейтблат А.И. Глуп ли «глупый милорд»? // Лубочная книга. М., 1990. С. 16.

⁸ О бытении «Сказки о рыбаке и рыбке» в фольклорной традиции подробнее см.: Евсеев В.Я. Карельские варианты пушкинских сказок // Известия Карело-Финского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1949. № 3. С. 75—88; Токарева Е.И. Народные варианты «Сказки о рыбаке и рыбке» А.С. Пушкина // Вопросы жанров русского фольклора: Сб. статей. М., 1972. С. 111—130.

М.Я. МЕЛЬЦ

ПОЭЗИЯ А.С. ПУШКИНА В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ ПЕСЕННИКАХ

Расхожие песенники XIX—XX вв., содержащие большое количество поэтических произведений А.С. Пушкина, представляют собой не особый вид литературного явления, а лишь некоторую модификацию и модернизацию установившегося ранее типа издания. В своем развитии они прошли несколько этапов, определявшихся читательской адресностью, с чем связано не только их репертуарное наполнение, но и внешний вид. Принципы комплектования таких сборников все время оставались неизменными: беспорядочное объединение народных песен, выбранных случайно, подражаний устной лирике, всякого рода куплетов, стихотворений признанных и малоизвестных поэтов. Фамилии их, как правило, не указывались, ибо издатели не ставили перед собой просветительских задач, а анонимность не служила помехой популярности.

Песенники содержали не только материал для пения: они были фактически хрестоматиями с текстами для чтения и переписывания в альбомы. В них помещались не только популярные вещи, но и те, которые с точки зрения составителей могли бы понравиться широким кругам. Из включения в лубочный сборник той или иной песни вовсе не следует, что она действительно была связана с устной практикой. Основной состав книжек повторялся из года в год с незначительными изменениями и прибавлениями новинок; тексты печатались неряшливо, с неточностями и ошибками.

В начале прошлого столетия продолжали существовать две сложившиеся ранее категории массовых сборников. Одна из них по содержанию (со значительным привлечением мещанского фольклора), наружному облику и цене предназначалась купечеству, городскому простонародью и деревне. Второй вид — это полу песенники-полуальманахи, ориентированные, главным образом, на высшие круги общества — «милых женщин», «прекрасных девиц», с мифологическими и романтическими названиями «Эвтерпа», «Эрато» (имена греческих муз поэзии и пения), «Букет благовонных цветов», «Жасмин и роза», «Песенник для дамского ридикюля и туалета», с частым подзаголовком «Подарок любительницам и любителям пе-

ния» на такой-то год с соответствующим подбором песен в галантно-сентиментальном духе, в большинстве своем совершенно непонятных простолюдинам. В 1820-е гг. сборники значительно обновились за счет творчества А.С. Пушкина¹ и других поэтов того времени.

Из пушкинских сочинений отбирались отдельные стихотворения — прежде всего, «Черная шаль» (с 1822 г.), положившая начало песенной популярности поэта, «Ночной зефир», «Под вечер, осенью ненастной», «Талисман», «Я пережил свои желанья» и др., а также отрывки из поэм, способные восприниматься автономно, со своим заглавием и особой структурной организацией — «В реке бежит гремучий вал» («Черкесская песня» из «Кавказского пленника»), «Дарует небо человеку» («Татарская песня» из «Бахчисарайского фонтана»), «Девицы, красавицы» («Песня девушки» из романа «Евгений Онегин»), «Старый муж, грозный муж» (песня Земфиры из «Цыган»). Необходимо отметить, что именно в лубке (правда, без разрешения автора) впервые были опубликованы «Рассудок и любовь» без подписи («Весенние цветы, или собрание романсов, баллад и песен А. Пушкина, Жуковского, Козлова, Баратынского, Туманского, Ф. Глинки, Ознобишина, Раича, Маркевича, Вяземского и проч.». М., 1835. С. 97, № 52) и «Усы: Философическая ода» за подпись Д. Давыдов («Эвтерпа, или собрание новейших романсов, баллад и песен известнейших и любимых русских поэтов». М., 1831. С. 39, № 19). Почти все они были сразу положены на музыку, следовательно, вошли в быт (прежде всего, в дворянские салоны) и пелись. Постепенно среди интеллигенции и среднего дворянства полу песенники-полуальманахи были вытеснены собраниями романсов современных композиторов, в которых также преобладали опусы на слова Пушкина².

Для населения с более низким образовательным уровнем стали выпускаться книжки иного рода — «Полнейшее новейшее издание лучших песен, баллад и романсов», «Народный песенник», «Полный русский песенник», «Сборник песен» и т.п. Они имели уже другое наполнение: исчезли пушкинские «Буря», «Город пышный, город бедный», «К ней», «Погасло дневное светило», «Предчувствие», «Увы! Зачем она блестает»; появились «В крови

горит огонь желанья», «Делибаш», «Дон», «Пью за здравие Мери», «К***» («Я помню чудное мгновенье») и подобные лирические сочинения, количество которых в отдельных книжках доходило до нескольких десятков; например, в трехчастном «Песеннике, или собрании избранных песен, романсов и водевильных куплетов» (СПб., 1855) содержится 35 его произведений.

Позже начинают появляться демократические сборники, рассчитанные на широкие слои и, главным образом, на крестьянство, мастеровых и «фабричных крестьян», в интеллигентском отношении не отличавшихся от своих сельских родственников. Увеличившаяся филистерская пропластика со специфическим устным творчеством, для которого характерно повышенное усвоение профессионального искусства, в первую очередь так называемого «городского романса», не могла не повлиять на состояние лубка³.

Дополнительно его расцвету в новом виде способствовала отмена крепостного права, нарушившая патриархально-общинные устои, традиционные социальные отношения и мировоззренческие представления селян. Повсеместно появились земские школы, грамотность в массе земледельцев (особенно молодежи) перестала быть исключением. Соответственно, повысился интерес к печатному слову.

Появились публикаторы, недавние выходцы из деревни, частично превратившиеся в мелких купцов, чиновников и мещан, по своему уровню мало отличавшиеся от потенциальных покупателей, но обладавшие деловой хваткой и точно знаявшие, что печатать и как распространять свою продукцию. Так сбылось предсказание Пушкина от 1832 г., прозвучавшее в обращении к А.Х. Бенкendorфу, о постепенном превращении книгоиздательства в коммерческую деятельность, особую отрасль промышленности⁴.

Действительно, к 1870-м гг. увеличилось количество издателей литературы для трудовых масс, ставшей товаром с миллионными тиражами и приносящей большую прибыль. Песенники для быстро растущей мещанско-обывательской пропластики (мелкие торговцы, писцы, лакеи, модистки, мелкие чиновники и т.п.) составили пласт книжек с игриво-зазывными названиями «Ванька, не шали», «Во все горло», «Обойми, поцелуй», «Залихватс-

кий военный песенник», «Общий друг веселья», «Петербургский увеселительный песенник» и т.д. Наполнялись они, преимущественно, кафешантанными куплетами, ариями из оперетт и водевилей низкого пошиба, пошлым личным творчеством составителей — «дяди Сержа» или «народного певца» Н.И. Красовского.

Однако удельный вес пушкинского репертуара, хотя и несколько видоизмененного, продолжал оставаться весьма значительным. Появились публикации «Утопленника», песни русалок «Веселой толпою» из драмы «Русалка», второй песни Франца из драмы «Сцены из рыцарских времен» («Воротился ночью мельник»).

Особого объяснения требует позднее включение в массовые сборники стихотворений «Казак» и, что крайне удивительно, «Узник», наиболее распространенного в устной традиции и подвергшегося сильной народной переделке. Публикация последнего связана с подъемом общественного движения в стране, что смягчило цензурные запреты. Такое послабление помогло проникновению в печать (в том числе, в расхожие песенники) не пропущенного Бенкendorфом в 1830-х гг. цикла на запретную тему о Степане Разине, «единственном поэтическом лице нашей истории»⁴, разработанную Пушкиным первым из русских сочинителей. Кроме того, лубочники привлекли выявленный в архиве П.В. Киреевского (который начали разбирать при подготовке к столетнему пушкинскому юбилею 1899 г.) текст народной «Песни о сыне Сеньки Разина» — одну из ранних записей фольклора, сделанных А.С. Пушкиным в Михайловском⁵.

В XX в. расхожие книжки стали лубками в полном смысле слова. Они превратились в тоненькие тетради с аляповатой картинкой на обложке и, как правило, носили названия модных песен и душепатительных романсов «Ах, зачем эта ночь», «Варяг», «Кари глазки», «Маруся отравилась», «Умер бедняга», «Ухарь-купец», «Чудный месяц» и др. Стихотворения Пушкина продолжали оставаться в составе почти каждого второго песенника, нередко заглавием которых были строки из его произведений — «По дороге зимней скучной», «Под вечер, осенью ненастной», «Старый муж, грозный муж», «Орел в неволе» (народная огласовка знаменитого «Узника»). Впервые составители обратились к стихам «Брошу ли я вдоль улиц шумных», к «Песне о вещем Олеге», «Туче», «Элегии», отрывкам из поэм «Братья разбойники» («Не стая воронов слеталась») и «Цыганы» («Цыганы шумною толпою»). После долгого перерыва снова

появились «Если жизнь тебя обманет», «Певец», «Цветок». Все публикации — как новые, так и повторные — представлены, в основном, уже без искажений, в точной авторской редакции и с полной атрибутикой.

При изучении тысячи с лишним изданий 1825—1917 гг., содержащихся в фонде библиотеки Отдела народного творчества Института русской литературы, в 535 обнаружились 1709 воспроизведений 98 поэтических текстов Пушкина и 4 зафиксированных им народных песен — «В городе-то было во Астрахане», «Во лесах во дремучих», «Во славном городе во Киеве», «Как за церковью, за немецкою». Некоторые из них, видимо, из-за трудности восприятия для массовой аудитории не вызвали интереса у конкурентов и стали «проходными», привлеченными лишь однажды («Адели», «Демон», «Клеветникам России», «На холмах Грузии», «Сожженное письмо» и т.п.). Единственный раз в «Сборнике песен В.И. Кольцова» (М., 1913) помещены стихотворение «Вновь я посетил» под придуманным заглавием «Опять на родине» и отрывок «Где прежде финский рыболов» (названный «Петербург») из поэмы «Медный всадник». Дважды встретилась «Элегия» только у И.Д. Сытина («Последний нынешний дежечек». М., 1913 и 1914); вторая песня русалок из драмы «Русалка» («Что, сестрицы? В поле чистом») опубликована дважды лишь в книжках, подготовленных Н.П. Лопатиным («Полный народный песенник, содержащий в себе лучшие старинные и новейшие песни». М., 1855; «Народный песенник, содержащий в себе лучшие песни». М., 1897); «Жених» представлен три раза исключительно в продукции Н.Ф. Розанова («Песни матушки Волги». СПб., 1899, 1900, 1901).

Наиболее популярные произведения поэта, близкие и понятные народу, в течение почти целого века беспрерывно входили в состав лубочной продукции. В просмотренных экземплярах оказалось 176 перепечаток «Черной шали» (1825—1917), 113 — «Романса» («Под вечер, осенью не-настной») (1828—1917), 105 — «Я вас любил» (1832—1917), 98 — «Талисмана» (1830—1917), 97 — «Песни Земфиры» из поэмы «Цыганы» (1829—1917), 76 — «В крови горит огонь желанья» (1869—1917), 65 — «Черкесской песни» из поэмы «Кавказский пленник» (1830—1916), 47 — «Зимнего вечера» (1830—1915) и «Зимней дороги» (1832—1915), 46 — «Пробуждения» (1828—1917) и «Я пережил свои желанья» (1827—1915). За сравнительно небольшой период (1897—1917) выявлено 47 повторений «Казака» и 40 — «Узника» (1876—1917).

К удивлению, ни в одном из сборников не оказалось ассимилированных «Гусара»⁷, «Русалки» («Над озером, в глухих дубровах»), «Трех ключей»⁸ и монолога героя из поэмы «Братья разбойники» («Нас было двое: брат и я»), часто встречающегося в народной драме «Лодка»⁹. Но, несмотря на это, дешевые песенники безусловно способствовали проникновению в народ поэзии А.С. Пушкина и закреплению фольклоризации ряда стихотворений, ставших достоянием устной традиции.

Примечания

¹ Так, сборник «Эвтерпа» (М., 1828) содержал 9 его произведений, «Эрато» (М., 1829) — 6 (2-е издание 1831 г. — 11), «Жасмин и роза» (М., 1830) — 8, «Северный певец» (М., 1830) — 8, «Ладо» (М., 1832) — 8, «Лира граций» (М., 1832) — 10, «Полный новейший песенник в тридцати частях» (М., 1835) — 23.

² Только до 1837 г. на его тексты 27 музыкантами было написано свыше 70 вокальных произведений. Впоследствии романсы на тексты Пушкина писали едва ли не все русские композиторы. См.: Произведения Пушкина, положенные на музыку при его жизни // Сибирский Н.А., Цялевский М.А. Пушкин в печати: Указатель произведений Пушкина, напечатанных при его жизни. 1814—1837. М., 1938. С. 161—162; Булич С.К. Список музыкальных произведений на слова А.С. Пушкина // Памяти А.С. Пушкина: Сборник статей преподавателей и слушателей историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. СПб., 1900. С. 67—138.

³ Полищук Н.С. Фольклор городской // Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991. Вып. 4. С. 138—140.

⁴ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. Л., 1948. Т. 15. С. 205.

⁵ Письмо А.С. Пушкина 1824 г. к брату Л.С. Пушкину // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. М., 1937. Т. XIII. С. 121.

⁶ Песни, собранные писателями: Новые материалы из архива П.В. Киреевского. М., 1968. С. 183 (Лит. наследство. Т. 79).

⁷ Богатырев П.Г. Стихотворение Пушкина «Гусар»: Его источники и его влияние на народную словесность // Очерки по поэтике Пушкина. Берлин, 1923. С. 147—195.

⁸ На отсутствие в песенниках этого произведения, бытующего в хоровом исполнении, обратил внимание И.Н. Розанов. См: Песни русских поэтов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1936. С. 591.

⁹ Сведения подтверждают данные трех существующих библиографий — справочника «Пушкин в печати... 1814—1837», «Рассказов о прижизненных изданиях Пушкина» Н.П. Смирнова-Сокольского (М., 1962) и источниковедческой картотеки члена-корреспондента АН СССР В.И. Чернышева, хранящейся в Рукописном отделе Пушкинского Дома.

Ж. ПИРЕС ФЕРРЕЙРА

Сказки ПУШКИНА и ЕРШОВА в бразильском фольклоре

Бразильские фольету («веревочная литература» — literatura de cordel) представляют собой маленькие брошюрки, которые изготавливаются (сочиняются, отпечатываются) и продаются на сельских ярмарках народными поэтами, развешивающими свой товар на высоко натянутых веревках. Эта традиция, восходящая еще к традиции европейских народных книг и к деятельности иберийских бродячих поэтов, сейчас особенно характерна для северо-восточной бразильской глубинки (так называемые сертаны — труднодоступные, удаленные от побережья степи с сельским населением, сохраняющим архаические культурные традиции времен колонизации края; см.: Котовская М.Г. Этнические процессы в Бразилии. М., 1985. С. 44—46, 61—95; Манизер Г.Г. Необразильцы. Доклад и материалы к нему, прочитанный в Романо-Германском кружке 10 февраля 1916 года // Кунсткамера. Этнографические четверти. СПб., 1993. Вып. 2—3. С. 297—299). Тематический диапазон «веревочной литературы» (и круг ее литературных источников) чрезвычайно широк: рыцарские романы, драмы Шекспира, национальная бразильская литература и т.д. (см.: Васина Е. На стыке двух эстетических систем: народная литература в современной Бразилии // Профессиональное искусство и народная культура в Латинской Америке. М., 1993. С. 79—89).

Сравнительно недавно проф. Ж. Пирес Феррейра, автор многочисленных исследований бразильских фольету, обнаружила среди них и русские литературные сказки. Мы попросили ее рассказать о своей находке читателям «Живой старины».

Для понимания устного творчества (а также книжного, приближающегося к устному и становящегося устным) необходимо учитывать циркуляцию таких печатных материалов, которые в силу различных причин становятся доступными народному восприятию и интерпретации; речь идет о старинных поучительных книгах, популярных изданиях, брошюрах, альманахах и т.п. На них опирается, от них отталкивается устное творчество. В Бразилии всегда было ощутимо влияние издательств европейского происхождения («Векки», «Куарезма»), которые вводили в читательский оборот как сборники европейских и восточных сказок (например, «Тысяча и одна ночь»), так и произведения популярных писателей, становящиеся частью репертуара народных театров.

Народные лубочные издания фольету представляют собой источники специфической фольклорной традиции. Этот тип словесности, будь то устная сказка или поэзия, существует в смешанном устно-письменном режиме, фольклорный текст прямо опирается на совокупность опубликованных письменных произведений, которые в данный момент находятся в обороте: волшебные сказки, чудесные истории, романы-фельетоны, а также театральные пьесы, по некоторым причинам оказавшиеся в непосредственной связи с миром народных традиций.

Поэма «Принцесса Марикруз и воздушный рыцарь» (1960), сочиненная народным поэтом Северину Боржес да Силва, представляет собой одну из версий сюжета о жар-птице, к числу которых относятся русская народная сказка из собрания А.Н. Афанасьева (№ 169—170) и балет Стравинского.

Если сравнить наиболее известные варианты русской сказки с ее бразильской версией, то их совпадение становится вполне очевидным. Однако остается актуальной задача выявления непосредственного источника «Принцессы Марикруз». Как эта история оказалась в бразильских сертанах и как, совершив столь необычное путешествие, наш заблудившийся текст закрепился там?

Произведение, не только прямо связанное с ним, но и по всей видимости явившееся его прямым источником, мне удалось обнаружить среди детских книг. Это «История Конька-Горбунка» («A historia do Cavalinho Corcunda»), перевод известной стихо-

творной сказки П.П. Ершова, прозаические переводы и переложения которой, адаптированные для детской аудитории, существуют во многих странах Западной Европы. Португальский перевод (с французского), выполненный Дулсе Кордейру, попал в разные сборники сказок (типа «Лучшие русские сказки»); именно таким образом он и оказался доступен народному поэту северо-восточной Бразилии.

Наша «Принцесса Марикруз» (кстати, неизвестно, откуда взялось это имя и что стоит за ним: аллюзия или языковая игра) — не что иное как народно-поэтическая переработка прозаического перевода русского текста. На этом примере можно наблюдать, с одной стороны, непрерывность передачи (и даже усиление) содержательной основы сюжета, с другой — вариативность или полное исчезновение второстепенных элементов, всегда более размытых при его адаптации в новой культурной среде.

Народный поэт читает произведение, усваивает его и приспосабливает к своей повествовательной традиции. Он сохраняет семиотически наиболее значимые элементы русской сказки, что принципиально облегчает рассмотрение проблемы. Легко уловить конкретную, структурирующую силу этого сложившегося в незапамятные времена сюжета, сперва изложенного в стихах Ершовым, потом пересказанного прозой по-портugальски и в итоге снова вернувшегося в область традиционной культуры, где он излагается то стихами, то прозой — и так до бесконечности. Производится целый ряд текстуальных и культурных операций, предполагающих многочисленные переходы от устного к письменному/печатному и, наоборот, вписывание своей социальной системы в художественное пространство «Конька-Горбунка».

Обратим внимание на устойчивость народных историй такого рода, где герой подвергает испытанию власть короля (в бразильских сказках — полковника или какого-либо другого представителя власти), оказывается победителем, женится на принцессе, устанавливает справедливость, организует жизнь сообщества по своим правилам.

Отметим примечательный факт: проникновение истории конька-горбунка в бразильскую народную литературу (фольету) попутно порождает не только устные, рукописные, печатные тексты, но и визуальные. Ведь рассказ о жар-птице чрезвы-

A Princeza Maricruz e o Cavaleiro do Ar



Обложка народной книжки «Принцесса Марикруз и воздушный рыцарь»

чайно зрителен: перо сияет, как тысяча свечей! «Принцесса Марикруз» подала идею граверу Жильвану Самику — художнику, близкому к музыкальной группе «Армориал» — воссоздать облик этой птицы при оформлении одного из дисков ансамбля.

Стихотворная «Повесть о князе Гвидоне и Белой Лебеди» («O Romance do Príncipe Guidon e do Cisne Branco»), принадлежащая бразильскому народному поэту Северину Миланес да Силва, начинается следующими словами: «В землях белой Руси, однажды утром...» Таким образом, текст сразу связывается с русской народной сказкой и с поэмой Пушкина, прозаические переводы которой также попадали в Бразилию в составе разных сборников сказок народов мира.

Пушкинская сказка о царе Салтане распространяется на Западе благодаря массовым детским изданиям, начиная с самых простых и кончая достаточно сложными. Впоследствии я отыскала множество французских и английских изданий сказки Пушкина, как стихотворных, так и прозаических. Некоторые из них не лишены своеобразной элегантности и адекватности оригиналу, о чем свидетельствует следующий фрагмент одного из французских переложений: «Ветер весело дует. Судно весело бежит по волнам мимо острова Буйя к царству славного Салтана. Путешественники видят желанный берег...» Таким образом, издательства, специализирующиеся на литературе для детей, играют роль своеобразного «перекрестка», где происходит интеграция сходных структур. Сказка, облеченная Пушкиным в стихот-

ворную форму, далее перелагается хорошей португальской прозой¹, и этот текст является опорой для ее дальнейшего стихотворного воспроизведения в северо-восточной Бразилии.

Исследуя процесс проникновения русских сказок в португальязычные традиции, Алфреду Аппель утверждает, что именно эта сказка в устной циркуляции имела особенное значение². Он также предполагает существование множества сходных португальских и бразильских историй, сохранившихся частями или в виде сочетания разных фрагментов.

Пушкинская сказка, распространявшаяся в европейских традициях в различных вариантах и адаптациях, в конце-концов окольными путями попадает к бразильскому народному поэту, который ее перевоссоздает. Здесь фольклету, существующему в виде письменного текста, но предполагающему особого рода декламацию — чтение вслух, временами переходящее в пение, — представляет собой идеальный способ сохранения и передачи этого стихотворного произведения.

Народный поэт опирается на печатный текст, доступный в виде истории для детей и легко совмещающийся с уже известными ситуациями, со всем разнообразием сходных фрагментов, хранимых долговременной памятью. Здесь чувствуется наличие сюжетных комбинаций, уже переданных и зафиксированных устной традицией. Народный поэт инстинктивно понимает, какие тут заключены возможности, и добивается «эффекта присутствия», пользуясь знаками своей традиции, которые позволяют видеть и слушать, а также заимствовать фигуры из некоторого универсального мифологического сценария.

В Бразилии сказка о царе Салтане по-прежнему находится в обращении и включается в состав сборников, выпускаемых издательствами «Векки» и «Куарезма». Детальное исследование позволило бы проследить систематическое влияние этих книг на наши народные и устные тексты. Кроме того, необходимо учитывать их графические аспекты: образы, присутствующие в иллюстрациях, вмешиваются в рассказ и отсылают к определенному типу визуальной памяти, моделирующей повествование.

Отмечу, что некоторые иллюстрации к сказке о царе Салтане из упомянутых изданий сыграли специфическую роль в формировании устного текста, выборе ситуаций и даже группировке персонажей: взять хотя бы фигуру Салтана, изображение лебедя, раненного стрелой, морские волны, судно, облака или, наконец, эпизод, где «принц упал к ногам принцессы, целуя край ее одежды». Можно сказать, что воспроизводится точка зрения царя, синтетическая картина того, что он видит. Речь идет о некой мифологической игре, которая, повторяясь, визуализирует образы даже в далеко отстоящих друг от друга вариантах: «белка под сосной в своем хрустальном домике грызет золотые и изумрудные орешки».

В заключение добавлю, что в библиотеке Британского Музея мне попалось самодельное издание «Сказки о царе Салтане» 1921 г., иллюстрированное Натальей Гончаровой. Интересно, что, несмотря на его чрезвычайно рафинированный характер, там использованы некоторые приемы, сходные с манерой фольклету (напоминающие, конечно, и о технике лубка), включая фальцовку бумаги.

Примечания

¹ Os Mais Belos Contos de Fadas Russo. Rio: Vecchi, 1964.

² Conto Russo de Alfredo Appel. Lisboa, 1921.

Свадебная традиция верховьев Суды

Фольклорная традиция Гатчинского р-на Ленинградской обл. представляет интерес не только своими локальными особенностями, но и тем, что, по всей вероятности, она была знакома Александру Сергеевичу Пушкину. По некоторым версиям, няня поэта — Арина Родионовна (в замужестве Яковлева) — была уроженкой с. Суды (Воскресенское) Копорского у. Петербургской губ.¹ Культурная среда, которая «взрастила» Арину Родионовну, далее — косвенно — через няню, а, возможно, и непосредственно воздействовала на духовный мир великого русского поэта.

В 1979 г. в с. Воскресенском работала экспедиция Ленинградской консерватории, которая сделала здесь записи свадебных, хороводных, лирических песен. Одна из лучших рассказчиц и песенниц — Татьяна Васильевна Полозова, уроженка Воскресенского; записи от нее были сделаны в д. Покровке. Именно ее описания свадебного обряда, исполнение свадебных песен и притчаний послужили основой настоящего очерка².

Обряд *сватовства* совершался вечером. Сватали обычно два человека: мать жениха и кто-нибудь из родни или знакомый. «Ну и вот, приходят к родителям, к невесты. Ну, и начинают: «Ну, пришли вашу дочку посмотреть». Вот как. «Какой товар? Наш товар покажем и ваш товар посмотреть [хотим]!». Если договорятся, назначают день свадьбы и только тогда носылают за женихом. «Ну, потом уже вместе сходимся — и я, и жених».

Период от просвата до венца проходил для невесты в усердной и кропотливой работе — она готовила себе приданое. Каждый вечер к ней приходили помогать подруги, ведь успеть сделать к свадьбе надо было немало! «Там вышитые раньши были подушки — и раньши и вязали же: и подзоры, и всё было... и полотенца. Вон когда сдет свадьба-та — и колокольчики, и полотенца к дугам привешаны. Какая красота! И невесты простились так и рассстянут, кружавами вышитую». Однако подруги не только помогали невесте шить приданое, но и пели свадебные песни. «Они уже вроде как и учились. Это уже как спевались на свадьбу».

Жених должен был купить к свадьбе обручальные кольца, фату, свечи, а также отрез ткани, стелившийся под ноги молодым на венчании в церкви — «нёдножки». Родители будущих молодоженов также готовились к предстоящей свадьбе — варили пиво для застолья.

Важной вехой в свадебной обрядности являлся капун венчального дня. Сначала, еще днем, девушки-подружки, сваха или сваты *водили невесту в баню*. При возвращении из бани невесту закрывали платком и вели под руки. Если жених жил в этой же деревне, то девушку стремились провести непременно мимо его дома, затем подру-

ги подводили ее к порогу отчего дома. «Подходит, а в дом двери закрывают. Входят вот, как примерно, как в сени — вот так вошли в сени, а в комнату уже дверь закрыта. Тут тогда и ноют «Не морозь-ка, родная матушка». А невеста уже плачет, а девушки ноют. Тут несколько раз пропоют. Еще раза три иронуют — тогда мать открывает двери».

Да ни марозь-ка, родна матушка,
Да не марозь-ка, роднай батюшка.

Да без марозу серца вымерзла,
Да без частых дажъжей лицё вымыла.

Тибе спасиба, роднай батюшка,
Да за тваю за тёплу баенку.

Тибе спасиба, родна матушка,
Да за тваю за тёплу баенку,
За тваю белую скатерёдаку³.

В доме девушки помогали невесте надеть праздничное платье и фату, и после этого начиналась *вечерина*. «Одевают платье, которое уже получше. А уже это платье венчальное она не одевает. Тут специально платье шьётца для невесты, а на голову фата. Котору завтра оденут, да. Она уже сидит невестой». На вечерину приходили девушки-подружки и жених со своими друзьями — пять-шесть парней. «Тут уже посторонних, пожилых — никако нету, только молодёжь». Жених и невеста сидели на вечерине порознь, жених — «он как с парнями, он как посторонний», невеста — с подругами, опевающими невесту. На девичнике пели песни «Што во тёреме, во тёреме», «Из-за лесу, лесу тёмнова», «Красота ли моя красота». С последней песней связан ритуал *прощания с красотой* на вечерине, во время которого невеста отдавала ленту, символ девичьей воли, своей незамужней сестре или подруге.

Во время исполнения песни невеста сидела за столом в переднем углу, под образоми, на вышитой подушке. На этой же подушке она будет также сидеть утром венчального дня, а позже отправится под венец. Вокруг невесты находились подруги, а слева — сестра или «старшая подружка», которая прикалывала ленту к плечу невестиного платья — «лента у неё уже бантом подготовленная». На словах «положу свою красоту я на старшую подружку» невеста спимала ленту со своего плеча и клала на плечо сестре или подруге.

Да красота, ль мая красота,
Да красота ль мая девичья.

Да я не знаю куда красоту деть
Да я не знаю девичью деть.

Да палажу я сваю красоту,
Да палажу я сваю девичью,

Да я на стар(ы)шую нёд(ы)ружку.
Да на сестрицу галубушку.

Да ты сестрица галубушка,
Ты наси, красу не снашивай.

Да ты наси красу, не снашивай,
Ты терпи горя, не сказывай.

Да ты терпи горя, не сказывай,
Да не снашивши краса сноситца.

Да не снашивши краса сноситца,
Да не сказавши горя скажетца⁴.

После прощания с красотой следовало небольшое *застолье*. «[Е]да на столе уже стоит, приготовлена. Ну что? Водки не было в вёчеринку. Чай, пряники там, печенье, что там своё напечено. Вот эта ставитца. Яблоки, там вот это. Только вот такой скромнейшай стол». В вечерину за столом каждому присутствующему парню припевали девушку, а в конце песни просили расплатиться: «Лёшинька! Вас с песенкой, а нас с подарочками!» Среди свадебных припевок на вечерине — «Кто у нас хороший, кто у нас пригожий», «Да у стола, стола дубовова» и др. Закапчивалась вечерина молодежным гулянием. Приглашенные на вечерину парни и девушки танцевали «кардёрль» под гармошку, пели частушки и расходились по домам.

Утром венчального дня невесту будили подружки и собирали к венцу: надевали подвенечное платье, заплетали косу и с помощью гребенки укладывали «в кучёйку», волосы покрывали фатой. После этого невесту сажали за стол и начинали опевать. Первая песня за столом — «Собрала подружек за свой стол» или «Не в трубушку ли трубили рапо по заре». Когда жених подъезжал к дому невесты, девушки запевали «Ты подика, родна матушка», а невеста причитала.

По воспоминаниям Т.В. Полозовой, жениховы дружки входили в дом в следующем порядке: сначала сваты, потом сват, крестная мать жениха и, наконец, сам жених (у каждого через плечо были неревязанные полотенца), а потом следовал *выкуп спрятанной невесты*: «Невеста сидит, а девушки встанут, заслоняют. И девушка (есть такая девушка), одна, значит, встаёт и говорит:

Матушка и батюшка!
Марья Ивановна, Пётра Иваныч!
Откуда у вас гости

понали-понехали?
С городов ли горожаных,
С лугов ли лужаных?
Отведите им двор открытой,
Дайте им ложки берёзенные,
Дайте им щей в черепину,
Нарежьте им хлеба в корзину.
Дайте им лапти берещеные,

Дайте им лыжи.
Дорогие гости!
Станьте на лыжи,
Подвиньтесь поближе!

Ну, вот гости двигаютца и начинают дарить невесту. Дают гроши там, копейки. А девушка, которая старшая подружка кидает обратно деньги и говорит:

Наша невеста ни грошова,
ни копеёшиа!
Один взгляд — пятьдесят,
Понцелуй — шестьдесят,
А русой косы — и цапы нет!

Ну, тогда опять дают. Несколько раз так. Пока ужо большую, побольше сумму не дадут. Ну, когда уже этим делом выкупились сваты. Тогда, значит, уже дружка невесты, опять невесты старшая подружка и говорит:

А ты, дорогая сващенька, заплати-ка
нам ишё нам за чёрнова кота!
У нас сидел на печке кот с хвостом,
А ваш жених думал — поп с крестом,
Давай Богу молитца.
А наш кот спугался да и убежал.
Дак вот, будьте любезны, уплатить нам
ишё за кота, что наш кот пропал!

Ну, вот тогда кидают опять уже за кота, за чёрнова. Ну вот, заплатили. Отблагодарили хорошо, значит, тогда невесту уже показывают: «Вот наша невеста!»

А тут ишё брат тогда: «А заплатите, говорят, за косу, что я сестры косу берёг! Так мне ишё за косу!» Так вот ишё плётят и за косу брату. Ишё и брат выкупят. Вот сколька за невесту выкупов. Ну, когда уже это всё заплатили, тогда, значит, собираются уже благословлять жениха и невесту.

Обряд благословения жениха и невесты включал в себя несколько взаимосвязанных действий: отец или крестный расстилал шубу и стегал по ней кнутом, жених выводил невесту «кругом стола», они три раза клацались и становились на колени на шубу: жених — слева, невеста — справа. Благословляли наружу под венец крестные — обводили три раза хлебом-солью и иконой над головой, потом прижимали хлеб к голове, шепотом приговаривая благословение. Если невеста была сиротой, то она *причитала* — просила благословения у своих умерших родителей.

Да уж как я сяду я, сиротушка,
Да за батюшким да за дубовый стол,
Да за матушкуну белу скатерёдочку.
Посмотрю я, сиротиночка,
да как на все четыре стороны.
Што не летит ли моя родная матушка
С кормильцем батюшкой
Благословить меня сиротушку
на мою сиротску свадебку.

Отпустить меня сиротушку
на все четыре стороны,
Во путь, да во дороженьку
И благословить меня сиротушку.

После благословения жених с невестой отправлялись под венец. В этот момент невеста также могла причитать. В церковь они ехали непременно порознь: жених с «шаферами», а невеста со своей крестной материей и маленьkim братцем, держащим икону.

С обрядом венчания было связано множество примет о совместной супружеской жизни. Считалось, что тот, кто первым ступал на «подножку», или тот, у кого выше поднята свеча, будет главным в семье. «И вот всё говорят, всё невесту учут, что: «Вступай первая на подножку, тогда ты будешь всегда первая!» И свечка когда — вот стоят уже горят свечи, то невесту учут: «Ты поднимай выше свечку!».

В старое время после венчания невесте надевали особый головной убор — колпак, украшенный бисером и «рюшечками». Невеста ехала под венец в фате, а в сторожке у церкви, где раньше крестили детей, старушка надевала ей колпак. В нем невеста приезжала в дом мужа. «Невеста от венца приезжает уже молодухой. Уже не невестой». В дом свекра и свекрови молодые ехали вместе.

Дорога молодоженов от венца связана с многочисленными выкупами. «А это закрывают дорогу — по деревне едут когда. По деревне едут, подъезжают. Вот въехали в деревню и дорогу возьмут да или жердью какой, или верёвкой — и ни пропускают. Выкуп опять тут — давай водку! Ну, дадут — значит, пропустят. А уже когда приезжаешь — здесь уже, значит, в воротах, в деревнях встречают. Отец, мать уже эти, свёкар. С хлебом опять, с солью. И, значит, зерно, какое зерно носыпают. И тогда уже, значит, входят».

Главный компонент второй части свадьбы — *застолье и одаривание молодых*. «Отпели у невесты, а тут уже никаких песни. Уже садятца за стол. Садятца за стол и угождают». Как только подавали пирог — гости начинали дарить молодых деньгами. «Вперёд все это угостятца, начинают там — поздравляютца, а потом уже приносят пирог. Ставят на стол пирог — и тут уже бросают деньги». Свадебное гулянье в доме жениха продолжалось долго. «Ну, уж потом песни, копёшна. И песни поют, и также танцуют. Уж до каких часов дугуляют!»

На второй день утром «дружки» приходили к молодым бить горшок с деньгами. «Как только оне выходят со своей комнаты, так тут же (и)им в ноги — раз! — горшок. А деньги-та сыпятца. Тут, значит, начинают собирать, невеста метёт. А тут возьмут да ишё рассыпят — соберут, опять — вот сколька! «Проворна ли невеста?» —

как смотрят. «Хорошо, гат, подметает — значит, проворная будет!» Ну, опять тут вот немножка собираутца, угостятца, а потом уже вот собираются ехать к невестыным родителям». Гулянье в доме невесты называлось «нахлебины» или «нахлебок», а далее ещё в течение недели гостили по всей родне: «Да, а потом продолжаетца ище пирование-та. Ведь раньши всех родственников обходят — свадьбу-то гуляли неделю!»

ОБРАЗЦЫ НАПЕВОВ И ТЕКСТОВ

Напев I. Зап. 09.08.1979 в д. Покровке от Т.В. Полозовой, 76 лет. С этим напевом исполняются тексты № I—3 от той же исполнительницы.

№ I. Ты поди-ка, родна матушка

Да ты поди-ка, родна матушка,
Да ты поди-ка, гасудáрnya.
Да ва маё ва нову́ гóрепку.

Да ва маё ва свéту свéтицу,
Да что нидóлга мне, матушка.

Да что нидóлга, гасудáрnya,
Да при красы красоватися.

Да при красы красовáтися,
Да мне с субботы да субботы.

Да мне с субботы до субботы,
Да до деви́чива вéчера.

Да до деви́чива вéчера,
— Да уж вы дайте провожатова.

Да уж вы дайте провожатова,
Да провожатова-любимова.

Да провожатова-любимова,
Да маево братца родимова.

Да маево братца родимова,
Да провожал братец, наказывал.

Да провожал братец, наказывал,
Да он слóвечкам уговаривал.

Да он словечкам уговаривал,
— Да сестрица-галубушка.

Да сестрица-галубушка,
Да ты носи красу, ни снашивай.

Да ты носи красу, не снашивай,
Да терпи горя, ни сказывай.

Да терпи горя, ни сказывай,
— Да уж ты братец, салóвьюшка.

Да уж ты братец, салóвьюшка,
Да не снашивши краса сноситца.

Да не снашивши краса сноситца,
И не сказавши горя скажетца.

J=88

Да ты по - дí - ка, родна ма - тушка, да ты по -
 дí - ка, га - су - дá - ры - на да ва ма - ю ва но - ву
 гó - рен - ку. Да ва ма - ю ва свéт - лу свéт - ли - цу, да что ни -
 дол - га мие, май - туш - дачто ни - дол - га, га - су --
 да - ры - на, да при кра - си кра - со - вá - ти - ся.

№ 2. Что во тереме, во тереме

Дак чё ва тéриме, ва териме,

Да ва высокам новам териме,
Да там сидела красна девица,

Да там сидела красна девица,
Да ана шила ковёр золотам.

Да ана шила ковёр золотам,
Да вышивала чистым серибрам.

Да вышивала чистым серибрам,
Да не дашивши ковёр бросила.

Да не дашивши ковёр бросила,
Да ана бросила, восплáкнула.

Да ана бросила, восплáкнула:
— Да ты радимая матушка,

Да и радимая матушка!
Да что недóл(ы)га мне девице.

Да при красы мне красаватися,
Да русой косой выхвалятися.

Да русой косой выхвалятися,
Да мне не год и не пôл(ы)года.

Да мне не год и не полгода,
Да мне с субботы до субботы.

Да мне с субботы до субботы,
Да до девичьива вéчира.

Да до девичьива вéчира,
Да когда девицы скóпятца.

Да когда девицы скóпятца,
Да пятьдесят девиц с девицою.

Да пятьдесят девиц с девицою.
Да шестидесят с маладицею.

№ 3. Что из лесу, лесу темного

Што из лесу, лесу тёмнава,

Да из-за гор, гор высокиих,
Да там летит стада гусинная.

Там летит стада гусинная
Да а втароя лебединная.

Да а втароя лебединная,
Да отставала лебёдышка,

Да отставала лебедь белая,
Да прочь от стада лебединнава.

Да прочь от стада лебединнава,
Да приставала лебёдышка,

Да приставала лебедь белая,
Да к чужему стаду гусиннаму,

Да к чужему стаду гусиннаму,
Да не умела лебёдышка,

Да не умела лебедь белая,
Да па-гусиннаму лётати,

Да па-гусиннаму лётати,
Да стали гуси ее рвать-щипать.

Да стали гуси её рвать-щипать,
Да а лебёдышка стала кричать.

Да а лебёдышка стала кричать,
— Да не щиплите гуси серыя.

Да не щиплите гуси серыя,
Да не сама я к вам залётала.

Да не сама я к вам залётала,
Да не сваю ахóтаю.

Да не сваю ахóтаю,
Да занесли меня пагодою.

Да занесли меня пагодою,
Да а пагодаю ненастна.

Да а пагодаю ненастна,
Как пасылали меня мóладу,

Да пасылали меня мóладу,
Да на чужие ключи пó ваду.

Да на чужие ключи пó ваду,
Да я не час воду чéр(ы)пала.

Да я не час воду черпала,
Да и не д(ы)ва часа простóяла.

Да и не два часа простóяла,
Да я простóяла-проилакала.

Да я простóяла-проилакала,
Да про сваё горя праслушала.

Да про сваё горя праслушала,
Да налетели гуси серыя.

Да налетели гуси серыя,
И памутили воду свéт(ы)лу.

J=68

На ю - лач - ке дож - жи - чек скрэ - пы - ва -
 ст, вы - скрэ - пы - ва - ит. Ко - ленъ - ка -
 ма - ич - ки спрэ - ши - ва - ит. вы - спрэ - ши - ва -
 ит. Ма - ри - я И - вá - на - в(ы)на, кто в вас рó - ду -
 мил, да кто в вас рó - ду мил?

Са - бра - ла па - дру - жек за свой стол, са - бра - ла па -
дру - жек за свой стол, ой, са - ди - ла па - дру - жек вы - со -
ко, са - ди - ла па - дру - жек вы - со - ко, ох, са - ма са - ди -
ла - ся ви - ше всех, са - ма са - ди - ла - ся ви - ше всех.

Да памутили воду светлую,
Да и пашла я без вады дамой.

Да и пашла я без вады дамой,
Да падхажу, млада, кó д(ы)вару.

Да падхажу, млада, кó двару,
Да уж как свёкор ходит по д(ы)вору.

Да уж как свёкор ходит по двору,
Да а свицровка па навым(ы) сеням.

Да а свицровка па навым сеням,
Да свёкар-блюшко журиш-бранит.

Да свёкар-блюшко журиш-бранит,
Да а свик(ы) рóвушка бити велит.

Да а свицровушка бить велит,
Да а заловушка-галубушка.

Да а заловушка-галубушка,
Да за миня слово замолвила.

Да за миня слово замолвила,
— Да ты, карьмилец мой блюшко.

Ды ты, карьмилец мой блюшко,
Да и радимая матушка.

Да и радимая матушка,
Вам харашо бранить чужо дите.

Вам харашо бранить чужо дите,
Её воспóену-воскормлену.

Её воспóену-воскормлену,
Да и обуту, и одетую.

Да и обуту, и одетую,
Да хлебом-солью наделённую.

Да хлебом-солью наделённую,
Благаславлену-снаряжоную.

Благаславлену-снаряжоную.
И в путь-дорожку отпущённую.

Напев 2. Зап. 11.08.1979 в с. Воскресенском от Н.В. Ройман, 72 лет, Е.И. Пашутихиной, 65 лет, М.Л. Пашутихиной, 89 лет. С вариантом данного напева исполняются тексты № 4—5, записанные от Т.В. Полозовой.

№ 4. На уложке дождичек вскрапывает

На улочке дождичек вскрапывает,
да вскрапывает.

Ванечка у Манечки спрашивает,
да спрашивает.

— Скажи, скажи, Манечка,

кто те сроду мил, да кто те сроду мил?

— А мил-та мне милёшинек
блюшко радиой, да блюшко радиой.

— Не правда твая, Манечка,

не правда твая, да не истинная.

Сваё ты серце тёшишь, маё серца
гневишишь, маё серца гневишишь.

На уложке дождичек вскрапывает,
да вскрапывает.

Ванечка у Манечки спрашивает,
да спрашивает.

— Скажи, скажи, Манечка,
кто ж те сроду мил, кто ж те сроду мил?

— А мила мне милёшинка матушка
раднá, да матушка раднá.

— Не правда-та Манечка, не правда
твая, не истинная.

На улачке дождичек вскрапывает,
да вскрапывает.

Ванечка у Манечки спрашивает,
да спрашивает.

— Скажи, скажи, Манечка, кто ж те
сроду мил, да кто ж те сроду мил?

— А мил-та мне милёшинек Ваня
гасиадин, да Ваня гасиадин.

— Правда твоя, Манечка,
вся правда твоя, вся истинная.

№ 5. Не в трубушку трубили рано по заре

Не в трубушку ли трубили рано по заре,
да рано по заре.

Плакала тут Манечка по русой косы,
да по русой косы.
Вечер ейную косыньку девицы плели,
да красныя плели.
А паутрú ранёшньюкраплятьвали,
да расплáтьвали.
А Бог судьбу Ивана Васильевича,
Васильевича.
Прислал ка нам свашеньку
немилосливу, да немилосливу.
Стала ейную косыньку порасплáтьвать,
да порасплáтьвать.
Все алые ленточки поизбрала,
да поизбрала.
А жемчуг ёйная сёребро порассыпала,
да порассыпала.
Ва быструю речиньку пабрásывала,
да пабрásывала.

Напев 3. Зап. 14.08.1979 в д. Покровке от Т.В. Полозовой, 76 лет. На этот напев исполняется текст № 6.

№ 6. Собрала подружек за свой стол

Сабралá падрúжек за свой стол,
Сабралá падрúжек за свой стол.

Ой, сáдила падрúжек высокó,
Сáдила падрúжек высокó.

Сама сáдилася выше всех,
Сама сáдилася выше всех.

Я думала думушку крепче всех,
Думала думушку крепче всех.

Но как итти мне ва чужí люди,
Как итти мне ва чужи люди.

Да(ы) как назвать свёкра блюшкой
Как назвать свёкра блюшкой.

Да а свекровушку матушкой,
А свекровушку матушкой.

Да а дивéрьевцев братцами,
А дивéрьевцев братцами,

Да заловушек сестрицами.

Примечания

¹ Подробнее см.: Ульянский А.И. Няння Пушкина. М.; Л., 1940.

² Кроме старинной свадьбы в экспедиции были записаны многочисленные рассказы о зимних посиделках, Рождестве, святках, масленице, Ивановым дне, а также колыбельные, частушки, наигрыши «под язык». Все цитируемые материалы даются по фонду Фольклорно-этнографического центра г. Санкт-Петербурга (плёнки № 1237, 1238) без указания номера фонограммы.

³ Текст исполняется на напев 1.

⁴ Текст исполняется на напев 1.

Свадебные ритуалы в Нейском районе Костромской области

Публикуемые материалы записали в 1995—1997 гг. от местных старожилов работники культурно-просветительских учреждений Нейского р-на: Г.В. Филиппова, Н.Н. Егорова, Г.В. Спорохова, Т.Н. Круглова, М.М. Арсенюк, И.А. Касаткина, А.П. Шатрова, В.Н. Переломова, Т.Ф. Орлова, Т.Г. Смирнова, Г.В. Смирнова, Е.Ю. Золотова, Н.П. Ранжева.

ВРЕМЯ СВАДЕБ

Свадьбы играли по воскресеньям; в субботу не делали. Осенью, когда уберут урожай, а весной — после Пасхи, после Родительского вторника. Раньше говорили: «Родителей помянут, в карман заглянут и свататься идут» (д. Коткишево).

Я выходила в Петровки. Про меня так и говорили: «Рыжая молодая-то». Значит, без времени выхожу (с. Михали).

СВАТОВСТВО

Приходит сваха: «На какое место мне сесть? Я не так пришла, пришла свататься» (д. Климитино).

Приходили сваты после обеда, ближе к вечеру. Сваты приходили и садились в подоконко, вдоль полу, захватывали две половины — ноги расставляли на две половины, чтобы не получить отказа (д. Фуфайки).

Вот в пятницу родители жениха приходят свататься. Садятся у стола и начинают его двигать с места, как бы сдвинуть невесту (д. Отроки).

Сваты открывают дверь в избу и говорят: «Мы к вам по делу пришли, не просто так. У вас есть свечка, у нас денежка, не продадите ли?» Или: «Наслышины мы, что у вас есть товар — красна девушка» (с. Никитское).

Если невеста согласна, сватов приглашали за стол и обговаривали о дне свадьбы, приданом, пропоях. Зажигали свечку или лампадку, чтобы перекреститься, помолиться, сватьев назвать «сват» и «сваха». Пожимали руки через стол (д. Миледино).

Договаривались о выкупе за невесту. В 27-м году за хорошую девку давали 105 рублей, а так — как договорятся (д. Базево).

Родители жениха начинали рядиться — сколько невесте нужно подготовить даров. У жениха надо было знать, сколько родни, по сорок полотенец готовили — каждой жениховой родне по полотенцу. Вышивали их разными рисунками или кружевами, были и с каймой. Жениху невеста шила рубашку, в день свадьбы дарила, чтоб жених в этой рубашке сидел (с. Солтаново).

Сватам дарили два полотенца и караив хлеба с солью, и все знали — идут с полотенцами, значит, высватали. А если отказали, про сватов говорили: «Ну, сухару [шест] тащит» (д. Починок).

Словоренка одевалась в черное, что похоже, поменьше бывала на людях, чтоб не сглазили. Должна ходить с косой в руках до самой свадьбы (д. Ивановское).

ИЗБУ СМОТРЕТЬ

Смотреть избу ходили через день-два после просваток, всегда ездил отец невесты, если не было отца — брат или дядя. Был такой случай: пришли к жениху, а был дождь, а у него крыша худая, на пол капает — и невесту не отдали за него (с. Солтаново).

ПРОПОИ (запой)

В назначенный день приходили гости — самая близкая родня жениха. Впереди шла свекровь, дальше золовки, деверья, дочери (с. Коткишево).

Свекровь, когда шла, говорила: «Иду пятнать невесту». Свекрови первый подарок невеста дарила. Дарила полотенца и всей остальной женской родне. Одета невеста была в темное, на голове черный платок (д. Соснино).

После запоев в один из дней приходили с гостинцами к невесте одни старушки. Приносили булок, пили чай. Рассказывали о «бабье доле» и давали девке советы (с. Коткишево).

ПОСТЕЛЬ НОСИТЬ

Перед свадьбой подруги невесты несли в дом жениха постель — матрац, 2—3 простыни, одну или две подушки, стеганые одеяла, подвес. Несли это все на руках, хоть за сколько километров. У жениха сами застилали постель. Бывало, возьмем да в матрац полено-то и пихнем для смеши. Жених угощал подружек. Когда уходили домой, то говорили: «Дай, жених, веника — невесту попарить». Жених отдавал березовый веник, украшенный яркими лентами и тряпочками. На следующий день невесту в бане парили этим веником (дд. Огарово, Починок, Папино, Глебово, Баскаково).

Накануне венчания жених сам приезжал к невесте за постелью и сундуком с приданым. Встречали его подружки и спрашивали: «Зачем пришел?» Жених должен был выкупить постель (д. Матвеево).

ДЕВИШНИК

В субботу у невесты собирается вечеринка. Приглашают родню жениха и подруг невесты. Невеста завывает: подруги подсобляют привывать невестину родню:

Еще как я не полежу,
Еще как я не погляжу
На свою-то я тётушку (дядюшку)
Все не по-старому,
все не по-прежнему.

Приступись ко мне, тётушка (имя, отчество).

Тётушка подходит, обнимает и дарит подарок. И так каждому. После гуляния родня жениха и он сам уходят домой, у невесты остаются подружки, всю ночь смеются, дикуют (д. Соснино).

В этот день топили баню и водили невесту. Ходила в баню она с подругами. Когда вымываются, словоренка расплетала косу и ленту дарила самой главной подруге (д. Михали).

На девишик приезжала женихова родня. Заходили в избу два хвастуна [молодые люди; потом, после венчания, хвастуны ведут молодых спать], расхваливали жениха. Девушки им пришивали цветочки, а они платили денежки. Затем входил жених с родней, и они рассаживались за стол. Хвастуны говорят: «У нас не хватает молодому человеку половинки», — и идут за невестой. Невесту выводят, она кланяется на четыре стороны и садится за стол, стараясь наступить жениху на ногу — чтобы быть хозяйкой в доме (с. Коткишево).

Сидели за столом два раза. За второй стол выносили девью красоту — елочку, наряженную лентами, бусами, с зажженными свечками [в других местах этот ритуал совершился в день венчания]. Иногда елочка была с двумя верхушками (с. Солтаново). Елочку выносила девушка или молодая женщина — что на язык побойчай — и говорит:

Раздайся народ, разшатися народ,
Красна девица идет, девью красоту
несёт.
К столику подхожу, ласково говорю.
У столика ножки точеные, вилочки
золоченые,
Скатерти браные, все гости званные.

Жениха спрашивают: «А ты, Иван Васильевич, зачем к нам приехал? За рожью или за пшеницей?» Он отвечает: «Ни за рожью, ни за пшеницей. За красной девицей». Свату говорят:

А ты, сват, на потолок-то не гляди.
У нас на потолке-то стружки,
Кладите денежки-то
хрушки [большие] и т.д.
(д. Курилово).

На стол ставится тарелка, и гости гасят на елочке одну из свечек и кладут денежку. А если невеста положит денежку, то ей возвращают. Деньги с елочки девушки делят между собой. Уходя, они говорят:

Пошла дивья красота
Во поля во чистые,
Во леса во дремучие.
Широко дверями хлопнула,
Правой ножкой топнула.
Уж как этому дереву
Не бывать больше зелену,
Так и (И.О. невесты)
Не бывать больше в девушках
(с. Коткишево).

ДЕНЬ ВЕНЧАНИЯ

Рано утром невеста вставала и выла на родителей:

Что спасибо вам, мои родители,
Что много ли хлеба кушала,
Поди вас чем обидела.

Затем подружки ведут невесту в баню, впереди несут *дивью красоту*. Невеста идет, плачет. После бани невесту одеваются подружки, а *дивью красоту* ставят в комнате и больше ее не трогают (с. Коткишево).

Когда приезжали за невестой, сваха привозила большой пирог, его ставят на стол, дружка режет на куски и раздает всем женщинам, приговаривая: «Чтоб у вас зубы не болели» (д. Баскаково).

Когда жених с дружкой приезжали по невесту, девочка маленькая, 7—8 лет, стояла сзади невесты и тихонько драла ее за косу, приговаривая: «Дружка, дружка, дай полтину, а то у невесты косу дратъ не покину». Дружка давал девочке деньги (д. Базеево).

Выносили перед венцом *дивью красоту*. После слов «...Не бывать больше девушки» сваха берет *дивью красоту* и кидает под ноги первой тройке лошадей, а невеста берет клеенку со стола и волочет по полу до порога, чтобы в доме не осталось незамужних девиц и неженатых парней (д. Арбузово).

Перед тем как жених повезет невесту в церковь, дружка ходил вокруг лошади и хлопал плетьми, чтоб не сглазили (д. Андриково).

Как зашли в церковь, крестная или крестный раскидывают *подножье* — платок или кусок полотна, и молодые должны кто быстрее встать. Кто быстрее и больше займет места на нем, тот и будет главным в семье. А потом их подводят к венчанию. Становятся тесно-тесно друг к другу, и начинается венчание (д. Отрака).

Жених и невеста на разных лошадях съезжались к церкви. Едем к церкви, там уж нас ждут, потому как все по договоренности. Невесту ведет крестная, жениха — дружка, священник исповедует жениха и невесту по очереди, а потом идет служба. Помолимся, а потом к венчанию батюшка все начинает прибирать. После венчания он провожает молодых до порога и благословляет крестом (д. Матвеево).

После венчания *обогревание* — молодых уводят в отдельную комнату, накормят (п. Номжа).

После венчания у невесты собирали два стола. За одним сидели свахи, за другим мужчины. Молодые сидели между столами, не ели и не пили. Выносили *дивью красоту* [как в других местах на девишик]. Подружки пели песню сначала молодым, потом свахам и всем мужчинам (д. Меледино).

К столу подают «варево» («хлебово»): квас, суп мясной, лапша мясная, каша пшенная, кисель овсяный. После каждой перемены блюд идут «холодиться» — отдыхать. Вином потчиваются рюмками с подносом. На столе не стояло. Перед киселем «холодятся» в последний раз. Потом накрывают «красный стол». Здесь если все тоже и сладкое, пироги. Обязательно пекли пироги «круговики» — сам пирог круглый, выкладывают сверху рамку [сетку] и в каждый квадратик кладут разную начинку — черника, малина. На «красный стол» у невесты наряжают «курицу» — складывают птицу из куриного мяса. Под «курицу» кладут яйца. Кто-то из старших потрошит мясо на тарелке и оделяет гостей яйцами (п. Номжа).

Как приедут к жениху, садились за стол так же, как сидели у невесты. Выпивают, съедают три перемены. За «красным столом» у жениха подавали свиную голову. Велика ли, мала ли, наряжают, как поросенка. Веревкой из голбца тащили горшок и били. Старухи в это время приговаривали: «Вот и врага вытащили» (п. Номжа).

Уводят молодых спать во двор, там сделана постель, а кровать делали — получалась как клетка, стелили соломы, а на ту — кирпичей. Одеяло было из толстой грубой ткани, подушки делали из болотной травы у бедных. Когда молодые приходят к кровати, там лежат муж с женой — соседи. Греют молодым кровать. Тогда был такой обычай: если живет дружно пара, то пусть они погреют постель, и наши молодые будут жить дружно (д. Заингирь).

В первую ночь молодых вели спать дружки, на кровати друг через дружку перекатят (д. Кокуево).

После гуляния молодых провожала в подклеть крестная. Невеста должна была проситься у жениха на постель и разуть его (д. Соснино).

После того как заканчивалась гулянка, дружка подходил к молодым, руки делал им крест-на-крест и уводил спать (д. Морозова).

ДЕНЬ ПОСЛЕ ВЕНЧАНИЯ

В этот день гуляла невестина родня, угощала женихова родня. Собирались не рано, к обеду. Молодых выводили *хвастуны*. Будить молодых ходили и *хвастуны*, и свахи, и дружки или молодки. Когда они подходили к двери — в которой спа-

ли молодые — то о порог разбивали тарелку. Молодые выходили к столу, отдавали поклоны. В этот день им кричали: «Горько»; *тащили таракана* — невеста брала жениха за уши и они целовались. Перед концом подавали овсяный кисель — «выгонятым», «выгон» (с. Коткишево). Молодую ведут на кухню блины печь, а один блин делают с дыркой, потом выносят его гостям, те кладут кто деньги, кто подарки (д. Отрака).

Когда блин выносили, говорили: «Вот наша невестушка испекла блинов, а один блин не получился. Вы уж сватышки эту дырку закройте». И на блин деньги кладет женихова родня (д. Коршуново).

А еще родителей белили, свекровь и свекра. Если свадьба была зимой, сажали их в сани и хлестали веником. А летом маманьку да папаньку посадили на борону: одного с одной стороны, другого — с другой, и повезли гости на речку. Там водой обливают да еще веником похлещут. А потом ведут домой, переодеваются в сухое, что невеста-то припасла в приданом, то и одевали (с. Михали, д. Лясково).

На второй день солому да сено таскали. Натащат мусору-то на пол и проверяют, как невеста метет, как веник держит (д. Кокуево).

Приходили таскать солому все, кто хотел посмотреть на свадьбу, выпить рюмочку. Такой, бывало, стог натащат, ну, им по стопочке и нальют, а то и лапшой накормят (с. Коткишево).

Станок приносили дрова пилить. Деньги мешали с сеном и соломой, бросали и заставляли невесту мести. Еще били корчаги (д. Фуфайки).

Наряжёнки приходили, помню, наряжались цыганами (д. Соснино).

Молодые женщины гадали на кур. Шли во двор, под насест, ловили курицу. Если поймают молодую — то жизнь у молодой будет хорошая, а если попадется старая да неповоротная, то жизнь будет у молодой плохая (с. Заингирь).

Желающие погулять продавали невестин сундук с приданым жениховой родне. Они двигали его по полу, и за каждый шаг им давали выкуп — вино, деньги, закуску (с. Коткишево).

ПОСЛЕСВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ

На третий день приходила в дом жениха родня невесты. Немного сидели за столом, и молодые шли ночевать в родительский дом невесты. Ночевали они там одну ночь и уходили к жениху жить. В Петров день молодые ходили «по сыр» к невестиной матери. Пекли булки, варили сыр, друзья и подруги старались в этот день искупать невесту, облизать водой (сс. Коткишево, Михали).

В Петров день молодые муж и жена шли к родителям невесты за серпом, граблями и косой для покоса (д. Миледино).

«Поиски ярки» в селе Поливанове

Запись обряда, называемого в Ульяновской области «поисками ярки» и совершающегося на второй день свадьбы, была сделана 26 июля 1998 г. в с. Поливанове Барышского р-на, где работала фольклорно-этнографическая экспедиция Ульяновского государственного педагогического университета (рук. М.Г. Матлин, грант РГНФ № 94-04-1802). Один из участников экспедиции «внедрился» в группу ряженых и сделал аудиозапись.

Данный обряд может быть определен как типичный для нашей области, хотя его не отнесешь к числу развернутых. Но для участников этого действия исполнения (неважно с какой степенью полноты) главных его элементов — ряжение, проход по деревне, поиски «ярки» (новобрачной), проверка «врачом» состояния «ярки», зачитывание «протокола» — достаточно, чтобы считать обряд проведенным.

Основные участники обряда «поиски ярки»:

Цыганка 1 — Сорокина Анна Васильевна, 1933 г.р., пенсионерка;

Цыганка 2 — Алезова Татьяна Викторовна, 1960 г.р., ткачиха фабрики им. Гладышева в г. Барыше;

Пастух — Ладыгин Виктор Андреевич, 1952 г.р., бригадир, монтер пути Куйбышевской ж.д.;

Милиционер — Алезов Виктор Михайлович, 1959 г.р., грузчик мукомольного завода в г. Барыше;

Гармонист — Дмитриев Николай Васильевич, 1938 г.р., пенсионер.

Раннее утро. У крыльца дома невесты собирались женщины. Мужчин пока нет. Хозяйка приглашает всех в избу — надо собираться, наряжаться.

Цыганка 1: Надо врача, надо женщину в положении.

Женщина: Ты уж больно много собираешь.

Цыганка 1: Надо! Татьяна, може, нарядится женщиной, маленько животик ей сделаем.

Женщина: Да ладно, уж ты нарядишь! Ей не идет.

Цыганка 1: А мне идет?! Мне седьмой десяток, а все идет! У меня уж ноги взад.

Женщина: Выпейте быстрей! Все повеселей будет.

Все присутствующие выпивают водки.

Цыганка 1: Выпьем по полной,

Век наш недолгий,

Выпьем да снова нальем...

Милиционер: Гармонь щас идет.

Женщина: Кто?

Пастух: Дмитриев. Я говорю — айда, пожалуйста. Встал. Щас придет.

Цыганка 1: Не выпьешь?

Пастух: Ну, рюмку можно. Для смелости.

Женщина: Идите, пожалуйста, покушайте.

Цыганка 1: Милый Шура, я не дура,

И ты, Шура, не дурак.

Ты меня везде прославил,

Я тебя нигде никак.

Одну из женщин уговорили нарядиться еще одной цыганкой.

Цыганка 2: А я слова-то не знаю. Чё говорить?

Цыганка 1: Найдешь! Чё найдешь, то и говори.

Цыганка 2: А я знаю? Я ничего не знаю!

Женщина: Давайте выпьем для смелости. Чтобы побольше покалывать. (*Выпивают*.) Да-дайте «Коробейники», что ли, запоем. Оне более менее...

Выходят из зала.

Пастух (размахивая кнутом): Щас я вас буду подгонять только так.

Цыганка 1: Мне цыганочка гадала,

Цыганочка Оля.

Она гадала, нагадала,

Что залётка Коля. Ух!

Гармониста все еще нет. Гармонь берет 12-летний мальчик и начинает играть.

Цыганка 1: Айда! Поехали!

Все запевают песню и движутся по сельской улице.

Располным-полна моя коробушка,
Есть в ней ситец и парча..

Пожалей, душа моя зазнобушка,

Молодецкого плеча.

Цыганочка аза, аза,

Цыганочка черногаза,

Цыганочка черная, ты мне погадай!

Цыганочка черная, ты мне погадай!

Елки-моталки,

Просил я у Наташки,

Просил я у Наташки,

Колечко поносить.

На тебе, на тебе,

Не сказывай матери,

Не показывай отцу.

Дошли до перекрестка. Встали. К песне добавилась пляска.

Цыганка 1: Где пойдем?

Пастух: Айдате здесь. (*Показывает прямо*.)

Показывается гармонист. Завидев его, ряженые кричат и машут руками, подгоняя гармониста. Он подходит, берет гармонь у мальчика и начинает играть. Ряженые запевают песню «Расцветали яблони и груши». Движутся дальше.

Пастух (идет сзади всей группы и хлопает кнутом): У меня ярку украли! Проспал ярку! Теперьчика надо найти.

Голос из толпы: А кто искать-то будет?

Пастух (показывает на милиционера): А вон я милицию вызвал. Пускай ищет!

Цыганка 2: Мне цыганочка гадала

На второе на яйцо.

Зачем дура не спросила,

Какой милка на лицо.

Пастух (подходит к милиционеру и кричит): Ты мне ярку мою найди, ярку найди!

Гармонист начинает играть «Подгорную».

Цыганка 1: Я подгорную игру



«Поиски ярки». Группа ряженых



Ищем «ярку»



«Милиционер» зачитывает протокол

Лучше мильва люблю.
Когда буду умирать,
Велю подгорнича сыграть!

Гармониста я любила,
Гармониста тешила.
Гармонисту я сама
Броши в фуршетку вешала.

Пастух: Ярка пропала!

Голос из толпы: Ты пропил ее, наверно.

Пастух: Я не пропивал ее. Просто украл и все. Проснулся — нету! *Цыганка 1:* Вот она и вышла.

Коротеньки рукава,
Сама никудышна.

Гармонист, гармонист,
Ты меня не бойся.
Я тебя не завлеку,
Ты не беспокойся.

Голос из толпы (пастуху): А кто свел ярку?

Пастух: А черт знает. Пока спал, видать, кто-то и увел. (*Обращается к милиционеру.*) Ну, ты по следам идешь? Давай, давай, быстрее мне надо ярку найти. Ярочку мою.

Снова запевают «Коробочку».

Житель села (подходя к ряженым): Чё случилось? Чё пропала? Чё ищем?

Милиционер: Скажи тебе! Не положено!

Ряженые подходят к дому, где ночевали молодые. Отец жениха встречает ряженых у двора и, широко раздвинув руки, останавливает процессию.

Отец жениха: Стой! Сюда нельзя!

Милиционер: Как это нельзя?! Я следователь! Суд идет! (*Пастуху.*) Иди сюда!

Пастух: Я проспал. Украдли ярку.

На крыльце стоит мать жениха и также пытается задержать ряженых. Они начинают прорываться в дом.

Пастух: Ну, я пропал. Проспал, ёлки-палки.

Цыганка 2: Искать, искать надо! Ярка пропала!

Цыганка 1: Идите, идите! В чулане глядите!

Гармонист садится на перила крыльца и наигрывает плясовую. Ряженые разбредаются по дому и двору. Заходят в огород, лезут на крышу дома. Заглядывают в баню, сарай. Но ярки нигде нет. Шум, гвалт, смех. Изредка доносятся голоса: «А

кто вам сказал, что она тут?!» — «Не знай, куда спрятали!» — «А где жених?» (Спрятана только новобрачная, жениха не прятали, и он все это время сидел в доме.) Наконец кто-то догадывается заглянуть на подковку. Там и замечает спрятанную «ярку» — новобрачную. Раздаются крики: «Нашли! Нашли! Нашли!»

Пастух: Милиция! Где милиция! Где виновник? Виновник пускай и снимает оттуда! Да-вай, давай снимай. Лестницу, лестницу давай!

Появляется лестница и по ней новобрачную снимают с подковки. Ее заводят в комнату, и врач сразу же ведет ее в спальню на кровать осматривать и делать укол.

Пастух (врачу): Проверила?

Врач: Проверила — рана!

Пастух: Рана? Милиция! Милиция!

Цыганка 1: Протокол составляй, протокол!

В зале в центре стоит стол, на нем бутылка водки, стакан. Милиционер и ряженые подводят новобрачных к столу. Туда же подходят и гости. Милиционер зачитывает приготовленный протокол:

«Протокол составлен

25.07.98 г.

Мы, нижеподписывающиеся

Судья Эаебалкин, прокурор Подъебалкин, следователь Живопидзе и врач Хуплёт составили акт в том, что 25.07.98 г. в 9 ч. 00 мин. у хозяина Алезова Н.М. пропала ярочка русова цвета. Пострадавший обратился к участковому поселка Поливанова, а следователь Живопидзе взялся за это дело и, конечно, не зря. Всю ночь искали ярочку и наконец-то ее нашли в доме Порецкова Анатолия. Похитителем оказался житель поселка Поливанова Порецков Анатолий.

Ярочку нашли в ободранном виде, рана оказалась ниже пупка, выше колена. Рана, конечно, полезна для жизни. Но суд постановил, что похитителем оказался Порецков Анатолий. Итак, за то, что ярочку нашли в ободранном виде, и за долгую безупречную работу следователю Живопидзе причитается от похитителя Порецкова Анатолия 4 бутылки водки и хвост селедки.

Следователь Живопидзе.

Общий дружный смех. Всех угождают водкой.

Подготовка текста и фото
М.Г. МАТЛИНА (Ульяновск)

Троица в Камызякском районе Астраханской области

В публикации приводятся материалы о праздновании Троицы, собранные в последние годы в трех русских селах Камызякского р-на Астраханской области. За помощь в организации экспедиции автор благодарит директора клуба с. Иванчуг Викторию Анатольевну Чилимскую и директора клуба с. Хмелевки Ирину Леонидовну Яковлеву.

Б с. Иванчуг Троицу именуют «праздником цветов». «До Троицы, — вспоминает Е.Г. Казакова, — не разрешалось нам, детворе грешной, сорвать полевой цветочек».

Букетами цветов — садовых и полевых украшают чисто прибранные хаты. Свежевыкошенным роженцом устилают землю у ворот, полы в комнатах. Зелень закладывают за иконы, рассыпают на подоконниках, крепят к стенам.

О том, как встречали Троицу в детстве, нам рассказали и показали Елизавета Григорьевна Казакова (1923 г.р.), Валентина Романовна Малышева (1934 г.р.), Людмила Ивановна Буйлова (1934 г.р.), Валентина Ивановна Панченко (1937 г.р.), Матрена Сергеевна Максакова (1934 г.р.).

Утром в Троицкое воскресенье девочки от 7 до 12 лет собирались группами. В складчину покупали конфеты, печенье, пряники, семечки, квас. В специально отведенном амбаре ставили стол.

Женщины «набирали» собравшимся «выон», который называли «вербой» или «березкой». Выон заламывали из веток сирени, ивы, «таловых кустов» (иволги), виноградной лозы, листьев мальвы. В середину выона крепили зеркало, вешали бусы, привязывали ленты. Венок убирали бумажными цветами, служившими на Пасху украшением кулича. Цветы были красные, потому как «красная сама Пасха». До Троицы эти цветы хранили за иконой. Сверху выон накрывали легким шарфом или платком. Убор березки, по словам местных жительниц, походил на наряд невесты.

С обряженным выоном дети выходили из дома. С песнями и плясками отправлялись по селу. Среди песен, исполнявшихся участниками обряда, есть традиционные троицкие («Березынька белая...», «Ты моя береза...»).

Березынька белая,
На чем ты приехала?
Ну, что ж, кому дело, ехала (2)!
На золотом на ковре,
На убранном на столе.
Ну, что ж, кому дело, на столе (2).

Со выоном я хожу,
Золотой ношу.
Я не знаю, куда выон положить,
Я не знаю золотой, куда деть.
Положу я выон (2),
Положу я выон на правое плечо (2).

Я со правого (2),
Я со права и на лево перложу (2).
Я ко девушке,
Я к красавице,
Я иду, иду, иду, иду,
Поклоняюсь и назад пойду.

Ты, моя береза,
Ты, моя кудрява,
Нынче пьяна,
Завтра твереза.

Я думала, думала,
Я гадала, гадала.

Какой муж мой пьяница,
Не велит румяниться.
А я его не боюсь,
Нарумянишься, набелюсь.

Какой муж мой безобразник,
Он побил жену на праздник.
А я его не боюсь,
Нарумянишься, набелюсь.

Продал лошадь, продал дом,
Купил милой гармофон.
Я думала, думала,
Я гадала, гадала.

Продал белаю лошадку,
Сам пошел плясать в присядку.
Я думала, думала,
Я гадала, гадала.

На горочке дом стоит (2).
Ну, что ж, кому дело, дом стоит,
Ну, кому какое дело, дом стоит.

Вы тем дому вдовушка (2).
Ну, что ж, кому дело, вдовушка,
Ну, кому какое дело, вдовушка.

У вдовушке сын растет (2).
Ну, что ж, кому дело, сын растет,
Ну, кому какое дело, сын растет.

Его зовут Ванюшка (2).
Ну, что ж, кому дело, Ванюшка,
Ну, кому какое дело, Ванюшка.

Прозванья Степанушка (2).
Ну, что ж, кому дело, Степонька,
Ну, кому какое дело, Степонька.

На Степоньке шляпичка (2).
Ну, что ж, кому дело, шляпочка,
Ну, кому какое дело, шляпонька.

На шляпичке платочек (2).
Ну, что ж, кому дело, платочек,
Ну, кому какое дело, платочек.

На платочек три узла (2).
Ну, что ж, кому дело, три узла,
Ну, кому какое дело, три узла.

Во первом белилица (2).
Ну, что ж, кому дело, белила,
Ну, кому какое дело, белила.

Во втором румяница (2).
Ну, что ж, кому дело, румяна,
Ну, кому какое дело, румяна.

Во третьем полтинушка (2).
Ну, что ж, кому дело, полтина,
Ну, кому какое дело, полтина.

Пошел Ваня гостей звать (2).
Ну, что ж, кому дело, гостей звать,
Ну, кому какое дело, гостей звать.

Полтинушку пропивать (2).
Ну, что ж, кому дело, пропивать,
Ну, кому какое дело, пропивать.

При встрече с другой компанией было принято дразниться. «Был раньше такой обычай. Вот мы идем, а нам навстречу идут

другие, то мы обязательно поругаемся. Как ругалися? Если у нас круглое зеркало, то нам кричат: «Корыто, корыто, корыто!» А мы: «Решето, решето, решето!» — это значит зеркало дугообразное. И вот мы кричим друг на друга. Покричим, опять расходимся, опять пляшем» (Е.Г. Казакова).

К идущим с «березкой» детям присоединялись женщины, которые с песнями и пританцовками провожали компанию от одной лавочки до другой.

Нагулявшись, все возвращались к накрытому столу, у которого продолжалось веселье. На ночь березку вешали на гвоздь, накрывали шарфом.

На третий день к обеду, в последний раз пройдя с березкой по селу, все отправлялись к реке, садились в лодку. Вывес «раздевали»: снимали с него большую часть цветов, лент, зеркало, бусы. Привязывали конфеты.

Опуская березку в воду, запевали песню: «Тут летели сизокрылые орлы». По словам местных жительниц, в распеве слова «Ту-у-ут» слышен плач. Смысла его — прощание с березкой и самим праздником. Упавшему вырону махали платочками, кричали: «До свидания, белая березонька!»

Тут летели (2),
Тут летели сизокрылые орлы (2).
Сели, впали (2),
Сели, впали у водувушке во дворе (2).
Крыльышками (2),
Крыльышками широк дворик размели (2).
Голосками (2),
Голосками стали вдовушку будить (2).
Ты вставай-ка (2),
Ты вставай-ка, молодая вдовушка (2).
Твого мужа (2),
Твого мужа на коляскочках везут (2).
Ружья, шашки (2),
Ружья, шашки на конях они несут (2).

В с. Хмелевка (население которого составляют старообрядцы) Троицу отмечают четыре дня, согласно присловью: «Троица — без четырех стен дом не строится, без четырех углов не становится».

К празднику готовятся заранее. В ночь перед Троицей ставят тесто на калачи, замешивают для блинов «белку». С утра запекают булочник, драчену, пшеничник, лапшинник, варят молочную кашу, мясной или рыбный суп. На праздничный стол непременно ставят три горшка с молоком — пресным, топленым, квашеным.

Раним утром в Троицко воскресенье косят траву, срубают с деревьев ветви. Пахучей зеленью убирают дворы и хаты, устилают хлев. Разбрасывая траву, хозяйка разговаривает с дворовой жизнью: «Коровушка, буренушка, хорошая ты моя, нарядушка. Молочко принеси. Варить буду, затоплять буду, кормить буду». Зелень не убирают все троицкие дни, веря в ее целительную силу.

«Березку» здесь завивали в воскресенье, за неделю до Троицы. Ветви облюбованного дерева сплетали в круг. В Троицын день завитые ветви заламывали. С ними ходили по селу, «играли песни». В полдень празднично одетые жители и гости села собирались у реки Бирюль. Гуляние, по словам Марии Агеевны Лариной, превращалось в негласный смотр-конкурс венков. Все желающие от мала до велика образовывали большой круг, внутри которого, заявившись за руки, вели хоровод девушки.

Венки бросали с высокого яра. Примечали, чей венок поплынет скорее, того ждет благополучие в жизни. Память 60—70-летних женщин не сохранила особых троицких песен. По их словам, песни, которые слышали они от матерей и бабушек, «уходили высоко» и заканчивались на «ию-ию».

Одним из излюбленных развлечений на Троицу были качели, которые устанавливали обычно к большим христианским праздникам. Качели вешали парни, они же качали девушек.

По рассказам Павла Осиповича Иванова, во время троицких гуляний проходили кулачные бои. Вызвавши-

ся «на кулаки» парни надевали кожаные перчатки, трижды хлопали в ладоши. Если перчатки не рвались, парни, не снимая их, начинали драться. Дрались кто как мог, четких правил боя не было. Нередко все завершалось общей рукопашной, в которую вступали наблюдавшие веселье мужчины. Гуляние продолжалось все троицкие дни.

О Троице в с. Поздневое нам рассказала уроженка этого села Александра Яковлевна Фокина, 1926 г.р., которая с 1978 г. живет в с. Хмелевка.

«Гуляло все село. Мы, дети, отдельно гуляли. Собирались в одном дворе, где родителей нету, где они ушли гулять по соседям. И по 15 и по 20 человек собирались. Что не больше, то лучше. Подбирались один возраст. Вот сколько мне было? Лет тринадцать. Утром, часов в восемь, мы уже сходимся. Кто чего приносит. Троица же. Матеря стяпают. Я, например, принесла с рыбой пирог, ватрушки с творогом, принесла плюшки какие-то. Другой принес еще там чего. Икры может черной принес. Тогда ж было все свободно. Ловили эту рыбу. И селедка на столе, и блины, и молоко кислое, и молоко пресное. Родители дадут нам сколько копеек — мы лимонаду купим, конфеточек.

Все гуртом делали. Кто на стол припасает, кто рюмки расставливает для лимонаду. А одне — пять-шесть человек готовят вербу. Вербу — ветку большую срубают нам взрослые. И мы наряжаем ее. Ребятишки нам помогают. Оне держали березку, а мы ее одевали. Наряжали ее разными лоскутками, цветочками, разными куколками, матрешками, фентиклюшками. Привязывали конфетошные бумажки. Тогда были длинные такие конфеты, белые, тянувшиеся — алва назывались, нарезные у них концы были. И вот мы их вешали. Орешки в конфетошные бумажки заворачивали, печенье, пряники иголкой проводили и ниткой привязывали. Корзиночки лепили из кофетошных бумажков. Ребетишки кораблики делали и бока красили разной краской. Все вешали, что было.

Однем елочку и приложим ее в угол. Поставим и говорим: «Давайте саднться за стол. Будем встречать Троицу». Выпили по две-три стопочки лимонаду и начинаем песни петь, плясать. Ребятишки нам на балалайке играют, а мы прыгаем, как козы, прыпевки поем:

Троица — вся земля травой покроется.
Скоро милый мой приедет,
Сердце успокоется.

А потом, как у нас кончится сирота, мы едем на Волгу. Две-три лодки сядем вместе и выезжаем на середину с песнями, с частушками, и начинаем провожать ее. А как провожать. Мы берем елочку свою, вербу. Привязываем камень к ней, чтобы она стояла. Опускаем тихонечко в воду и говорим: «Плыви куда поплыешь!» Она нам машет лоскутками, а мы ей платочками. «До свидания», — кричим. Елочку бросили и с головы веноочек бросили, и поплыли они вместе. Те, что поменьше, также березку наряжают и на лодке ездят. Но оне возле бережка. Оне далеко не отплывают.

Проводим березку и приходим на место сюда. У нас же тут все есть. И мы поем здесь, играем. В «кольцо на лицо» играли, в «ремня», в «бояр».

А взрослые у нас собирались два-три двора. И гуляли. С песнями по улице ходили, с гармошкой. У нас тогда казенка была. И в ней от шкалинка до четверти было. Водку там брали.

Трава была такая желтенькая с пятью лепесточками — Троица называлась. Все заборы, все переды, все хаты убирали этой травкой. Три дня полежит она у нас, а потом уже сметает в кучу. Все три дня эту Троицу гуляли. Целая свадьба была. Вот какой у нас праздничек».

**Е.В. ПАУНОВА;
Областной методический
центр народной культуры (Астрахань)**

Троицко-духовские праздники Бельского края

В июне 1996 г. фольклорно-этнографическая экспедиция Тверского училища-колледжа культуры работала в Бельском р-не Тверской обл. До 1929 г. Бельский уезд входил в состав Смоленской губ. Члены экспедиции побывали в 15 населенных пунктах к югу, юго-востоку, северо-востоку, северо-западу от районного центра — г. Белого. Были записаны рассказы о праздниках и обычаях этих мест, более 90 календарных, свадебных, обрядовых песен.

Экспедиция работала вскоре после Троицы, поэтому больше всего рассказов было о праздновании этого праздника в Бельском крае. При обобщении материалов выявились некоторые особенности троицко-духовских праздников, характерные для этих мест в первой половине XX в. Основные элементы праздника, их последовательность были почти одни и те же, но в некоторых деревнях обнаружились небольшие различия.

Во всех обследованных населенных пунктах Троица и Духов день воспринимаются жителями как единый праздник: «гуляли два дня». В некоторых местах в первый день отмечали Троицу, но в большинстве деревень и сел Троицу отмечали в понедельник, а в воскресенье — Духов день. «По радио говорили, что Троица в воскресенье, а у нас в понедельник. Заведено было так» (д. Борок). О такой же последовательности празднования Духова дня и Троицы в некоторых местах на Украине и в России писал Н.П. Степанов в книге «Народные праздники на Святой Руси» (СПб., 1899; М., 1990. С. 56). По мнению А.Ф. Некрыловой, составителя книги «Круглый год», обычай праздновать в воскресенье Духов день, возможно, более древний.

Духов день и Троицу в Бельском крае очень почитали, называли «святыми днями», «зеленою Пасхой»: «На Духа — зеленая Пасха — мать и пол березой застелет» (д. Комары).

Главным действием в этот праздник было завивание венков. Причем в первый день — воскресенье, а иногда накануне — в субботу, независимо от того, какой праздник в этот день отмечали, завивали венки коровам. Как правило, делали это пастухи в поле, когда пасли скот. Венки они продавали хозяйствам коров. «В старину называли это “вынос на поле”. Несешь крашеные яйца, пироги, лепешки самодельные, кусок сала. Это вынос для скотины на поле, чтоб там ей хорошо было, но не пастуху. Отдаешь пастуху, но знаешь, подразумеваешь, что это для скотины. Тебе за работу дают венок. Этот венок будет уже спасать мою корову <...> Бывало, сидит пастух, венки лежат, рядом куча яиц, сала, печенья <...> невидимо сколько <...> Я как пришла, надела на ведерко, и немного подоишь в ведро. Потом венок надевашь на голову себе и корову додаиваешь окончательно <...> Потом, если корова заболеет, кровь на сосках, или вымячко заболело, опять подоишь через венок, посидишь под ней, скажешь: “Благодарю тебя, Господи, ты мне помог”. И лучше даже скажу, помогает. Однажды коро-

ва не доходила до дома, даже на веревке. Помог веночек и слова к Богу» (д. Кавельщина).

«Пастух идет по деревне, дает венки, его угощают самогонкой. Перепьется и в канаве лежит» (с. Понизовье).

«Березовый венок — “золотой венок”. Эти венки пастухи хозяйствам выносят на Духовскую субботу, а хозяйки пастухам выпить дают. Его надо поносить на голове, на корову надеть» (д. Бояршина).

Такому венку придавалась чудодейственная сила: «Пруткам с веночком детей отхаживали, от глаза, от испуга, веночек ведьдается в святые дни» (д. Кавельщина).

На второй день, в понедельник, завивали венки девушки и женщины. Вначале они шли в ржаное поле, где — в разных деревнях по-разному — пели, молились, водили хоровод. Вероятно, это отголоски какого-то более давнего обряда, о котором упоминает М.М. Громуко в книге «Мир русской деревни» (М., 1991. С. 354). Потом девушки и женщины с песнями шли к лесу, где и делали венки на всю семью. Эти венки либо несли в деревню, где к шествию присоединились другие жители — старики, дети, либо сразу к реке. Там венки бросали в воду и гадали по ним. Затем начиналось праздничное гулянье: выпивка, танцы, игры.

«В понедельник, на Троицу, собирались после обеда у вянки, и идем в ржаное поле. Сядем, сыграем песню “Сястрицы-падружки”. Поиграем и пойдем у вянки, где березы есть. По пути к лесу поем “Не радуйся, ельник...”. Наломаем березу, навьем венки, накрутят и тем, кто дома. Венки крутят с песней “Светый Дух Троица...”. Маленькие венки наденем на голову, большие вдвое несем. Венки украшены: у кого ленты, у кого крали [бусы]. Идем с песней. В деревне собираются все: старики, маленькие — и все идем на реку. Когда к реке подойдем, начинаем песню “Бяреза кудрава...”. Голос такой, как на “Духа...”. Кто нездоров, тот сквозь большой венок пролезет. На реке ленты и крали примем, и венки в воду бросали. Чай венок утонет, тот умрет, чай поплынет — замуж выйдет. Большие венки тоже кидали. Когда венки поплынут, на берегу водочки примем. Свое несли: яйцо, мясо, хлеб, закуску. Кто яйцо, кто кольцо» (д. Борок).

«На Троицу [в понедельник] собираются девки, бабы хорошие, идут к кому-то Богу молиться в ржаное поле, идут, где рожь посейна. Тогда выбирают хорошую девку, становятся в круг и поют песни [“Подружки-сестрички...”, “Святой Дух да Троица...”] Как подходишь к лесу, поешь еще песню “Не радуйся, ельник...”. А потом несут уже венки святые на речку, и венки в воду кидают, и каждый свой кидает»; «Перед войной поставили меня бабы в круг, пели песни, пошли вянки кидать. Кто на мужика там, кто на брата завивали, кидали. Мужские вянки — свата мое и других — сразу потопли. Я кинула свой — сразу потоп, батьки кинула — и батькин потоп. Батька помер на другой год, на Пасху, я

осталась <...> Как венки бросят в воду, идут гостевать: водку пьют, блины едят» (с. Понизовье).

Как и в других местах России, здесь также ставили у крыльца или молоденскую березку, или ветки; ветки ставили и в доме. По веткам определяли, какой будет год: «Если береза быстро завянет — год сухой будет, если вялая листва — год мокрый. Как прогноз, вместо радио» (д. Старое Боково).

На троицко-духовские праздники собиралось много народа, «с округи собирались», было гулянье, даже после войны. На машинах привозили буфет, для молодежи делали танцевальную площадку. Люди постарше разбредались компаниями, была «складчина — закуска, водка». По всему району был обычай в эти дни ставить качели «кол площадки, где танцы». В Кавельщине, например, качели делали высокие, перекидные через вал, на четыре «люльки». По два человека садились в «люльки».

Молодежь на этих гуляньях играла в горелки: «Несколько рядов стоят, держась за руки, один водит. Он говорит: “Горю горю, пылаю, кого люблю, поймаю”. А сзади две пары бегут. Он кого поймет, оставляет с собой» (д. Верховье).

До сегодняшнего дня в некоторых деревнях сохранились лишь отдельные элементы троицко-духовских праздников. В Кавельщине, например, пастухи в первый день праздника все еще делают венки для коров и продают их. Покупают их сейчас за деньги: «Теперь мы носим деньги, тысяча венок». Практически во всех населенных пунктах в домах, возле домов ставят ветки березы, березовые венки вешают в сенях, в хлеву. Но уже не ходят завивать венки на людей: «Летось ходили, а нонче нет» (д. Борок). Троицко-духовские песни поют только пожилые женщины. Причем, более молодые — 1920-х годов рождения — поют проще и не «выводят коленца», как делают это женщины более старые. Это заметно и в мелодике песен. Отсутствие в деревнях, где записывались песни и рассказы, молодежи вскоре приведет к полной утрате традиций празднования народных праздников.

Образцы обрядовых песен, записанных в д. Борок и с. Понизовье

д. Борок

СВЕТЫЙ ДУХ ТРОЕЦА

1. Светый Дух Троица (2),
2. Пазволь нам(ы) гуляти (2),
3. Вянки эзвиовать (2),
4. Завьем мы вяночек (2)
5. На круглый гадочек (2),
6. Круглэ наша поля (2),
7. Круглэ невяличка (2),
8. Вокруг зем(ы)ляничка (2),
9. Ктойшел, тот(ы) набрался (2),
10. Я шла, млада, брала (2),
11. На блюдечка клала (2).

Бярёза кудрява

Не радуйся, ельник

D = 160 Одна

с. Понизовье

I. Не ра- дуй -ся, ель-ник, не ра-дуй-ся, ель-ник.

2. Ра - дуй - он, бе -рез- ник, ра -дуй-ся, бе -рез - ник,

3. К ти -бя дев(ы)-ки и -дут, к ти-бя дев(ы)ки и - .дут,

12. Зрелки на тарелки (2),
 13. Зелянушки в фартушке (2).
 14. Свёкру под(ы)насила (2)
 15. И то не вгадила (2).
 16. Ня в чести, ня в(ы) ласку (2),
 17. Ня в добрая слова (2).

СЯСТРИЦЫ-ПАДРУЖКИ

1. Сястрицы-падружки (2),
 2. Сядем(ы)тя на лавку (2),
 3. Пэмолим(ы)ся Богу (2),
 4. Пайдем(ы) в пути — дарогу (2).

БЯРЕЗА КУДРЯВА

- Бярэза кудрява (2),
 - Ня стой над(ы) рякою (2),
 - Ня кланісья з(ы) вадою (2).
 - Пэклоунісья сә мною, (2)
 - Сә мной, мәладою (2).
 - А я, мәладен(и)ка (2) —
 - Вокруг сиратен(и)ка (2):
 - Нету батьки з маткой (2),
 - Есть любята свяжкова (2).

НЕ РАДУЙСЯ, ЕЛЬНИК

1. Не радуйся, ельник (2).
 2. Радайся, бярэзник (2).
 3. К табе дев(ы)ки идут (2).
 4. Бярэу лэмати (2).
 5. Вянки завювати (2).

с. Понизовье

СВЯТОЙ ДУХ ДА ТРОЙЦА

1. Святой Дух да Тройца (2),
 2. Святой Вознесенъя (2),
 3. Пазволь нам(ы) гуляти (2).
 4. Кругла наша полъ (2),
 5. Кругла невеличка (2),
 6. Растёт земленичка (2).
 7. Кто шел, тот набрасся (2).
 8. Я, млада, шла брала (2),
 9. На блюдечка клала (2).
 10. Свёкру паднасила (2)
 11. И то не угадила (2),
 12. Не в чести, не в ласку (2).

ПОДРУЖКИ-СЕСТРИЧКИ.

1. Подружки-сестрички (2),
 2. Садитесь на скамейку (2).
 3. Памолимся Богу (2)
 4. На путь, на дорогу (2).

БЕРЁЗЫНЬКА БЕЛА

1. Березынька бела (2),
 2. Куда листъя дела (2)?
 3. Дев(ы)ки приходили (2),
 4. Берёзу ламали (2),
 5. Вян(ы)ки завивали (2).
 6. Берёзынька бела (2),
 7. На стой над рекою (2),
 8. Не клонься с вадою (2).
 9. Паклонься са мною (2),
 10. Са мной, сиратою (2).

НЕ РАДУЙСЯ, ЕЛЬНИК

1. Не радуйся, ельник (2).
 2. Радуйся березник (2).
 3. К тиби дев(ы)ки идут (2).
 4. Берёзу ламати (2).
 5. Вян(ы)ки завивати (2).
 6. Совиём мы виночик (2)
 7. На круглый гадочик (2).

С.А. ГЕРАСИМОВА, Е.Ю. ГИМАЕВА;
преподаватели Тверского
училища-колледжа культуры

Г.Н. РОМАНОВА

ГОРЕЛЬЕФ МРАМОРНОГО ЗАЛА РЭМ

В Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге хранятся уникальные коллекции бытовой культуры всех народов нашей страны. Самая красава часть музея — Мраморный зал, облицованный розовым карельским камнем, с 26 колоннами-монолитами, золоченой паддугой и хрустальным потолком. В настоящее время в нем устраиваются выставки, праздники, балы, концерты, презентации. В июле 1998 г. здесь состоялась торжественная панихида, связанная с захоронением останков Николая II и его семьи. Мраморный зал был выбран для этой церемонии не случайно. Это грандиозное сооружение строилось с 1903 по 1916 г. В официальных документах начала века зал назывался Александровским или Памятным, так как был задуман как памятник-мавзолей императору Александру III. Смысловым центром зала должен был стать памятник царю, ныне не сохранившийся. Под мраморными колоннами, с трех сторон зала расположены темный горельеф, изображающий, по замыслу устроителей Музея, «бытовые сцены из жизни всех народностей, населяющих Российскую империю» (см.: «Строитель». 1903. № 13—18). Горельеф должен был продемонстрировать обширность России, ее этническое многообразие, мощь и незыблемость верховой власти во главе с императором, собравшим под свое крыло все народы.

Содержание фриза «Народы России» разрабатывалось совместно главным архитектором здания В.Ф. Свиининым и скульпторами М.Я. Харламовым и В.С. Богатыревым. Фриз был выполнен в 1911 г. из гипса, тонированного под бронзу. Отлить его в бронзе так и не удалось: помешали финансовые трудности, связанные с войнами 1905 и 1914 годов, а затем революция. Большая часть фриза была выполнена скульптором М.Я. Харламовым; некоторые сцены и фигуры в правой части — работы В.С. Богатырева. Консультантом у скульпторов был академик

ГАЛИНА НИЛОВНА РОМАНОВА, канд. ист. наук; Научно-просветительский отдел

Д.А. Клеменц, впоследствии первый директор Этнографического отдела, знаменитый ученый, собиратель коллекций.

Несмотря на свой исключительный реализм и этнографическую достоверность, горельеф прежде всего художественное произведение, его образы собирательны и, конечно, на нем невозможно найти все 190 этносов, проживавших в начале XX в. в огромной стране. В период подготовки скульпторы ездили в различные районы страны, делали эскизные зарисовки, скульптурные портреты с натуры, собирали традиционные предметы быта, поэтому им удалось довольно точно передать антропологический тип населения больших регионов, наиболее выразительные особенности традиционной одежды, национального характера. Перед зрителем, как в кадрах документального фильма, развертывается жизнь многонациональной страны на рубеже веков.

Конкретных портретов на горельефе нет, за исключением одного — писателя Л.Н. Толстого, который изображен в тулупе и лаптях, без шапки и прекрасно вписывается в группу русских крестьян. Это удивляет, так как Лев Николаевич, любимый народом и, видимо, создателями горельефа, для верховой власти был фигурой одиозной: в это время он уже был отлучен от церкви самим К.П. Победоносцевым — учителем Александра III и Николая II.

Горельеф читается слева направо. Все фигуры в нем скомпонованы в группы, представляющие законченные жанровые сценки: фрагменты праздников, традиционных хозяйственных занятий, труд рабочих, семейные сцены, религиозные обряды. Отчетливо прослеживается тема дороги — так отразилась здесь столыпинская реформа, массовое переселение крестьян в Сибирь и другие районы, миграция населения в города, на заработки.

Представители некоторых национальностей узнаются с легкостью. Об этнической принадлежности других можно говорить только предположительно. Горельеф не отражает расселения народов по определенным административ-

но-территориальным единицам, да и их границы, как известно, не совпадали с этническими.

Самую большую группу образуют русские. В конце каждой группы других народов представлен как-нибудь русский типаж, тем самым подчеркивается роль русского народа в объединении наций. Собственно русская композиция начинается сценой «Проводы в солдаты». В дореволюционной России проводы на военную службу сопровождались многодневными гуляниями молодежи, буйством, куражом, а в последний день — плачами, причитаниями всей семьи:

Нам недолго погулять,
Только три денечка:
Провожай, отец и мать,
Своего сыночка.

Именно такую сцену расставания матери с сыном и гуляние молодежи изобразил скульптор М.Я. Харламов (фото 1). Рядом фрагмент с Л.Н. Толстым (фото 2), затем различные бытовые сцены — крестьянка и крестьянин, наклонившиеся к козе, женщина с подойником, собирающаяся доить корову, здесь же ее дети. Далее идет выразительная сцена уборки урожая. В начале века Россия была аграрной страной, и земледельческие работы проходят красной нитью в большей части фриза. Далее начинается тема бредущих по дорогам крестьян. Довольно много места в русской части занимают рабочие — шахтеры в забое, рабочие в «горячем цеху», кузнецы, и снова крестьяне с мешком за плечами, в армяках, лапти идут своей дорогой.

Следующая группа посвящена украинскому этносу. Украина была житницей России, потому здесь не случайно доминирует композиция «Жатва» — женщины со спонами пшеницы, молодая мать, прямо на поле кормящая ребенка, ее старшая дочь принесла ей кувшин и узелок с едой (фото 3). А дальше традиционные персонажи украинской дороги — слепой музыкант с лирой, опирающийся на плечо мальчика, чумаки — перевозчики рыбы и соли, присевшие отдохнуть у своего воза, еврей со скрипкой. Веселый нрав украинцев отразила группа смеющихся молодых людей, рядом с которыми остановился мужчина



Фото 1. Левая сторона. Русская часть. Сцена «Проводы в солдаты»



Фото 2. Левая сторона. Русская часть. Сцена «Л.Н. Толстой и крестьяне» (фрагмент)



Фото 3. Левая сторона. Украинская часть. Сцена «Жатва»

начинается с фигуры земледельца в башлыке, с мотыгой за плечами, рядом сидящий мужчина — продавец тканей; женщина с кувшином, мужчина на осле, смотрящие на продавца. Рядом две стоящие фигуры в характерных конических шапках и «кабе» — кафтанах с длинными рукавами; возможно, это богатые горожане, армянские купцы. Тут же юркий подросток с ребенком на спине, далее грузинка с коробом и мужчина с рогом для вина; большая группа людей, идущих, видимо, на праздник, а в центре — танцующая пара. Справа — крестьянин с волами в ярме, приехавший на арбу в город, другой мужчина несет на спине два сосуда с вином, на одном из сосудов карталинскй орнамент. Слева от танцующих, на переднем плане, сидит мужчина — представитель Западной Грузии, в типичной шапочке «папанаки». Видимо, здесь изображен большой праздник в Тифлисе, на котором присутствуют разные сословия (фото 5). Все проникнуто духом веселья, изобилия. Это центр горельефа и зала; именно здесь, на фоне жизнерадостных благополучных подданных, должен был стоять памятник Александру III. В конце торцовой части представлены сценки из жизни разных кавказских этносов. Интересна композиция с сидящим мужчиной, опустившим руки в таз, девушка с косами льет из кувшина на его руки воду; судя по костюму, девушка осетинка. Рядом два типичных представителя кавказских старейшин — уважаемых людей; об этом говорит их одежда и посохи. В самом конце торца сцена, изображающая быт терского казачества: рядом с казаком девушка поит из ведра его коня.

Начало правой части горельефа возвращает к теме дороги: слепой музыкант со скрипкой в руке опирается на мальчика-поварыря, держащего волынку; возможно, это белорусские бродячие музыканты. Следующая группа представляет большое религиозное шествие — крестный ход (фото 6). Судя по одежде священников и людей, по распятию и фонарю, который несет впереди юноша, — это католики — литовцы и поляки. Дальше сцены из жизни простых людей города и села — девушки в модных городских костюмах «парочках», девушка с ведрами на коромысле беседует со старушкой, старик с мальчиком и собакой, группа женщин в повседневной одежде; в корзине и мешке у них картошка. Все эти персонажи — представители народов европейской части России, этническую принадлежность которых определить трудно. А вот в соседних фигурах легко узнаются финские рыбаки: на постаменте сидит мужчина в характерной звездовестке, шкиперской куртке, жилете и платке на шее. Рядом два рыбака, у одного из них фин-



Фото 4. Торцевая стена. Кавказская часть. Сцена «Переселенцы»



Фото 5. Торцевая стена. Кавказская часть. Сцена «Праздник»



Фото 6. Правая сторона. Прибалтийская часть. Сцена «Крестный ход»

ский нож на боку и лыковая веревка через плечо, типичная для всех рыболовов Балтики. Рыбаков с уловом, как и полагается, ждут на берегу женщины, в руках у них лубяные коробки для рыбы, характерные для финско-карельского населения. И снова прибалтийские народы: молодые люди встречаются с барышнями, группа лютеран, видимо, латышских, об этом говорят одежда священников и женщин в чепцах — они заняты семейными делами и молитвами. Пожилая женщина в чепчике читает большую книгу, скопре всего — Священное писание. Заключает европейскую часть группа веселящихся русских крестьянок.

Последняя композиция посвящена азиатской части России с очень обобщенными образами. Впереди группа улыбающихся людей монголоидного типа в одежде, характерной для сибирских народов. Далее, на переднем плане, сидит мужчина в восточной позе, с посохом, в одежде,

напоминающей костюм туркменского племени теке; затем снова группа сибирских народов с собаками, русские охотники с рогатиной, луком и охотничьей доской за спиной, к которой привязана добыча — шкуры соболя. Стоящая рядом мужская фигура в малахе, с тыквой на поясе напоминает казахского скотовода. Фигура мужчины в халате, высокой шапке на фоне коня олицетворяет тюркское скотоводческое население азиатских районов. И снова в полном облачении и горделивой позе фигура сибирского казака. И, наконец, последняя, трогательная и живописная картинка «Ненецкая семья» — виднеется силуэт чумы, на нартах дети прижались друг к другу, отец и мать собирают упряжку оленей в дорогу (фото 7).

Горельеф Мраморного зала РЭМ — интересное и уникальное в своем роде произведение искусства. Фриз расположен на удобной для обозрения посетителя высоте, его размеры огромны

— 1,5x96 м: на этом пространстве в разных ракурсах и позах расположились 183 человеческих фигуры. Ни одна из картин не повторяется и не напоминает уже увиденное.

В некоторых местах горельеф подвергался разрушению. В 1920-е гг. справа и слева части фриза и мраморные блоки под ним были вырезаны для дверных проемов и кинопроекционных фонарей. Во время Великой Отечественной войны правая часть сильно пострадала от фугасной бомбы. Однако реставраторам по фотографиям удалось полностью восстановить фриз. Левую часть фриза восстановила скульптор А.М. Швецкая, в реставрации принимали участие также дочь скульптора М.Я. Харламова — М.М. Харламова и скульпторы М.А. Вайнман и Е.А. Гендельман. Реставрационные работы были закончены в 1952 г., но фриз по-прежнему остался в гипсе.

Фото А.Л. Бермана

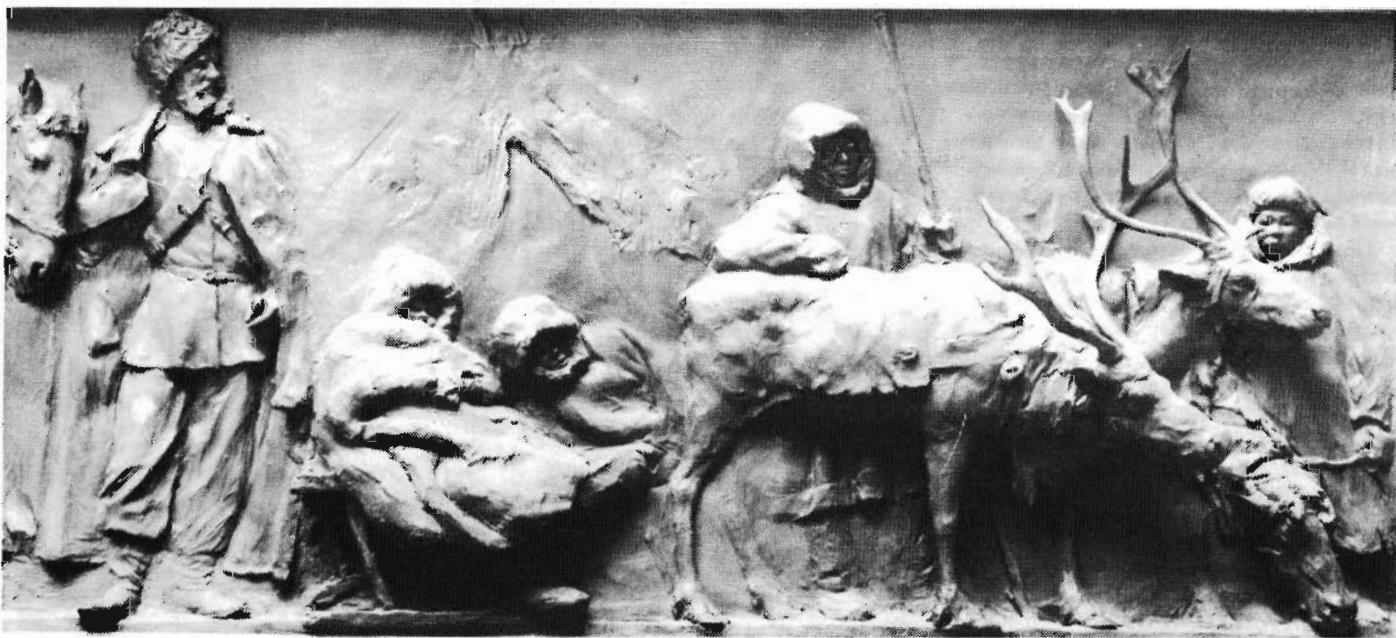


Фото 7. Правая сторона. Азиатская часть. Сцена «Ненецкая семья». Слева — фигура сибирского казака

Л.А. СЛАСТНИКОВА



Г.А. Бонч-Осмоловский. 1932 г.

В научной деятельности Глеба Анатольевича Бонч-Осмоловского (1890—1943) биографы обычно выделяют три периода: 1909—1914 гг. — обучение в Санкт-Петербургском университете и этнографическое изучение Кавказа; 1919—1925 гг. — этнографическое обследование татар Крыма; 1923—1933 гг. — археологическое изучение Крыма. Подробнее всего освещен последний период. Открытия в области археологии принесли Г.А. Бонч-Осмоловскому наибольшую известность. Работа палеолитической экспедиции 1923—1933 гг. по систематическому обследованию пещер Крыма, особенно открытие в пещере Кийик-Коба погребения неандертальца, послужили материалом для обобщающего труда ученого «Палеолит Крыма», не потерявшего научной ценности до настоящего времени. А ведь начинал он свою научную деятельность как этнограф. Благодаря его собирательской деятельности РЭМ обладает коллекциями, разносторонне отражающими быт и занятия крымских татар начала XX в.

Первые крымские коллекции были собраны сотрудником Этнографического отдела К.А. Иностранцевым в 1905 г. Из своей поездки по городам (Бахчисарай, Симферополь, Карасубазар) и селениям (Гавры, Улу-Узень, Таракташ, Отзузы и др.) Крыма он привез вышивки изделия, узорное тканье, одежду, домашнюю утварь. В 1906 г. в степные районы Крыма был направлен сотрудник отдела П.Н. Бекетов. Он собрал коллекции одежды, утвари, вышивок и образцов узорного ткачества в Перекопском уезде. Другой сотрудник отдела, А.А. Миллер, посетивший Крым с научными целями в 1913 г.,

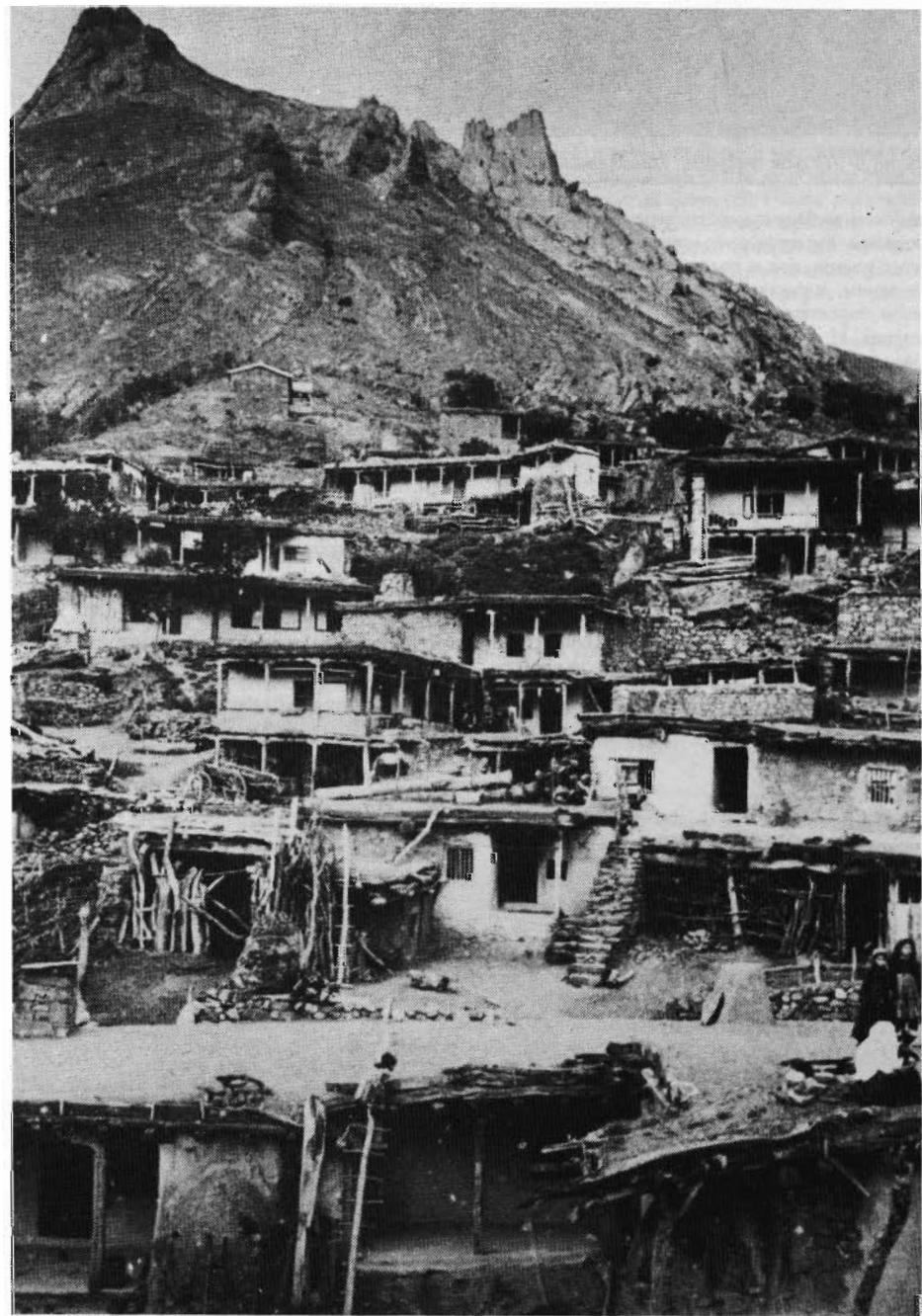
ЛЮДМИЛА АЛЕКСАНДРОВНА СЛАСТНИКОВА; Отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана

КОЛЛЕКЦИЯ Г.А. БОНЧ-ОСМОЛОВСКОГО ПО ЭТНОГРАФИИ КРЫМСКИХ ТАТАР

привез одежду и ювелирные украшения татар Бахчисарай и Евпатории. Аналогичными экспонатами в эти годы пополнялись фонды музея и в результате приобретений от частных лиц.

К началу 1920-х гг. в Этнографическом отделе Русского музея были собраны коллекции одежды крымских татар и изделий народных мастеров, ювелирных украшений и предметов утвари, но почти не были представлены сельскохозяйственные орудия, скотоводческий инвентарь, инструменты ремесленников, отсутствовали систематические сведения по духовной культуре этого народа.

Экспедиции в Крым, организованные Русским музеем в 1923—1925 гг., должны были восполнить образовавшийся пробел. В 1923 г. на Южный берег Крыма были направлены Г.А. Бонч-Осмоловский и Ф.А. Фиельstrup — специалист по этнографии кочевых тюркоязычных народов Средней Азии и Казахстана. Их маршрут проходил через ряд селений, в которых в 1905 г. побывал К.А. Иностранцев (Капсихор, Туак, Ускют, Керменчик, Узенбаш). Это давало возможность выявить изменения, произошедшие в быту крымских татар за 20 лет. Сбор материала проходил в селениях Судакского, Ялтинского и



д. Ай-Серез Феодосийского уезда. 1912 г.

Бахчисарайского района, а также в центральной части полуострова. Из экспедиции были привезены орудия скотоводства и земледелия, в том числе виноградарства; инвентарь, связанный с выращиванием табака и табакокурением; средства передвижения (арба), переметные сумы, корзины.

При обследовании селений записывались местные названия предметов, устанавливались диалектные различия; фиксировались названия орнаментов вышитых изделий и, по возможности, их происхождение. Музейное собрание было значительно пополнено образцами старинной женской одежды, сохранившимися в селениях Судакского района. Наибольшее количество экспонатов удалось собрать в селениях Коккозы и Ай-Серез, существовавших еще в XVIII в. Из этих селений были привезены приспособления, использовавшиеся при постройке дома, архитектурные детали интерьера, ранее в музее совсем не представленные, инструменты для обработки дерева и кожи, орудия прядения и ткачества.

Сбор коллекций по городским ремеслам крымских татар был продолжен Г.А. Бонч-Осмоловским в 1925 г. К этому времени традиционные для крымских татар токарное, войлокое и торбяное производство уже исчезали. Г.А. Бонч-Осмоловский нашел все материалы и инструменты, необходимые в производстве торб для кормления лошадей, начиная от образцов шерсти и нити и кончая специальными станками и готовыми изделиями. Так же скрупулезно был собран материал по войлочному производству. Оба эти производства Г.А. Бонч-Осмоловский подробно описал в отчетах об экспедициях.

Не менее плодотворным было и проводившееся им в 1925 г. этнографическое обследование степных татар. В сборе материалов по их духовой культуре участвовали также студенты-этнографы С.А. Трусова и Л.В. Макарова. В коллекцию материальной культуры степных крымских татар вошли только узорные ткани и вышивки, что объясняется меньшей степенью сохранности традиционной культуры татар степного Крыма, подвергшихся большему воздействию иноэтнических влияний.

В последующие годы Г.А. Бонч-Осмоловский свои исследовательские интересы в Крыму сосредоточил на археологии четвертичного периода, а собирательская работа по ремеслам крымских татар (войлочное и токарное дело в Бахчисарайе) и культуре степного района Крыма была продолжена в 1928 г. С.А. Трусовой, ученицей Г.А. Бонч-Осмоловского, ставшей к этому времени сотрудницей Этнографического отдела Русского музея.

Данные, полученные экспедициями 1923—1925 гг., позволили выявить однотипность культуры горных татар с общетурецкой. Собранные Г.А. Бонч-Осмоловским коллекции, хранящиеся в РЭМ, отражают самые различные аспекты жизни крымских татар начала XX в. и дают неоценимый фактический материал для следующих поколений этнографов.

Е.Я. СЕЛИНЕНКОВА

РАННЕЕ СОБРАНИЕ ПО ЭТНОГРАФИИ ГРУЗИН

Сбор коллекций по грузинской этнографии начался сразу после образования Этнографического отдела Русского музея. В 1902 г. была зарегистрирована первая коллекция, полученная с I Всероссийской кустарно-промышленной выставки. Она состояла из 20 предметов (утварь, кувшины для воды и вина, предметы, связанные с хлебопечением, костюм горожанина).

В том же году на Кавказ был командирован магистрант истории Востока, хранитель-этнограф К.А. Иностранцев «со специальной целью присыпания сотрудников на месте и распределения между ними труда сортирования»¹. Предложение К.А. Иностранцева приняли заведующий опытной шелководческой станцией Н.Н. Шавров (сбор на всем Кавказе предметов, связанных с шелководством и ткачеством); чиновник Министерства земледелия А.С. Пиралов (сбор этнографических материалов в Тифлисской и Эриванской губерниях); Ф.М. Снегирев, управляющий Палатой государственного имущества в г. Кутаиси (составление коллекции по этнографии Кутаисской губернии). Несколько позже к ним присоединились И.Ф. Нижарадзе, священник из Сванетии, тифлисский коллекционер древностей и владелец антикварной лавки М. Чарухчев, врач М.О. Зандукели, студент, впоследствии грузинский этнограф, Ф.Т. Сахокия. По заданию музея коллекции приобретали известный кавказовед Н.Я. Марр, приват-доцент Петербургского университета Н.С. Державин, художница А.Л. Млокосевич, Н.А. Горбунов. Ценные коллекции были предоставлены в дар Этнографическому отделу августейшим управляющим Русского музея великим князем Георгием Михайловичем.

Занимались собирательской деятельностью в Грузии и сотрудники музея А.А. Миллер, Г.А. Бонч-Осмоловский, А.К. Сержпутовский, художник К.Э. Кавтарадзе, однако ни один из них не специализировался по грузинской тематике. В первые два десятилетия XX в. Этнографический отдел провел только 5 экспедиций в Грузию. И все же именно в этот период сложился основной костяк вещественных артефактов, который имеет большую научную ценность. К 1920-м гг. по всем этнографическим группам грузин в музее хранилось 1470 предметов (за все последующие годы эта цифра была только удвоена). К сожалению, в коллекции неравномерно представлены отдельные локальные группы. Так, малочисленная группа хевсур представлена 242 номерами (предметы домашнего обихода, комплексы женской и мужской одежды, разнообразная утварь, вооружение, орудия земледелия и ремесленного труда, обрядовые атрибуты, предметы народного искусства), а крупная общность имеретин — только мужским костюмом, фотографией и коллекцией поливных керамических

сосудов. Нет ни одного экспоната по локальным группам мтиулов, мохевцев месхов. Эти лакуны являются показательными и свидетельствуют о степени государственного вмешательства в жизнь населения различных районов Грузии.

Крупные приобретения музея в начале XX в. связаны с именем А.С. Пиралова, известного публикациями о кавказских промыслах. 123 предмета, собранные им, характеризуют развитые кустарные промыслы, обеспечивающие население всем необходимым. Особенно ценными являются изделия ювелиров, портных, ткачей, гончаров. В коллекции А.С. Пиралова — музыкальные инструменты, оружие, снаряжение лошади, орудия обработки шерсти, кувшины, рога для питья вина, детская колыбель, уникальные комплексы женской, детской и мужской одежды различных социальных групп, в частности костюм городского водоноса (*муша*) и зажиточного горожанина, сопровождаемые фотографиями.

В первое десятилетие XX в. в музей поступили также коллекции, освещавшие быт жителей горных районов — сванов, пшавов, тушина, а также центральных районов Грузии — кахетинцев, карталинцев, гурийцев, имеретинцев и мегрелов, аджарцев, лазов. Заметное место в собрании Этнографического отдела заняли предметы культа, собранные Г.А. Бонч-Осмоловским в Хевсуретии в святыницах и гробницах Анатори.

На основе собранных в дореволюционный период экспонатов в 20-е гг. была устроена первая экспозиция по этнографии народов Грузии. Восстановить в полной мере структуру и характер этой экспозиции автору статьи помогли неопубликованные воспоминания бывшего заведующего отделом Кавказа Евгении Николаевны Студенецкой (1908—1988). В 1929 г. Е.Н. Студенецкая начала водить экскурсии по кавказской экспозиции музея, а в последние годы жизни занималась историей кавказских коллекций².

Экспозиция Кавказа занимала 3 зала (по тогдашней нумерации 14-й, 15-й и 16-й) и галерею во втором этаже левого крыла здания. 14-й зал — самый большой и длинный — был отведен теме «горцы Кавказа» (Дагестан, Северный Кавказ, Грузия). В одном конце этого зала находились стенды и шкафы с материалами по хевсурам, тушина, сванам и пшавам. В шкафах стояли манекены³ в национальных костюмах, а также располагались некоторые этнографические предметы разного назначения. Этнографическая группа хевсур была представлена наиболее полно. Их показу было отведено несколько стендов и большой шкаф. На одном стенде размещались деревянные предметы — посуда, утварь, орудия труда, на двух других — оружие и воинское снаряжение. В большом шкафу — 3 манекена: хевсур, хевсурка и старик-жрец (*хевисбери*) со священным знаменем (*дроши*) и серебряным ритуальным сосудом в руках. В противоположном конце 14-го зала была устроена сравнительная выставка по народам

ЕЛЕНА ЯКОВЛЕВНА СЕЛИНЕНКОВА, канд. филол. наук; Отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана

Обстановочная сцена «Кофровая лавка» в экспозиции РЭМ. Манекены выполнены в нач. XX в.

К.З. Кавтарадзе



Кавказа — металлические, деревянные и керамические сосуды, предметы культа и амулеты. В этом же зале экспонировались уникальные фотографии хевсурских и пшавских святыни.

В 15-м зале размещались материалы из долинных областей по этнографии карталинцев, кахетинцев, мегрел и лазов. 16-й зал был посвящен армянам, курдам, айсорам; галерея отведена тюркским народам — азербайджанцам, карачаевцам, балкарцам, туркам, казанским и крымским татарам.

В 15-м зале экспозиция была построена по темам и почти лишена черт кунсткамерности; учитывались не только различия этнографических групп, но и социальная принадлежность персонажей. Зал делился на две половины полуперегородкой из застекленных плоских стендов. В половине, примыкавшей к залу 14, размещались материалы, в основном, из восточной и центральной Грузии, где проживали карталинцы и кахетинцы. Друг против друга стояли два больших деревянных трехстворчатых шкафа. В одном шкафу размещались манекены в костюмах социальной верхушки — карталинские князь и княгиня, дворянин-ингилоец, горожанин-купец. В шкафу напротив — манекены в костюмах крестьянина и чернорабочего (*муша*). Между ними на большом подиуме стояли плуг, арба и давильня для винограда. На стенах по сторонам от

шкафа с княжеской одеждой были выставлены расшитые богатыми узорами штаны борца и предметы женского рукоделия — вязаные носки, вышивки и пр. У окна стояла печь для хлеба (*торнэ*) с орудиями хлебопечения. На стенах рядом с другим шкафом и на перегородке располагались экспонаты, связанные с земледелием, скотоводством, виноградарством и виноделием. На верхней полке перегородки стояли керамические сосуды для вина; в торце перегородки — сосуд для вина (*квеври*) и над ним корзина для сбора винограда.

Во второй половине зала в шкафах, стоящих друг против друга, находились манекены в мужской одежде гурийцев, аджаарцев и мегрел, висели аджаарский и лазский женские костюмы. На стенах и на перегородке были закреплены предметы, связанные с ткачеством, шелководством, плетением, обработкой кожи и кузнецизмом. Под окнами размещались плоские горизонтальные витрины с ювелирными изделиями. Между ними — шкаф с музыкальными инструментами и средствами их изготовления. В центре этой части зала находился шкаф с серебряными сосудами; на его нижней полке располагались орудия труда ювелира — небольшой горн, меха и инструменты.

Таким образом, первая кавказская экспозиция музея была построена по регионально-тема-

тическому принципу. Она существенно отличалась от современных почти полным отсутствием объяснительных текстов-экспликаций, карт, схем и т.п. Ограниченно использовался этикетаж; почти не было фотографий, лишь в экспозиции 15-го зала имелось 3—4 фотографии, иллюстрирующие процессы виноделия и размотку шелковых коконов.

Примечания

¹ Архив РЭМ. Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1902 г. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. С. 12.

² См.: Студенецкая Е.Н. Осетины в Музее этнографии народов СССР (собирательская и экспозиционная работа 1906—1983 гг.) // Археология и традиционная этнография; она же. Народы Кабардино-Балкарии в Государственном музее этнографии народов СССР // Сборник Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1987; она же. Народы Карабаево-Черкессии в Государственном музее этнографии народов СССР // Сборник Карабаево-Черкесского НИИ. Черкесск. Две последние статьи не вышли в свет.

³ Манекены, использованные в экспозициях, отличались высокой антропологической точностью. Сохранившиеся используются в музейной экспозиции по этнографии грузин до сих пор. Их автором был художник-реставратор, собиратель грузинских коллекций и зарисовщик кавказских антропологических типов К.З. Кавтарадзе.

Е.П. ЯНКОВСКАЯ

Общеизвестный складной веер был изобретен в Японии в VII в., в X в. он появился в Китае, откуда на рубеже XV—XVI вв. попал в Европу. Другие типы вееров (в виде листа, круга, флагжка) существуют более трех тысяч лет. В коллекциях РЭМ хранятся веера, которыми пользовались в быту народы Кавказа, Средней Азии, Сибири и Дальнего Востока, Индии, Китая, Кореи и Японии.

Основным источником комплектования коллекций в начале XX в. стали экспедиции. Так, в 1900 г. художник С.М. Дудин среди 2226 этнографических предметов привез из Средней Азии 4 веера «батвэтзак». В 1902 г. в дар только что созданному Императорскому Этнографическому музею поступила коллекция вееров К.П. Кауфмана, который, будучи генерал-губернатором Туркестана, способствовал собирательству этнографических предметов народов, населяющих этот край. В 1902 г. музей закупил у П.Ю. Шмидта коллекцию корейских предметов, среди которых было 4 веера «пуцхе», приобретенных в Гензане. В 1903 г. директор отделения Гродековского музея Русского географического общества в Хабаровске г. Дульский прислал в дар музею два корейских веера, принадлежавших королевской семье. Вероятно, они были подарены сотрудникам русской миссии в Корее, где король нашел убежище после дворцового переворота 1895 г. Один из вееров принадлежал королеве Минье, убитой заговорщиками. Прекрасные черкесские веера были закуплены в 1906 г. на субсидированные казнью средства собирателем В.И. Воробьевым, вскоре погившим на Кавказе. В 1910 г. сотрудник музея А.А. Миллер пополнил эту коллекцию веерами черкесского племени бжедухов. Два абхазских веера поступили в музей в 1912 г. от А.К. Сержпутовского. В 1915 г. несколько азербайджанских вееров привез из экспедиции художник К.Э. Кавтарадзе. Большинство вееров народов Сибири и Дальнего Востока были приобретены в годы советской власти, но начало этой коллекции положил веер гиляков Сахалина, привезенный В.Н. Васильевым в 1914 г. Сибирская часть коллекции пополнялась в результате экспедиций сотрудников музея: Е.Р. Шнейдера (1927), М.С. Поповой (1969), И.Г. Карапетовой, К.Ю. Соловьевой, Т.А. Сем (1985—1988). Коллекция вееров народов Средней Азии комплектовалась в экспедициях М.В. Сазоновой, Ж.Я. Дехтяренко, М.С. Груздинской, С.М. Лейкиной.

Каждый предмет, поступающий в РЭМ, подробно описывался, и благодаря этому известны способы использования веера у абхазов, адигеев, азербайджанцев, кабардинцев, черкесов, узбеков, уйгуров, гиляков, самагиров, хантов и других народов.

До 20-х гг. XX в. на Кавказе бытовал веер-флагжок: четырехугольный кусок материи или пленки, прикрепленный к одному из концов рукоятки. Изображения подобных вееров встречаются

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ВЕЕРА



Девушка с веером. Бухара. Конец XIX в. Фото С.М. Дудина

на шумерских рельефах, росписях Аджанты, в сасанидской торевтике. На Кавказе веер этого типа использовался для раздувания огня; только у адигеев им обмахивали больных, иногда привязывали его к детской люльке. В Средней Азии веер-флагжок тоже использовался и для раздувания огня, и для наведения прохлады; им пользовались как мужчины, так и женщины. Народы Сибири, изготавлившие веера из крыльев птиц, оплетенных у рукоятки кедровым корнем, использовали их для раздувания огня и как метелку. На Дальнем Востоке веерами из бересты отгоняли комаров и мошкуру.

ЕЛЕНА ПЕТРОВНА ЯНКОВСКАЯ; Реставрационная мастерская РЭМ

Происхождение этнических вееров — либо местное, либо заимствованное у других народов: кавказские представляют собой модифицированную форму иранских вееров, среднеазиатские — индийских. Дальневосточные веера по форме повторяют китайские.

В ближайших планах РЭМ — серия выставок, посвященных истории веера, издание каталога музейной коллекции, которая вносит дополнительные штрихи в наши знания о нравах и привычках народов России, о контактах культур различных регионов.

С.В. ДМИТРИЕВ

ОРУЖЕЙНАЯ КОЛЛЕКЦИЯ С.М. ДУДИНА

Самуил Мартынович Дудин (1863—1929) — известный собиратель коллекций Этнографического отдела Русского музея по народам Средней Азии и Казахстана. Его собирательская деятельность началась еще до официального основания Этнографического отдела. В 1900—1902 гг. по заданию Русского музея он совершил свои первые поездки в Русский Туркестан и западную часть Китайского Туркестана. Обладая отменным вкусом и чувством стиля, С.М. Дудин собрал уникальные коллекции, в которых отражены материальная и духовная культура народов этого региона.

В своем письме от 4 мая 1900 г. из Старой Бухары С.М. Дудин констатирует большой интерес европейцев к «восточным вещам», что создало свой рынок, где процветали местные антиквары, в большинстве своем бухарские евреи, «побывавшие не раз в Париже, говорящие по-французски и имеющие постоянные сношения с крупными торговцами на Rue Lafitte, Avenu de l'Opéra и т.п.». Цены у них были далеко не низкие, поэтому собиратель не мог пользоваться их услугами¹.

Будучи ограниченным в средствах и стремясь использовать их наиболее эффективно, С.М. Дудин проявил недюжинные способности коллекционера. Представляя свою коллекцию августейшему управляющему Русским музеем величайшему князю Георгию Михайловичу, он следующим образом описывал свою тактику: «Необходимость неслучайного подбора вещей и боязнь переплатить приуждали меня нарочно медлить с покупками; я ходил из лавки в лавку от одного ремесленника к другому, торгуясь и приглядываясь, я завел сношения с целым рядом торговцев-мелочников и перекупщиков, чтобы расширить рынок, на котором бы я мог покупать, — что, кстати сказать, было особенно необходимо при покупке предметов старины, — а на все это надо было немало времени. Если прибавить к этому саму технику восточной торговли, при той массе плохих вещей, которые надо пересмотреть, чтобы купить что-нибудь хорошее, то тот период времени, который затрачен мной, очень невелик»².

На фоне богатейших коллекций, собранных С.М. Дудиным в первой экспедиции, оружейная ее часть сравнительно невелика, и этому есть свои причины. В Бухаре он намеревался посетить эмира Бухарского, чтобы составить коллекцию оружия «при его помощи и участии», так как рынки Самарканда, Бухары и Ташкента не обещали дать даже «посредственного сбора ввиду того, что спрос на эти вещи, начавшийся чуть ли не со времени занятия края русскими, сильно опустошил запасы страны». Однако политический агент России в Бухаре Игнатьев убедил Дудина в том, что этот шаг «не даст тех результатов», на которые собиратель рассчитывал³. «Одновременно он взял на себя обязанность намекнуть эмиру о вкладе в Русский музей»⁴ и предложил свои услуги в сборе коллекции, «которая, по его словам, будет гораздо полнее и лучше». Обрадованный этим предложением, Дудин составил и передал Игнатьеву список вещей, которые необходимо было собрать⁵. В этот список, в частности, входило следующее: «Оружие: копья, луки, образцы пушек, мушкеты, крепостные ружья, сабли, кинжалы <...>. Колодки для рабов, наручники, ошейники. Орудия наказания. Кос-

тумы войск (солдат и высших чинов). Гражданских чинов. Значки военные и знаки почета и отличия. Все эти вещи <...> до пришествия русских в Среднюю Азию»⁶. После договоренности прошел год, но от политического агента Игнатьева не было никаких известий, а затем он уехал из Бухары насовсем. Тем дело и кончилось. В ходе своей следующей поездки, в 1901 г., С.М. Дудин постарался наверстать упущенное, но ему удалось собрать очень немного вещей.

В «Отчете о поездках в Среднюю Азию в 1900—1902 гг.»⁷ собиратель описывает привезенное им оружие и характеризует его в контексте общей военной культуры Средней Азии. Поскольку часть коллекции утеряна, этот архивный документ является ее единственным полным описанием и будет цитироваться в дальнейшем изложении.

Из чисто военных одежд С.М. Дудиным были приобретены две короткие железные кольчуги с коротким рукавом и высоким воротом — «сaut» («совут». — С.Д.). В «Отчете» указано, что в Средней Азии встречаются два типа кольчуг: клепанные железом и клепанные медными заклепками. В первом случае — кольца мельче, и заклепки составляют только выступ на одном конце кольчуги, в то время как на другом имеется отверстие. Во втором — оба конца колечка имеют отверстия в краях и заклеиваются медными заклепками. Кольчуги, клепанные медными заклепками, встречались реже и ценились дороже.

Кроме кольчуг, из оборонительного вооружения Дудиным были приобретены шлемы («дубулга»), налокотники и «чоройны» (вероятно, от перс. чаан-айне «зердало». — С.Д.) персидской работы, украшенные насечкой серебром и золотом. Шлемы в Средней Азии могли быть куполообразные, остроконечные или же с изображением головы птицы наверху. Налокотники надевались только на правую руку, так как левая защищалась щитом. «Чоройны» прикрывали спину, грудь и бока и состояли из четырех железных четырехугольных пластин, связанных между собой ремешками при помощи пряжек.

Из экспедиций 1900—1902 гг. С.М. Дудин привез два щита («калкан») персидской работы — круглые и выпуклые, «12 вершков в диаметре», а также сартовские щиты — также круглые, железные, покрытые резьбой или гладкие, с серебряной или золотой насечкой, украшенные медными бляхами. В «Отчете» отмечено, что встречаются щиты из толстой кожи с железными и другими бляхами, а также небольшие щиты, круглые, с железными пластинками и бляхами, употреблявшиеся при фехтовании.

Огнестрельное оружие в собрании 1900—1902 гг. представлено ружьями («мильтыгы») «персидской и местной работы, подражающей персидским формам не только в устройстве ствола, приклада и замка, но и в украшениях». Стволы длинные, круглые или граненые. В Средней Азии в то время можно было встретить стволы русских винтовок и ружей, иногда украшенные «незатейливым чеканом», приклады узкие и длинные. Замки — пистонные, а у более старых — фитильные и кремневые. В Самарканде Дудину удалось приобрести небольшую пушку «довольно грубой работы». По словам сартов, ее употребляли для стрельбы с верблюда». Из принадлежностей к огнестрельному оружию были закуплены патронташи из тисненой кожи («катарвазна»), кожаные с шахрисибской вышивкой («потускадан»); кожаные и металлические натруски для пороха («дардан»).

Холодное оружие, как и огнестрельное, в продаже встречалось чрезвычайно редко. Дудину удалось найти два лука («камон»): «с натянутой тетивой они имеют форму дуги большого диаметра с вогнутостью посередине и с отогнутыми в сторону от центра концами (рога лука). Посередине разрез лука почти круглый, к краям — овальный плоский. Один из них украшен росписью и позолотой». Были привезены также наконечники стрел (железные, небольшие, четырехгранные и плоские, а также треугольной формы) и деревянные дреки, оперенные и выкрашенные. Колчан был встречен собирателем только однажды. Он был сшит из юфетовой кожи и имел вид «длинного плоского мешка с закрепленным и несколько расширенным низом, верх несколько расширен и сложен спереди назад».

Из копий была приобретена «найза» — длинный четырехгранный «железный прут, заостренный на одном конце», а другим концом вставленный в деревянное дрекво, и «етычики найза» — длинное железное копье, всаженное в деревянное дрекво с двумя кольцами и ремнем для ношения за спиной.

Кистени («чашпар») состояли, по словам собирателя, из металлического шара, гладкого или с выступами, насаженного на палку. На самом деле это были не кистени, а булавы, палицы.

Самые лучшие шашки («кычы»), как пишет Дудин, и кинжалы («ханжар») — персидской или афганской работы; сартовские образцы копируют персидские и формой клинка, и формой рукоятки. Деревянные ножны «обтянуты либо кожей, либо бархатом, и у обоих концов, а также посередине у колец для ремня оправляются в серебро с чеканным или резным орнаментом».

Еще один вид оружия — железные топорики («айбалта» или «бильбалта»). Они насаживались на короткие железные, деревянные крашеные или деревянные, оправленные в чеканное серебро рукоятки, украшенные либо резьбой, либо серебряной или вместе серебряной и золотой насечкой. Помимо своего прямого назначения — боевых топоров, они «чаще служили эмблемой власти или показателем военного чина и в таком смысле в бухарских владениях» применялись в начале XX в. Носяли их заткнутыми за пояс.

Всего С.М. Дудиным было собрано более 50 образцов среднеазиатского и персидского оружия. Часть собрания (13 предметов) была утеряна в разные периоды истории страны и музея (эвакуации 1917 и 1941 гг. и т.п.). В частности, в коллекции РЭМ отсутствуют оба лука, колчан, три натруски и пороховницы, четыре топора, шашка, комплект «чоройны», булава. Однако, несмотря на утраты, оружейная коллекция С.М. Дудина достаточно интересна и требует дальнейшего исследования.

Примечания

¹ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 245. Л. 24 об.

² Там же. Л. 115 об.

³ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 388.

⁴ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 245. Л. 25.

⁵ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 388.

⁶ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 245. Л. 25 об.

⁷ Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 247. Л. 389—393.

СВЯЗЬ ВРЕМЕН

Скромным вкладом в общее дело восстановления истории развития локальных ремесленных художественных традиций в России стала выставка «Народное искусство Южного Урала» (1997), объединившая этнографические и художественные коллекции музеев Челябинска: Областной картинной галереи, Областного краеведческого музея, Музея декоративно-прикладного искусства Урала и Этнографического музея Челябинского государственного университета.

Выставка состоялась благодаря многолетней кропотливой созидающей работе челябинских музеев. Начиналась она в 1920-е гг., когда у истоков музейной практики края стояли видные деятели культуры И.Г. Горохов, С.Н. Дуры-

лин, В.П. Бирюков, осознавшие важность и необходимость изучения истории, археологии, этнографии и фольклора Южного Урала.

Народное искусство Южного Урала многонационально, как многонационален сам регион. Вот почему на выставке можно было увидеть рядом с русским национальным костюмом мордовский, марийский, башкирский, нагайбакский. Колорит башкирского костюма — ярких интенсивных цветов ткань и многоцветная нить в вышивке. Характерная деталь женской одежды — фартук, богато расшитый разноцветными нитями с цветочным узором, плотно «уложенным» тамбурным швом. Костюмный комплекс башкирки завершало нагрудное украшение «яга», состоявшее из нанизанных на шнурки металлических монет, подвесок, призванное своим мелодичным звоном противостоять злым духам.

Одно из основных народных ремесел было связано с обработкой дерева. В экспозиции были представлены резные наличники окон, их фрагменты с характерными узорами ромба и полусолнца. Целое архитектурное сооружение представляет собой маленький наличник девичьей светлицы, выполненный карталинским резчиком (из собрания Областного краеведческого музея).

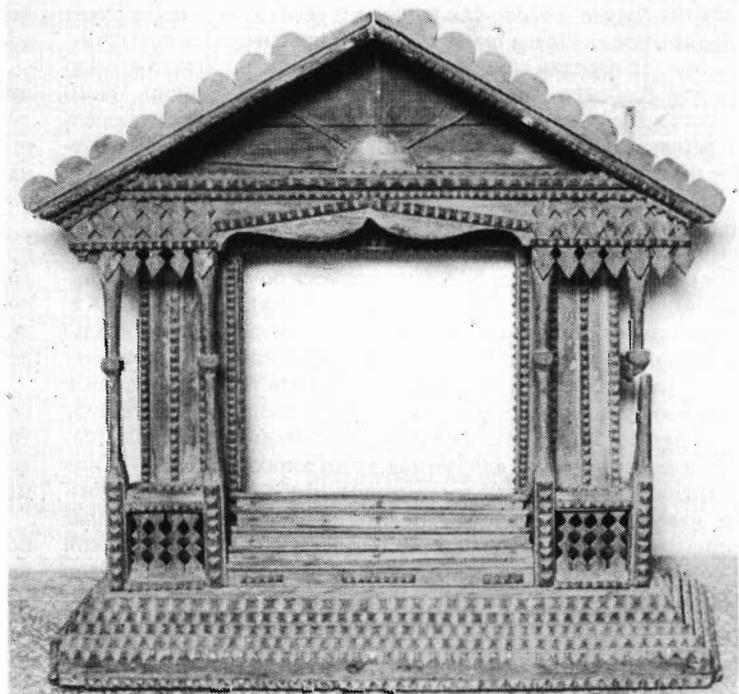
На выставке была продемонстрирована большая коллекция южноуральской керамики гончарных мастерских Челябинска, Чебаркульского р-на, г. Аши, г. Верхнеуральска и других мест. Из белой и красной глины изготавливали традиционные кринки, корчаги, латки, кувшины, горшки, а в свободное время для детей лепили игрушку: от простых свисточек до сложных окарин в виде птиц. Сегодня традиционный промысел почти забыт, но еще живы мастера, владеющие секретами гончарного мастерства.

Для промышленного Урала основным является промысел по художественной обработке металла (литье, ковка). Опыт художественного литья пришел к нам из центральных районов России: Тульского, Каширского, Павловского, где производство возникло в первой половине XVII в. Каслинский чугунолитейный и плавильный завод был основан тульским купцом Я. Коротковым в 1747 г.

Первоначально из чугуна отливали посуду: горшки, рукомойники, кувшины, а также утюги, печные дверцы и т.д. От изготовления бытовых предметов мастера литейщики пришли к освоению декоративно-прикладного художественного литья и скульптуры, принесших Каслям мировую известность. На заводе работали народные мастера-самоучки В.Ф. Торокин, К.Д. Тарасов, выступавшие не только в качестве модельщиков, но и авторов произведений.



Башкирское женское платье с нагрудным украшением «яга». 1940-е годы, д. Сыргайды, Аргаяшский р-н. Из собрания Челябинского областного краеведческого музея



Наличник девичьей светлицы. Конец XIX – начало XX в., г. Карталы. Из собрания Челябинского областного краеведческого музея



Изделия из металла южноуральских мастеров. Конец XIX – начало XX в., г. Карталы. Из собрания Челябинского областного краеведческого музея

Техника ручной ковки железа была широко распространена в крестьянской среде. Металл на наковальне кузнеца податливо плющился, растягивался, сгибался, рассекался. И самая, казалось бы, бытовая вещь, как например ухват или сечка, в руках талантливого кузнеца превращалась в произведение искусства.

Мастер нередко сочетал в себе и кузнеца, и мастера-ювелира, что особенно было распространено среди башкир. Часто металл в височных подвесках, накосниках, браслетах украшался вставками из сердолика, бирюзы, цветного стекла. Украшение нередко имело значение оберега.

В экспозицию было включено более ста образцов вышивки. Вышивали в России, в том числе и на Урале, повсеместно, почти в каждой деревне находились искусственные рукодельницы, украшавшие свой дом. Вышивка XIX в. отличается более древней техникой исполнения — строчкой по перевитой сетке, а с начала XX в. предпочтение отдавалось счетной (крест, роспись, набор, гладь) и свободной (тамбур, стебельчатый шов) вышивкам. От старинного, более плотного «глухого» шитья мастерицы пришли к ажурным, сквозным узорам в вышивке, а позднее — в вязании.

В ранних орнаментах вышитых полотенец преобладали геометрические мотивы в виде ромба, косого креста, полукруга или стилизованные растительные мотивы, изображения дерева жизни, павы-птицы. С начала XX в. разрабатываются сюжетные композиции с изображением реальных сценок из крестьянской и городской жизни, на полотенцах появляются надписи, типа «Мойся беле, чтобы быть миле», ставятся монограммы. Часто орнаменты перекликаются в предметах, различных по материалам, эпохам, этнической принадлежности, что говорит об универсальности выразительного языка народного искусства.

От простой традиционной техники лоскутного шитья мастера пришли к изготовлению ворсовых ковров. С середины XIX в. на Южном Урале существовал ковровый центр в с. Канаше ныне

Курганской области, позднее зародился центр в Карталах на юге Челябинской области. К сожалению, в настоящее время деятельность этих центров прекратилась. Коллекция канашинских ковров собрана челябинским коллекционером О.П. Малаховым.

В сортировании и сохранении старых образцов народного искусства помогают музеям местные коллекционеры и собиратели: Н.А. Вязовая (г. Чебаркуль), М.В. Вахитов (г. Троицк), Г.С. Белов (г. Сатка), О.И. Кирпиченко (г. Челябинск). Издан сводный каталог выставки.

К выставке была приурочена научно-практическая конференция, посвященная проблемам изучения народного искусства Южного Урала, возрождению и развитию традиционных народных ремесел. В конференции приняли участие музейные работники, искусствоведы, этнографы, фольклористы из Челябинска, Магнитогорска, Шадринска, Оренбурга, Тобольска, Барнаула, Уфы, Петербурга, Москвы. Отметим доклады, наиболее близкие тематике «Живой старины».

Открыл конференцию доклад Н.М. Шабалиной (Челябинск) «Музейная практика по изучению, сортированию и экспонированию памятников народного искусства Южного Урала»; обобщение и систематизация накопленного в музеях города материала, создание свода памятников дали возможность составить карту распространения основных народных ремесел на Южном Урале.

Ряд докладов был посвящен особенностям художественных ремесел, получивших развитие на Южном Урале и в других регионах России, исторически связанных с ним. В.С. Боже (Челябинск) охарактеризовал слои ремесленников Челябинска, из среды которых в XIX в. выходили мастера народных промыслов. О.Ю. Мальцева (Челябинск) проанализировала характер развития домашнего и кустарного ремесла степного Зауралья конца XIX — начала XX в. Всеобщий интерес вызвало сообщение М.П. Мочаловой (Челябинск) «Роспись в деревянном зодчестве Челябинской области». Докладчица определила характер домовой росписи на Южном Урале и ее отличия от западно-сибирской росписи. В другом своем выступлении «Кузнецкие изделия в народном зодчестве Южного Урала» М.П. Мочалова отметила высокий уровень кузнецкого дела, возможно, занесенного на уральские земли тульскими кузнецами-виртуозами. На примере коллекции прялок художественного музея Алтайского края Н.П. Гончарик (Барнаул) отметила связь народной росписи Алтая с архаичной северорусской традицией, а также с искусством вятских, уральских и сибирских мастеров «красильщиков».

Доклад А.Б. Пермиловской (Архангельск) «Народное жилище Поволжья в конце XIX в.» был посвящен особенностям застройки территории бассейна р. Ваги, крупнейшего притока Двины; доклад Л.Н. Гончаровой (Москва) «Медные изделия малых народов Севера, Урала, Сибири в собраниях музеев России» — стилистике и семантике медного литья.

Один день работы конференции был посвящен актуальной проблеме возрождения и развития местных традиционных художественных ремесел. Возглавляя эту работу ведущий специалист по народному искусству Урала В.А. Барадулин (Москва), поделившийся практикой современного развития традиционных ремесел Подмосковья.

Некоторые черты современного развития народных промыслов на Южном Урале (по опыту Челябинского областного центра народного творчества) представила Г.В. Жукова. О состоянии развития широко известного тобольского косторезного промысла рассказала Н.В. Сухорукова (Тобольск).

Пятилетним опытом работы кафедры декоративно-прикладного искусства Магнитогорского педагогического института поделились М.С. Соколова, Н.Г. Бочкарева, М.В. Соколов, Г.М. Логвиненко, Л.С. Васкевич.

Конференция явилась своеобразным итогом 75-летней музейной собирательской и исследовательской деятельности специалистов по проблемам народной художественной культуры края.

Материал подготовила Н.М. ШАБАЛИНА (Челябинск)
Foto В. Ваганова

Вячеслав Всеволодович Иванов — один из крупнейших гуманитариев XX века, своими научными трудами существенным образом подготовивший переход к темам, проблемам и идеям, которые XX век передает веку следующему. В наше время едва ли кто сравняется с Вячеславом Всеволоводовичем по объему им сделанного, по количеству проблем, поставленных и/или изучавшихся им, по широте, буквально экуменической, круга этноязыковых и культурно-исторических традиций, охваченных им, наконец, по числу работ, им написанных и опубликованных на многих языках.

За полвека без малого научной деятельности В.В. Иванова (а была еще блестящее начатая и незаконно и насильственно прерванная «темными силами храма» педагогическая деятельность в Московском университете, где за четыре неполных года у него появился ряд высокоталантливых учеников, ныне выдающихся ученых) он стал ключевой фигурой в том широчайшем круге гуманитарного знания, в центре которого оказался язык и соответственно языкознание практически во всех известных и возникших в последние десятилетия его разделах, как то: лингвистические аспекты теории информации (и через нее — кибернетики), нейролингвистика и нейросемиотика. Исходя из этого центра и чаще всего в связи с ним, В.В. Иванов занимался фольклором, литературоустройством, поэзией, мифом, ритуалом, религией, искусствознанием (живопись, театр, кино), семиотикой, культурологией, культурной антропологией, историей, социальными структурами и их властными, политическими, правовыми, идеологическими скрепами. Без представления обо всем этом кажущимся безбрежным, но тем не менее цельноедином комплексе соответствующих наук о человеке в разных его аспектах всякое суждение о результатах научной деятельности В.В. Иванова будет неполным и, более того, неадекватным тому, что им сделано.

Читатели «Живой старины», как, разумеется, и специалисты, выступающие в этом издании, не могут пройти мимо огромного исследовательского опыта юбиляра, в котором объединяются сравнительно-исторический и типологический методы и структурный анализ объектов языка и культуры. Материал, оказавшийся в орбите внимания исследователя, охватывает индоевропейскую традицию, и прежде всего славянскую (особенно — восточнославянскую), балтскую, анатолийскую, тохарскую, древнеримскую, древнегреческую и др., но и неиндоевропейские традиции Древнего Ближнего Востока, Кавказа, Сибири и целого ряда других ареалов Евразии и даже Нового Света. Временной диапазон — много тысячелетий. Какое значение в этом контексте имеет понятие «живой старины», только ли поиски остатков старины или еще и что-то иное? Имея некоторое предварительное и, кстати, не всегда верное представление о том, что считать «остатком», исследователь ищет эти «остатки», как грибник — грибы, что-то образуется и



Вячеславу Всеволоводовичу Иванову — 70 лет

выбрасывается, другое, соответствующее представлению об «остатках», собирается, описывается, исследуется. Но чтобы получить корректные и верифицируемые результаты, исследователь должен определить сферу (локус) «остаточности» данного явления. Наиболее часты три категории случаев: «остаточность» сохраняется в форме, или в содержании (смысле и связанной с ним функции) найденного явления, или и в том и в другом, пример полной удачи, если судить строго, не такой уже частый. Надежное доказательство надежности «старины» остаточного явления — в восстановлении ряда исторической преемственности данного явления, доказательство «живости» этой старины — в восстановлении синхронного контекста его и определении функции этого явления «здесь и сейчас».

Вячеслав Всеволоводович одержимый исследователь и исследователь этой «живой старины» и за письменным столом, в текстах, преимущественно древних, и в «поле». Не случайно он — участник организованной им в 1962 г. кетской экспедиции на Енисей, принесшей весьма значительные результаты и в лингвистическом и в этнокультурном планах. Такой «живой старины», хотя уже и потерпевшей серьезный ущерб, оказались и отчетливые следы шаманского комплекса «кетско-селькупского» типа, и многие ранее остававшиеся неизвестными следы многоуровневой мифологической системы. Другой пример поисков «живой старины» в зоне, про-

низанной сильными интерференционными тенденциями, — экспедиция по островным (в славянском окружении) говорам в литовского-белорусском пограничье в 1958 г., в которой также участвовал Вячеслав Всеволоводович.

Но какими интересными ни были бы такие поиски и какими плодотворными ни были бы результаты, ясно, что замеченное и описанное явление — не что иное, как «внешний» конец цепочки, уходящей вглубь. Поэтому исследователь «начал» не может не задаваться вопросом о скрытом конце этой цепочки и даже о том локусе, в котором сложилось первое ее звено. И здесь главное, а иногда и единственное орудие исследователя — глубинная реконструкция по ограниченному материалу источников, контролируемая данными родственных традиций, типологическими универсалиями и знаниями о возможностях системы при заданных параметрах составляющих ее элементов. Лучшим и наиболее убедительным образом реконструкции древнейшего из достижимых состояний индоевропейского языка и индоевропейской культуры по языковым (в основном) данным является фундаментальное исследование В.В. Иванова, написанное в соавторстве с Т.В. Гамкрелидзе, «Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры» (1984). Предельная старина при имеющихся возможностях исследования и поразительная живость ее, когда, казалось бы, все ушло в небытие, кроме живого слова, последнего остатка и воспоминания о том, что уже тысячи лет как мертвое.

Предметом специального интереса В.В. Иванова была реконструкция праславянского текста и духовного мира славян, прежде всего мифологии, ритуала, социального устройства, права, знаковых систем, применительно к праславянской эпохе, отраженная в двух книгах — «Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период» (1965; это громоздкое и далеко не самое удачное название книги целиком было обязано тогдашним обстоятельствам и должно рассматриваться в разделе поэтики заглавий эпохи «зрелого социализма») и «Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов» (1974), не говоря уж о многих десятках статей, иногда по объему и теме приближающихся к монографическому исследованию. Особо следует здесь отметить цикл статей, основанный на белорусском материале, по которому «живая старина» разливается широкой волной. Соответствующие исследования на материале балтской традиции (более ограниченные по своему заданию), реконструирующие более раннее состояние балтийских мифов и ритуалов, позволили восстановить древнейший слой мифо-ритуальных представлений балтов, сопоставить его с соответствующим праславянским и тем самым значительным образом осуществить реконструкцию балто-

славянского состояния, на фоне которого ярко засветились многие следы «живой старины», сохраняющиеся в современных народных традициях Славии и особенно Балтии. Одним из важных результатов этого круга исследований было установление конкретных эволюционных линий этих остатков старины, где старым могло оказаться лишь само изменение, хранящее след исходного импульса, а сама «старина» исчерпала себя, сошла на нет и материально исчезла. Другим важным заключением из исследований этого рода было обоснование теоретической возможности реконструкции целого текста или его существенных фрагментов, а затем и их практическая реконструкция (разумеется, разной степени полноты), обоснованная В.В. Ивановым и его соавторами. С помощью языка реконструируемая «внеязыковая» реальность сама становится основой, на которой формируются тексты этой реальности или о ней уже в языковой форме. В свою очередь реконструированные праславянские и — несколько менее определенно — балто-славянские тексты позволяют говорить о составе, жанрах, содержании и даже поэтике этих текстов праславянской или балто-славянской словесности и даже о главном ее тексте, концентрирующем идею жизни, смерти, преодоления ее в «новой» жизни, преступления и наказания, вины и возмездия (т. наз. «основной миф»). Анализ же таких текстов-реконструкций наряду с реально зафиксированными текстами дает основание говорить не только о «частных» смыслах, но и о более общих, определявших структуру семантического пространства этих текстов и самой модели мира, обнаруживающей себя через эти тексты. Речь идет о категориальном уровне и уровне основных символических знаков данной культуры — тема, которой много занимался В.В. Иванов на материале разных традиций (ср. определенность — неопределенность, видимость — невидимость, дар — обмен, близнецность, числовая, цветовая, терiomорфная и вегетативная символика: волк, пес, бык, орел, змея, древо жизни и т. п.).

Все эти исследования в области реконструкции прошлого, прежде всего в его языковой форме, являются не только специфически научным занятием и не только вкладом в науку. В них нужно видеть и исполнение нравственного долга памяти о прошлом и людях ушедших времен, помочь ученого памяти слова и памяти фольклора, о чем писал в свое время Вячеслав Всеволодович. Без памяти о прошлом нет средств ни опознать «старину», ни определить, жива ли она. Без памяти о прошлом и отдельный человек и все человечество не могут считаться готовыми к подлинной встрече с будущим. Именно человек стоит на той грани, которая, разделяя прошлое и будущее, соединяет их, обеспечивая органическую связь этих двух асимметричных временных планов. Вячеслав Всеволодович Иванов соединитель вдвое — и как человек с большой глубиной культурно-исторической памяти, и как исследователь, осознавший свою роль в этой перспективе и потому открытый ветрам будущего.

В.Н. ТОПОРОВ (Москва)

К 100-летию Э.В. Померанцевой

21 апреля 1999 г. Государственный Литературный музей, Государственный республиканский центр русского фольклора и Научный совет по фольклору РАН провели памятный вечер, посвященный 100-летию со дня рождения фольклористов Э.В. Померанцевой и С.И. Минц. Воспоминаниями поделились К.В. Чистов, Е.М. Мелетинский, В.М. Гацак, Ю.И. Смирнов, Лю Куйли, А.В. Кулагина, В.Г. Смолицкий, В.И. Глоцер, Г.В. Коган, М.Е. Роговская. Приветственную телеграмму прислали из Санкт-Петербурга В.Е. Гусев. Вечер завершился выступлением ансамбля южнорусской традиционной музыки «Жар» (Москва).

«Живая старина» предлагает читателям фрагменты воспоминаний коллег и учеников Эрны Васильевны Померанцевой.

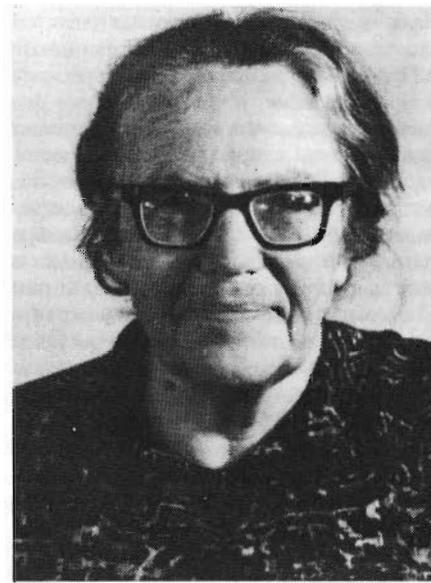
СОБИРАТЕЛЬ, ИССЛЕДОВАТЕЛЬ, ПЕДАГОГ

Эрна Васильевна Померанцева родилась в 1899 г. в Москве. Она была одной из первых женщин, поступивших в Московский университет, который окончила в 1922 г. Десять лет Эрна Васильевна работала учительницей в средней школе — преподавала русский язык.

Ее увлечение фольклором началось во время работы в школе. Под впечатлением книги Б.М. и Ю.М. Соколовых «Поэзия деревни» она предложила школьникам собирать фольклор в д. Орешково в Подмосковье (ныне один из районов Москвы). Она рассчитывала только на частушки. Каково же было ее радостное удивление, когда ребята привнесли ей, кроме большого количества частушек, старинные хороводные песни, волшебные и бытовые сказки, пословицы и загадки, причитания невесты и два заговора от зубной боли. С этими записями она отправилась к профессору Ю.М. Соколову и вскоре стала одним из ближайших его учеников и помощников.

В 1936 г., по приглашению Ю.М. Соколова, Померанцева начинает работу в Московском институте философии, литературы и истории (МИФЛИ), а затем на филологическом факультете Московского государственного университета. Вначале она ассистировала Ю.М. Соколову в проведении семинарских и просминарских занятий по курсу русского фольклора, а с конца 30-х гг. до 1960 г. читала студентам основной курс русского фольклора и ежегодно руководила экспедиционной практикой.

Все, кто помнит занятия в ее семинарах, не забудет, как умела она создавать рабочую обстановку, одновременно деловую и раскованную. На студенческие семинары она приглашала друзей-фольклористов (а друзей у нее было множество), своих бывших учеников, аспирантов, которые в обсуждении семинарских проблем выступали наравне со всеми. Она умела создавать такую атмосферу, когда не выступать бывало труднее, чем выступить, и всякая точка зрения была



одинаково уважаема и одинаково могла подвергнуться критике, независимо от того, кто ее высказал, — студент или известный ученый. Ей особенно импонировали «сернистые» ученики, не боявшиеся спорить ни с ней самой, ни с другими «матститыми».

В этой обстановке научного демократизма Померанцева стремилась воспитывать у своих учеников самостоятельность мысли, умение всесторонне аргументировать свои взгляды и смело отстаивать их. Авторитет Померанцевой основывался на громадном обаянии ее личности, на ее интеллекте. Ее любили ученики и в средней, и в высшей школе. Многие сохранили с ней дружеские отношения на всю жизнь.

Широта и разнообразие интересов составляли характерную черту ее личности до самых последних дней. Она в совершенстве владела немецким языком (одно время даже преподавала его в высшей школе), знала английский, французский и многие славянские языки. Сосредоточив научный интерес на фольклоре, Э.В. Померанцева была в курсе новых ис-

каний в области русской и мировой литературы, музыки, театра, изобразительного искусства. Посещение театров и выставок она признавала обязательным для своих аспирантов, считая это необходимым условием становления современного ученого.

Став в 20-е гг. профессиональным собирателем фольклора, Эрна Васильевна ездила в экспедиции на протяжении всей своей долгой жизни, вплоть до 70-х гг., когда ей пошел уже восьмой десяток лет. Она неоднократно бывала на Русском Севере, в Поволжье, на Урале, во Владимирской области, в Прибалтике. Ее маршруты пешком, на лошадях, попутных машинах, грузовиках, пароходах и самолетах насчитывают многие тысячи километров. «Я убедилась, — писала она, — что профессия фольклориста несет с собой великое счастье — возможность заглянуть в творческую лабораторию певца и сказочника, познакомиться со многими интересными людьми. Каждая поездка, помимо чисто научных результатов, давала яркие впечатления от встреч с талантливыми «носителями» фольклора, обогащала знакомством с жизнью народа».

Фольклорные экспедиции Померанцева рассматривала как важный компонент педагогического процесса. Она воспитала талантливую плеяду фольклористов-собирателей, среди которых — В.П. Аникин, В.Е. Гусев, С.Г. Лазутин, Н.И. Савушкина, Ю.И. Смирнов и многие другие. Есть все основания говорить о собирательской «школе Померанцевой».

От своих учеников она требовала научного подхода к собирательской работе, которая прежде всего должна быть строго целенаправленна. Померанцева требовала, чтобы участники экспедиции заранее изучали все доступные им материалы о местности, куда они поедут, ее историю, состав населения, быт, особенности говора. Они должны знать, велись ли в этих местах записи фольклора, и если велись, то кем, от кого и что было записано. Она настаивала на изучении не только печатных материалов, но также музейных и архивных источников.

Вместе с тем Эрна Васильевна предотвращала «от предвзятого мнения о том, какие результаты должна дать поездка». В связи с этим она вспоминала печальный опыт экспедиции на Урал в 1929 г. В то время считалось, что традиционного фольклора среди рабочих быть не может, поэтому на нем не было зафиксировано внимание. А студенты, работавшие в этих же местах позже, записали прекрасные образцы сказок, календарных и свадебных песен, множество частушек.

Эрна Васильевна учila, что кроме самих текстов целесообразно фиксировать жесты, мимику исполнителя, его высказывания по поводу исполняемого произведения, отмечать реакцию слушателей, их реплики и — словом, все то, что отличает



Знаменитые послеэкспедиционные «капустники». Москва, 1957 г. Слева направо: С.И. Минц, Э.В. Померанцева, А. Быковская, Лю Куйли, Н.И. Савушкина, Л.А. Астафьевы, Ю.А. Новиков, В. Бондарь. Фото из архива ИМЛИ (Москва)

условия жизни устного произведения от литературного, учитывая обстановку, в которой бытует фольклорное произведение.

Контактность — одно из основных качеств, необходимых собирателю. Именно этот аспект его деятельности бывает самым трудным, но и самым благодарным в случае успеха. Эрна Васильевна завоевывала не только доверие, но и любовь, она умела «открывать сердца». Если говорить о главной черте ее собирательского таланта, то это, несомненно, огромный человеческий тakt. Он основывался на глубоком уважении к людям, с которыми она общалась, на умении слушать и сопреживать.

Не все из участников экспедиций стали фольклористами. Для многих это только яркий эпизод их университетской молодости. И никто из них никогда не забудет той атмосферы легкости, дружбы, взаимопонимания, горячих споров, товарищеского соревнования, веселых шуток, в которой им пришлось много, упорно, кропотливо трудиться. И создатель этого общего настроя, добросердечия и трудолюбия — Эрна Васильевна Померанцева.

Ее первая статья «К вопросу об индивидуальном стиле сказочника», в которой на конкретном материале разбиралось творчество сказочника П. Богданова, опубликована в 1929 г. В результате скрупулезного анализа его сказок автору удалось убедительно показать взаимосвязь коллективного и индивидуального в фольклоре. С первой статьи Померанцева заявила о себе как об исследователе устной прозы. Свои наблюдения и размышления по проблемам сказочной прозы она подытожила в популярной книге «Русская народная сказка» и фундаментальном труде «Судьбы русской сказки», который явил-

ся своеобразной энциклопедией русской сказки; в нем описаны все основные публикации сказок XVIII—XX вв., указана основная отечественная литература по сказковедению, проанализировано творчество крупнейших сказочников.

С начала 60-х гг. до самой смерти Э.В. Померанцева работала в Институте этнографии АН СССР. Здесь она возглавила исследование поэтической культуры современного села, включив в сферу своих наблюдений и активно бытующий в настящее время традиционный фольклор, и местную самодеятельность, тетради с записями песен, стихов, изречений, а также круг чтения художественной литературы, сведения о том, какие кинофильмы, спектакли, концерты, радио- и телепередачи являются наиболее популярными. В 1963—1969 гг. комплексная экспедиция, в которую входили фольклористы, этнографы, музыканты, фотограф, обследовала Владимирскую обл., сосредоточив внимание на изучении поэтической культуры одного села. В результате был создан коллективный труд «Традиционный фольклор владимирской деревни» (1972), в котором не только зафиксирована картина современного состояния народного творчества, но и прослежены изменения, произошедшие за последние 100—150 лет.

Судьбы фольклора — тема, волновавшая ученого всю жизнь. Этой теме была посвящена докторская диссертация Померанцевой, ряд статей. Кроме Владимирской обл., она неоднократно совершала поездки в с. Дединово Луховицкого р-на Московской обл. Так появился ее труд «Фольклорный репертуар одного села за 100 лет» (1976).

Другой важной проблемой, изучаемой Померанцевой, было взаимодействие духовной и материальной культуры разных

народов СССР. Она возглавила несколько экспедиций в Прибалтику с целью изучения фольклора русского населения в иноязычной среде. Собранный материал и наблюдения были опубликованы в коллективном труде под ее редакцией «Фольклор русского населения Прибалтики» (1976). Этой же проблеме посвящены несколько ее статей, в частности, «Этнические функции устной прозы народов Поволжья».

В последние годы она сосредоточила свои исследовательские интересы на изучении русской несказочной прозы, главным образом быличек и бывальщин. Ее книга «Мифологические персонажи в русском фольклоре» явилась первым крупным исследованием в советской фольклористике, посвященным древним поверьям и их судьбам в настоящее время. Померанцева изучила своеобразную поэтику быличек и бывальщин, их жанровые особенности, увидела общие сюжетные и композиционные схемы, по которым строятся рассказы о лешем, черте и т.д.

В своих трудах Э.В. Померанцева широко использовала материал архивов Государственного музея этнографии народов СССР, Русского географического общества и др. В частности, к ее заслугам перед фольклористикой необходимо отнести «открытие» Тенишевского архива, материалы которого были широко привлечены в работе о мифологических персонажах и о котором она написала специальную статью¹.

Под ее научным руководством были созданы такие коллективные труды, как «Русские художественные промыслы. Вторая половина XIX—XX вв.» (М., 1965), «Современный русский фольклор» (М., 1966) и др. Много сил было положено ею на подготовку к печати двухтомного труда М.К. Азадовского «История русской фольклористики» (М., 1958—1963). Тяжелая болезнь и смерть помешали автору завершить работу; это сделали Э.В. Померанцева вместе с Л.В. Азадовской и В.Ю. Крупянской.

Разнообразию интересов Эрны Васильевны соответствовал широкий круг знакомств среди самых различных ученых, деятелей литературы и искусства, народных сказочников, певцов и мастеров. Она имела все основания повторить слова своих учителей Б. и Ю. Соколовых: «Я счастлива потому, что видела множество талантливых людей». В человеке она ценила прежде всего порядочность. В сложных жизненных перипетиях соблости обыкновенной личную порядочность не всегда бывало легко. Это нередко требовало смелых и решительных поступков. И Эрна Васильевна шла на них: так, на общем собрании в одной из военных академий, где она преподавала язык, Померанцева воздержалась от одобрения «расстрельного» приговора Тухачевскому, заявив, что она в принципе против смертной казни; навестила в Медвежьеворске, одном из центров Гулага, своего друга, находившегося в заключении по 58-й «политической» статье; немедленно вышла из состава Ученого Совета Научно-исследовательского института художественной промышленности после несправедливого тенденциозного голосования при аттестации научных сотрудников. Примеров такого неординарного поведения множество, причем всегда это — не в осуждение кого-либо, а в защиту и поддержку.

Эрна Васильевна Померанцева прожила долгую интересную жизнь и оставила по себе память как о большом талантливом ученом, блестящем педагоге и замечательном человеке.

Примечания

¹ См.: Померанцева Э.В. Фольклорные материалы «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева // Советская этнография. 1971. № 6.

СЛОВО ОБ УЧИТЕЛЕ

Когда в 50-х годах я был учеником Эрны Васильевны Померанцевой, я, как и все мои товарищи по фольклорному кружку, очень любил и уважал ее. Но, как большинство детей по отношению к родителям, не очень-то дорожил ее вниманием, ее заботой, ее наставлениями, которые она давала мне в течение пятилетней жизни-учебы в Московском университете.

И сейчас, когда мы празднуем 100-летие со дня ее рождения, я так жалею, что мало сделал за истекшее время, когда за моей спиной была такая наставница, такой педагог, такой ученый, как Эрна Васильевна <...>

Мне хотелось бы поделиться некоторыми воспоминаниями об Эрне Васильевне, на первый взгляд как бы незначительными, но они сейчас так дороги для меня, что не только утешают меня в трудные моменты моей жизни, но и очищают мою душу, дабы я более честно и самоотверженно жил и работал <...>

Ни в коем случае не является преувеличением то, что если бы не было Эрны Васильевны, то не было бы меня как фольклориста. Меня послали в Советский Союз на обучение по специальности «методика преподавания русского языка». С первого курса я записался в кружок фольклора, которым руководила Эрна Васильевна, и начал ездить в экспедиции. С этого момента и была определена моя дальнейшая жизненная дорога.

Когда Эрна Васильевна спросила меня, на какую тему я хочу писать диссертацию, я ответил — о сказке. О какой — русской или китайской? Я сказал — русской. «Правильно, — услышал я в ответ, — китайской сказкой вы будете заниматься у себя дома, а здесь вы должны изучить весь опыт русской фольклористики». Слова Эрны Васильевны сбылись. Вернувшись в Китай, я почти не имел отношения к русскому фольклору, хотя интерес к нему никогда не угасал. И толь-

ко теперь, под старость, эта тема зовет меня как никогда, и я решил освободиться от всего и в плотную заняться книгами о русском фольклоре.

На основе «закалки» русской школы я работал в области китайской фольклористики. Эрна Васильевна уже тогда помогала мне. Моя первая печатная работа была посвящена теме собирания фольклорного материала в Китае. Я как-то рассказал Эрне Васильевне, что в Китае, неправильно применяя советский опыт, сочли принцип литературной переработки сказочного материала Алексеем Толстым образцом фольклористической работы.

Эрна Васильевна поддержала мою идею написать по этому поводу и дать правильное представление о научной собирательской практике в России. Я написал обширную статью, в которой критиковал знаменитых в то время фольклористов. Статья подверглась острой критике со стороны деятелей китайской фольклористики. Для меня, молодого аспиранта, в то время это было большим ударом. Эрна Васильевна заранее познакомилась с содержанием статьи и, поддерживая меня, подтвердила, что все это пройдет и именно я на правильном пути, и в свое время верность этих принципов будет признана.

Через некоторое время при поддержке Эрны Васильевны я опубликовал ответную статью на критические замечания, и на эти первые мои работы до сих пор ссылаются, и я не стыжусь, что написал их.

Эрна Васильевна любила, я бы сказал, даже лелеяла меня, я это чувствовал. Когда мы ездили в экспедицию, она иногда брала меня под свое покровительство. Помню, когда мы ездили во Владимир, мы приехали первыми и ждали там остальных участников экспедиции. Эрна Васильевна провела меня по церквям города. Мы шли по дороге, она вдруг почти побежала, я следом за ней. Спрашивала — что случилось? Эрна

Васильевна: «Видите там черную кошку? Я не хочу, чтобы она перебежала передо мной дорогу». В одной церкви мы простояли целую службу. Эрна Васильевна пожертвовала деньги, сказав мне, что это на реконструкцию храма <...>

Эрна Васильевна заботилась, но не баловала. Она заставила меня вести практические занятия со студентами по фольклору, читать пробные лекции перед первокурсниками в Коммунистической аудитории на Моховой. Все это было необязательно и даже лишнее для аспирантов-иностраниц. Сейчас я с благодарностью вспоминаю эти уроки моего наставника.

У Эрны Васильевны были в жизни и неприятные случаи. Помню, после кончины В.И. Чичерова Эрна Васильевна заведовала кафедрой и одновременно читала лекции по фольклору. Это было неприятно для некоего доцента. Он как-то созвал от имени партгруппы заседание кафедры для обсуждения ее лекций в идеологическом отношении. Он упрекал Эрну Васильевну в том, что она допустила принципиальную ошибку, когда привела высказывания о фольклоре классиков марксизма-ленинизма и революционных демократов не в начале, а в конце курса. Он заставил всех выступать с критикой в адрес Эрны Васильевны. Все присутствующие, за редким исключением, не пошли на это, за что тот выгнал одного из студентов с заседания. Затем сказал, что китайские товарищи в идейном отношении принципиальны, и предложил мне выступить. Я не мог отказаться, и мне пришлось выступить примерно с такой речью: «Я нахожусь далеко от своей родины. Патриотизм, любовь к своему народу выражается не только в том, что я с чувством благодарности вспоминаю воспитание партии, своих учителей и родителей, но и в том, что с теплым чувством вспоминаю сказки, песни, которые я слышал с малых лет. Я прослушал лекции В.И. Чичерова, П.Д. Ухова, лекции Эрны Васильевны и лекции до-

цента, председательствующего сейчас здесь. Все эти лекции мне кажутся стоящими на должной идеологической высоте, они воспитывают чувства патриотизма и любви к своей родине, к народу. Человеку необходимы всякие витамины. Но их не принимают в чистом виде. В чистом виде их в пилюлях принимают только больные». Эти слова были крайне неприятны для него (хотя свои пилюли я позолотил, упоминая, что его лекции тоже на должной высоте). Ему было трудно проглотить все это. Я не знаю, что было потом, но Эрна Васильевна ушла из университета, сохранив за собой спецкурс и меня как аспиранта. За что я всю жизнь ей была благодарен.

Когда я написал диссертацию, я впал в хандру и не хотел защищать ее, собираясь уезжать на родину. Эрна Васильевна не только всячески уговаривала, убеждала меня, но и предприняла соответствующие меры, чтобы я пошел на защиту. Только в этом году я узнал, что она поручила поговорить со мной директору моего китайского института и тем подтолкнула меня к защите. Мне кажется, что Эрна Васильевна старательнее готовилась к моей защите, чем я. Прямо перед самой защитой подошел ко мне тот учений, доцент и сказал: «Я до сих пор помню ваше выступление с вашими пилюлями. Я не намерен препятствовать вам, я воздержусь от выступления против вас, но запомните, утчите, вы очень-очень-очень много потеряли из-за того, что вы не пошли учиться ко мне».

Я всю жизнь горжусь тем, что я ученик Эрны Васильевны и, вспоминая ее, всегда ловлю себя на мысли, как бы не опозорить своими поступками, работами ее святое имя.

У нас в Китае говорят, что у каждого человека есть своя звезда. Я думаю, что звезда Эрны Васильевны — это такая яркая звезда, которая озаряет не только мой жизненный путь, но и путь многих других. Она будет озарять меня, ее учеников и всех фольклористов еще долго-долго.

ЛЮ КУЙЛИ (Пекин)

ТРЕБОВАТЕЛЬНЫЙ И ЧУТКИЙ НАСТАВНИК

Эрна Васильевна Померанцева многие годы была связана с коллективом сотрудников и аспирантов Научно-исследовательского института художественной промышленности, занимавшихся теорией и практикой народных художественных промыслов. Она была приглашена дирекцией Института для руководства научной работой в конце 40-х годов.

Эрне Васильевне предстояло организовать коллектив сотрудников с разной подготовкой, опираясь на опыт «старой смены», на методику, разработанную еще А.В. Бакушинским и В.М. Василенко.

Трудно переоценить роль Э.В. Померанцевой как руководителя. Она стала требовательным организатором всей работы и чутким педагогом. Активно привлекая аспирантов к научной деятельности, ей удалось задать новое направление и в исследовательской, и в практической работе. Тогда было еще немало белых пятен в истории промыслов, и потому многие работы и диссертации были связаны с вопросами собирания и осмысливания конкретного материала. И здесь методическая помощь Эрны Васильевны была неоценима. Она не только внимательно читала каждую главу монографии или диссертации, но умело привлекала к их обсуждению весь коллектив. Ее критические замечания стали настоящей школой для авторов, многие из которых были по образованию художниками. С помощью Кооперативного издательства в 1950-е гг. были опубликованы монографии по отдельным видам искусства, серия книг «Художественные промыслы РСФСР», которую составили работы молодых научных сотрудников и аспирантов, вышел сборник «Народное декоративное искусство РСФСР». Многоплановая деятельность Института с его экспедициями, выставками, конференциями и семинарами мастеров, творчество художников, искусствоведческие работы нуждались в широком освещении, и в начале 1960-х гг. по инициативе Э.В. Померанцевой началась подготовка к публикации трудов Института. Первый сборник вышел в 1962 г. под ее редакцией. За последующие годы было издано более 30 сборников. Самой значительной коллективной работой под руководством Эрны Васильевны стала книга о русских художественных промыслах второй половины XIX — XX века (1965). Здесь впервые искусство промыслов рассматривалось в общеисторическом развитии.

Уделяя большое внимание росту научных кадров и качеству исследований, Э.В. Померанцева всегда ценила возможность общения с мастерами промыслов на конференциях, художественных советах, когда они сами говорили о своем искусстве, о понимании традиции. «Вот у кого надо учиться нам всем», — говорила она не раз.

Одной из последних коллективных работ под руководством Э.В. Померанцевой была «История изучения народного искусства» — историографическое исследование на широком историческом фоне. К сожалению, осталась только рукопись, но такая книга была бы как никогда актуальной сегодня и стала бы благодарной памятью Эрне Васильевне.

Т.М. РАЗИНА (Москва)

Новые издания по славянской этнолингвистике

Цель этой публикации — привлечь внимание к основным книгам по славянской этнолингвистике, вышедшим в свет за последние три года.

Наиболее многочисленными и объемными были московские этнолингвистические издания. В серии «Традиционная духовная культура славян. Современные исследования» (ТДКС) в изд-ве «Индрик» вышел в 1997 г. фундаментальный труд А.В. Гуры «Символика животных в славянской народной традиции» (заявленный автором в 1998 г. в качестве докторской диссертации). Монография представляет собой подробный справочник славянских народных представлений о животных. Впечатляет круг источников, использованных автором, один список которых занимает 58 страниц. Кроме печатных изданий в списке два десятка архивов Москвы, Петербурга, Вологды, Кирова, Киева, Warsaw, Вроцлава, Krakowa, Lublina, Софии. Использованы также полевые записи автора, сделанные в Полесье, в Восточной Польше и на Русском Севере. Интересен и подход автора к материалу. Он основан на вычленении смыслоразличительных семиотических признаков животных на разных уровнях традиционной модели мира. Животные понимаются как особые мифологические персонажи, в сущности неотличимые, например, от персонажей демонологических. В книге А.В. Гуры максимально полно описаны связанные с животными приметы и поверья, их обрядово-магическое использование и символика, в частности классификация по признаку чистый/нечистый (см. также: ЖС. 1998. № 4. С. 58–59).

В том же изд-ве «Индрик» вышел первый том обзорного труда «Очерки истории культуры славян» (М.: 1996). Фольклористы, этнографы и этнолингвисты особенно заинтересуют первая часть книги «Культура славян в древнейший период их истории», состоящая из четырех очерков: «Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V—VIII вв.» В.В. Седова, «Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики» А.Ф. Журавлева, «Религиозные верования древних славян» Н.И. Толстого, В.Н. Топорова и Е.Е. Левкиевской, «Древнейшие черты славянской народной традиции» Л.Н. Виноградовой и Н.И. Толстого.

Два выпуска «Исследований по славянскому фольклору и народной культуре» вышли на русском языке в США (Oakland, California: Berkeley Slavic Specialties, cop. 1997) под ред. А. Архипова и И. Полинской. В первом выпуске опубликованы статьи: Т.А. Агапкиной «Великопостная обрядность в традиционном календаре славянских народов», О.В. Беловой «Библейские сюжеты в полесских народных легендах», Л.Н. Виноградовой «Русалка в обрядах и верованиях славян» и «Как распознать чужого среди своих?», Л.М. Ивлевой и М.Л. Лурье «Ряженый-демон, ряженый в демона...», Е.Е. Левкиевской «Оберег как текст и ритуал», А.А. Плотниковой «От знака к ритуалу. Встреча»,

С.М. Толстой «Дождь в фольклорной картине мира», Н.И. Толстого «О возможности реконструкции славянского фольклора», А.Л. Топоркова «Застольный этикет в свете мифологии (на восточнославянском материале)».

Новым итогом сотрудничества сербских и московских этнолингвистов стал второй выпуск югославского этнолингвистического ежегодника «Кодови словенских култура» (Број 2. Београд, 1997), посвященный пице и питью в традиционной славянской культуре. Здесь помещены 15 статей, среди них: «Свете трпезе митских бића оног света» (Л.С. Ристески), «Nourriture de passage, погранично-переходные функции пищи в народных культурах балкано-восточнославянского региона» (В. и Т. Зайковские), «Русское пьянство: символика и ритуальные особенности» (А. Топорков).

В 1998 г. вышел двухтомник «Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого» (М.; Индрик, 1998), посвященный 75-летию со дня рождения академика Н.И. Толстого и включающий часть материалов мемориальной конференции, прошедшей в Институте славяноведения РАН в мае 1998 г. В этом издании опубликованы 76 статей коллег, учеников и последователей Н.И. Толстого из России, Украины, Белоруссии, Болгарии, Македонии, Польши, Сербии, Словакии, Словении, Австрии, Великобритании, Германии, Италии, США, Франции. Среди статей этнолингвистико-фольклорно-этнографического раздела двухтомника: «Белорусские этнолингвистические этюды: 1. колода/колодка» (Н.П. Антропов), «Pocałunek ziemi. Szkic etnolingwistyczny (J. Bartmiński), «Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных» (О.В. Белова), «Зооморфии образы на светостата в болгарский фольклор. I. Елени светци» (М. Беновска-Събкова), «Той, што лозами трясе»: полесские поверья о черте» (Л.Н. Виноградова), «Культурная семантика слов. «клив»» (С.М. Толстая), «Словарь языка фольклора как база этнолингвистических исследований» (А.Т. Хорленко) и др.

Из исследований, не лежащих непосредственно в русле московской этнолингвистической школы, назову монографию А.Л. Топоркова «Теория мифа в русской филологической науке XIX века» (М.: Индрик, 1997; серия ТДКС). Автор рассматривает теоретические взгляды на проблему мифа и мифологии Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебни и А.Н. Веселовского, проводя среди прочего интересные параллели с современной наукой (подробнее см.: ЖС. 1998. № 3. С. 55–56).

В Москве также появились два издания словарного типа, посвященные заговорам: «Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» В.Л. Клыуса (М.: Наследие, 1997) и «Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре» А.В. Юдина (М.: МОНФ, 1997); рецензию см.: ЖС. 1999. № 1. С. 52–54.

В Курске, где под руководством проф. А.Т. Хорленко по-прежнему активно ведутся работы в области лингвофольклористики, вышли книги

Л.Ю. Гусева «Птицы русского фольклора (лингвистическое исследование)» (Изд. КГПУ, 1996) и О.А. Петренко «Этнический менталитет и язык фольклора» (Изд. КГПУ, 1996).

В Югославии в 1996 г. вышли в свет две дополняющие одна другую монографии известного исследователя и публикатора южнославянской заговорной традиции Л. Раденовича: «Народна бајања код јужних словена» (Београд: Просвета, Балканошки институт САНУ, 1996) и «Симболика света у народној магији јужних словена» (Београд: Балканошки институт САНУ; Ниш: Просвета, 1996). В первой из них рассматривается заговорная магия как система коммуникации, а затем даются очерки заговорно-заклинательных традиций у всех южнославянских народов. Во второй — автор рассматривает основные оппозиции символовических категорий народной картины мира южных славян, связанные с представлениями о человеке, пространстве, животных, растениях, металлах, цветах и числах (см.: ЖС. 1996. № 4. С. 53–54; 1998. № 1. С. 58–59).

Ряд изданий появился в Польше. Несомненный интерес у читателей вызовут вышедшие в 1996 г. первый выпуск первого тома «Словаря народных стереотипов и символов» под редакцией Е. Бартмиńskiego и «Польский народный соиник» С. Небжеговской (подробнее см.: ЖС. 1997. № 4. С. 52–53; 54–55). В 1998 г. в Любlinе под ред. Е. Бартмиńskiego и Р. Токарского вышел том материалов конференции «Профилирование в языке и в тексте» («Profiliowanie w języku i w tekście»), состоявшейся в 1995 г. и посвященной мало употребляемому в нашей семантике понятию профилирования. По словам редакторов сборника, «принятое в среде этнолингвистов понимание профилирования, основанное на введенном в 1980 г. в пробном выпуске “Словаря народных языковых стереотипов” аспектном (“фасетном”) описании значения и со временем соотнесенное с книгой А. Вежбицкой “Lexicography and Conceptual Analysis” (1985), не полностью совпадает с концепцией профилирования, предложенной американскими когнитивистами, прежде всего Р. Лангакером, автором книги “Foundations of Cognitive Grammar” (Vol. 1, 1987)». Это можно легко увидеть и по самому сборнику, в котором представлены доклады как польских когнитивистов американского, «лангакеровского» толка, так и работы люблинских этнолингвистов, а также семантиков из Польши, России и Франции, предлагающих несколько иные интерпретации этого термина, который в последнее время широко используется при анализе концептов славянской народной культуры.

Большая часть материалов сдвоенного 9/10 номера ежегодника «Этнолингвистика», вышедшего в 1998 г., так или иначе связана с темой смерти в культуре. Открывают его теоретическую часть две статьи, посвященные проблемам когнитивизма: «Языковая картина мира и некоторые принципы когнитивизма» лингвиста Р. Токарского и «Индивидуализм в восприятии языка и культуры как следствие когнитивизма» логика З. Мушиньского. Когнитивистское влия-

ние испытали и некоторые другие исследования номера. Далее публикуются две работы на русском языке: «Семантическая структура балто-славянского погребального прочтания» Л. Невской (Москва) и «Номинация смерти и архаическое мышление» М. Жуйковой (Луцк). А.Б. Бужинская и Я. Каменецкий представили статью «Влияние прошлого на языковой образ смерти людей и животных в польском языке», где на основании данных индоевропейской этимологии рассматриваются различные возможные схемы концептуализации смерти. Работа А. Кжыжановской озаглавлена «Последний путь — или польская и французская метафорика смерти». «Языковой образ смерти в Словакии» описывает З. Профантова. М. Марчевска продолжает свои исследования образов деревьев в польской народной культуре статьей «Дуб — дерево умерших (из размышлений над языко-культурным образом дуба)». Т. Персяк представляет «Окололитературное видение смерти и умирания в "сарматской" культуре» (тип польской аристократической культуры XVII—XVIII вв.; кавычки наши. — А.Ю.). Е. Бартминский в работе «Души горько заплакали. Жанровые разновидности песни о путешествии душ, ищущих места вечного отдохновения» показывает, как жанровые изменения польской духовной песни определяют образ потустороннего мира в ней. Далее напечатана статья К. Длугоша «Языковой образ войны в надгробных надписях и народных песнях». Завершает теоретический раздел работа Я. Кольбушевского о современных некрологах. Танатологическая тематика объединяет и публикуемые в номере фольклорно-этнографические материалы. Литература, рецензируемая в номере, также посвящена преимущественно погребальной обрядности у славян.

В 1998 г. во Вроцлаве вышел 12-й том материалов серии общепольских конференций «Язык и культура», посвященный проблеме стереотипа как объекта лингвистических исследований: *Język a kultura. T. 12. Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy i empiryczne / Pod red. J. Anusiewicza i J. Bartmińskiego. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej*, 1998. Книга весьма интересна для этнолингвистов, языковедов (особенно семантиков-когнитивистов), культурологов. Вопросы, которые ставили перед собой организаторы конференции и авторы, следующие: чем является стереотип с точки зрения лингвистики? С явлениями какого рода — формальными, семантическими, познавательными или деятельностными — соотносится этот термин? Каково место и функции стереотипа в языковой картине мира социума? Какую семантическую структуру имеют элементарные стереотипные суждения и чем отличаются они от нестереотипных (например, научных)? В томе опубликованы 29 статей, среди них работы исследовательницы стереотипов из Германии У. Каастхофф («Этноцентрическое преобразование информации. Амбивалентность функции стереотипов в межкультурной коммуникации») и московских ученых С.Е. Никитиной («Стереотипы как культурные барьера») и В.Н. Телии («Фразеологизмы-иди-

омы как стереотипы культуры»). В теоретико-методологическом разделе книги (кроме трех уже названных) опубликованы статьи: «Сtereotip как единство языка, мышления и деятельности» (В. Хлебда); «Рефлексы спора об универсалиях в споре о стереотипах» (К. Терминьска); «Семантические стандарты и лексическое значение» (А. Авдеев); «Основания лингвистических исследований стереотипа — на примере стереотипа матери» (Е. Бартминьский); «О изменчивости стереотипов» (Й. Панасюк); «Сtereotip в "языке культуры"» (С.М. Толстая); «О понимании прототипа и стереотипа в современных семантических теориях» (Р. Жегорчикова); «Прототип — стереотип — метафора» (Г. Хабрайска); «Белая береза, черная земля, или о месте стереотипа в описании языка» (Р. Токарски); «Групповой стереотип и предикация» (М. Телюс); «Функции стереотипа в языковой номинации» (Г. Савицка).

А.В. ЮДИН, канд. филол наук;
Одесский государственный университет
(Украина)

Языческие обряды и поверья в комментариях Ч. Зибрта

Č. Zibr. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII věku. Praha, 1995

В 1995 г. издательство Академии наук Чешской Республики «Academia» переиздало книгу известного чешского этнографа и историка культуры Ч. Зибрта «Указатель языческих обычаяев и суверий с VIII века». Книга повторно вышла в свет спустя 101 год после своего первого появления.

Названия тридцати глав книги соответствуют тридцати латинским надписям из средневекового документа *«Indiculus superstitionum et paganaeis»* (рукопись *«Codex Palatinus»*, хранящаяся в Ватиканской библиотеке в Риме). Вот некоторые из них: «О почитании источников», «О святотатстве в храмах», «О гаданиях и предсказаниях». Как писал сам Зибрт (с. 7—8), еще многие загадки этого средневекового документа (написанного, скорее всего, в эпоху Карла Великого) остаются до конца не разрешенными. К примеру, было неизвестно (как доподлинно неизвестно и сегодня), являются ли эти тридцать весьма кратких надписей названиями соответствующих несохранившихся глав — или же последних никогда не существовало вовсе, тогда как сами надписи, указывающие на языческие суверия, служили не более чем своеобразной инструкцией для духовных и светских властей, указанием, какие именно языческие обряды должны быть строго наказуемы.

Как бы то ни было, но автор, ориентируясь на средневековые записи при композиционном построении своей работы, по-видимому, и сам прекрасно понимал, что описания его будут довольно бессистемны, а сами главы книги окажутся далеко не одинаковыми по содержанию и объему анализируемого в них материала: об од-

них обрядах и поверьях ему было известно довольно много, тогда как о других — практически ничего. К примеру, самая короткая глава книги (*«О языческом обычье носить рваную одежду и обувь ("utias")»*) состоит всего из восемнадцати строк (с. 129). Не зная точно, к какому календарному периоду данный обычай мог быть приурочен, и не имея никаких достоверных его объяснений, автор высказывает предположение о возможной связи обряда с широко распространенным в Чехии и Моравии рождественским и новогодним ряженьем, однако признает, что у него нет веских аргументов для доказательства этого. С другой стороны, непонятным остается для Зибрта и этимология называющего этот обычай слова *«utias»*, которое, по его мнению, не может быть однозначно связано ни с именем божества *Friás*, ни с немецким словом *Schuhriß* (*«дыра в туфле»*). Не было у автора сведений и об обрядах, связанных с использованием мозга животных (с. 95—96), на которые указывала одна из надписей. Лишь вспоминая о греческом обряде есть мозг зверей при ворожбе, автор предполагает, что соответствующие средневековые обряды могли быть связаны с гаданием, однако определенной уверенности в этом у него нет. Неудивительно, поэтому, что данная глава занимает всего полстраницы. В то же время самая длинная глава книги (заглавие которой представлено сразу двумя переведенными надписями — *«О святотатстве на могилах»* и *«О святотатстве по отношению к усопшим»*) включает двадцать страниц (с. 10—29). Здесь автор говорит о сходстве погребальных обрядов у разных народов, особенно подробно комментируя чешские, моравские и словацкие поверья и ритуалы. Примечательно, что, описывая обычай класть хлеб у (изголовья) гроба или у погребальных носилок, Зибрт говорит о распространении его у чехословакского народа, подчеркивая тем самым как сходство обрядов и ритуалов чехов и словаков, так и близость этих двух народов вообще.

Основными источниками книги послужили, во-первых, средневековые документы; во-вторых, записи этнографов XIX в., отражавшие представления того времени о традиционной культуре. Эти свидетельства часто восполняли автору недостаток (или относительно небольшое количество) первых. Так, средневековых источников об обряде вспахивания специальной борозды вокруг селений — с целью защиты от «темных» сил и болезней, от опасностей, постоянно исходивших из «чужого» (*«иного»*) мира, — ученыму было известно немного, и потому в данном случае изложение Зибрта в основном опиралось на сведения о соответствующих обрядах, распространенных в русских и украинских деревнях и представлявшихся автору архаичными. Вот что он пишет в главе *«О бороздах вокруг селений»* (с. 125—129): «По всей Руси ходили предания о том, что, закладывая новое селение, народ впрягал в маленький плуг черного петуха, которого, выпахав вокруг нужного места борозду, живьем закапывали в землю, предотвращая таким способом болезни. Также запрягали черного вола и белую телку, выпахивая вокруг семь борозд» (с. 126).

Глава «О заговорах» (с. 57—65) комментирует заговорные тексты (в основном, лечебные) и дает некоторое представление о взглядах автора на генезис данной малой формы фольклора. С одной стороны, Зибрут полагал, что происхождение заговора непосредственно связано с молитвой (с. 57), которая могла быть обращена к языческим божествам — это сближает его взгляды с теориями представителей русской мифологической школы (Ф.И. Буслав, А.Н. Афанасьев). С другой стороны, как и русские учёные А.А. Потебня, Ф.Ю. Зелинский и Н.Ф. Познанский, чешский этнограф связывал генезис вербальной части заговора с обрядом, ритуалом (с. 58). Видимо, он не считал, что одно может противоречить другому, и тем самым подразумевал первоначальное неразрывное единство слова и действия в заговоре. Подчеркивая тот факт, что чешские заговоры органично вписываются в общеевропейский контекст, Зибрут сопровождал свои комментарии примерами, большинство которых он черпал из малодоступных рукописей. Эти примеры (с. 61—64) в целом дают определенное представление о чешской заговорной традиции, которая, к сожалению, практически неизвестна в России. Автор также пишет о широком распространении некоторых заговорных формул и мотивов в чешских текстах — мотив встречи персонажей заговора и/или недугов с Христом и Девой Марии в заговорах от разных болезней, большая частотность употребления имен некоторых святых (например, «святой Кондратий»). О предметах-оберегах против болезней речь идет в главе «Об амулетах-оберегах» (с. 44—52). Сопоставляя данные средневековых рукописей и более поздних этнографических материалов, Зибрут подчеркивает неизменность психологической подоплеки средневекового ношения оберегов (пионовые зерна, омелы, круглых камешков и т.д.) и явлений более позднего времени, когда, к примеру, мать повязывала на шею ребенку нитку с круглыми бусинами, тем самым пытаясь уберечь его от листника (так в разных районах Чехии называют судороги у детей, чесотку, лихорадку; с. 52).

Сегодня, спустя более ста лет после первого выхода в свет, книга Ч. Зибрата интересна тем, что дает представление не только о языческих обрядах и поверьях, описываемых автором, но и о том времени, когда данный труд был написан, и о личности и взглядах самого Ч. Зибрата. Прекрасно владевший немецким, французским, английским, польским и русским языками, ученый был хорошо знаком с этнографическими источниками и литературой, издававшейся на этих языках: библиографический список в конце его работы включает более двухсот источников (с. 171—176). Это позволяло исследователю рассматривать чешский материал как органично вписывающийся в более широкий европейский контекст — чего, как известно, не будет хватать впоследствии многим поколениям исследователей. Кроме того, автор уделял особое внимание эволюции описываемых им явлений, что также вполне вписывалось в общий характер научных исследований его эпохи.

Е.Г. ВЕЛЬМЕЗОВА, аспирант;
Ин-т славяноведения РАН (Москва)

О русском романсе

Русский романес на рубеже веков / Сост. и коммент. М. Петровского и В. Мордерер, предисловие М. Петровского. Киев, 1997.

Романс... Кто не знаком с этим жанром? Издания романов самого различного характера не сходят с книжных прилавков уже более ста лет, десятки статей о романе написаны за это время. И, несмотря на это, вышедшая в Киеве книга «Русский романес на рубеже веков» (изд. «Оранта-Пресс») — явление значительное как в истории публикации романовых текстов, так и в истории изучения жанра.

Это первое научное издание собственно романов, бытовавших в городской среде в конце XIX — начале XX в. В отличие от предшествующих изданий, таких как «Песни и романсы русских поэтов», «Русские песни и романсы», «Русский романес¹ и др., оно, по возможности, не включает в себя произведения смежных жанров. Перед нами предстает достоверный срез городской романской культуры рубежа веков, созданный на основе массовых текстовых и нотных изданий, граммофонных либретто и репертуарных сборников. Тексты романов воспроизведятся в том виде, в каком они были привычны человеку того времени; так, например, сохранены такие значимые и интересные особенности, как параллельные мужской/женской варианты текста романа, романские «циклы», состоящие из романов и «ответов на романес», вариаций и т.д. В качестве иллюстраций использованы обложки популярных песенников начала века, фотографии известных исполнителей романов, открытки того времени, содержащие строки из романов. Тексты распределены по трем разделам: «Гори, гори, моя звезда», «Эх, распошел...», «Златые горы» — в соответствии с концепцией, выдвинутой в предисловии.

Предисловие М. Петровского «Скромное обаяние кича, или что есть русский романес» помимо функции «введения в сборник» имеет вполне самостоятельное научное значение и представляет собой глубокий теоретический анализ жанровой проблематики русского романа. Статья открывается ревизией существующих жанровых дефиниций русского романа и терминологических понятий, пригодных для его классификации. Автор убедительно доказывает, что на настоящий момент не существует приемлемого определения жанра романа. Причину этого он видит в смещении двух различных предметов изучения: романа камерного (авторского художественного произведения) и романа бытового (полуфольклорного жанра, существовавшего в городской народной культуре рубежа веков). Оставляя в стороне вопросы профессионального творчества, автор концентрируется на рассмотрении бытового романа.

Отмечая нетерминологичность применяемых к роману определений, автор предлагает в качестве реальной основы рабочей классификации русского бытового романа разделение по «характеру эмоциональности и стилистической окрашенности произведений. С этих позиций он выделяет три основные разновидности романа (которые и легли в основу трех разделов сборника) и дает им оригинальные, но более чем характерные наименования: «Ах-романс» (галантный «романс гостиной»), «Эх-романс» (цыганский роман) и «Ох-романс» (жестокий роман).

Разделение это, по мысли автора, непосредственно соотносится и с различными социальными условиями бытования романа, в том числе с бытением разных видов романа в разных слоях городского населения.

В качестве основных конститутивных признаков жанра бытового романа М. Петровский рассматривает его тематическую, стилистическую и идеиную однородность: «У романа нет «тем», у него есть только одна тема: любовь. Социально-психологическая и эстетическая функция романа — быть песней о любви. Все остальное — жизнь и смерть, вечность и время, судьба, вера и неверие — только в той мере, в какой они связаны с этой главной и, кажется, единственной темой. Чем определенней выражена эта тема, тем ближе городское пение к романовому жанровому ядру» (с. 19). Автор подробно рассматривает наиболее значимые элементы романского мира, отмечая его внесоциальность, утопическую природу, а также особый характер романского времени: «Стрелка романовых часов ходит по кругу, градуированному моментами «истории любви» (с. 26). По сути дела, речь идет о специфическом романском хронотопе, хотя автор не использует этот термин.

М. Петровский указывает также на диалогическую природу романа, его адресованность, обращенность: «Романс — половинка диалога» (с. 43). Именно эта особенность и порождает, по мнению автора, огромное количество романов — «ответов на романес», а также романов, тексты которых приспособлены и для мужского, и для женского исполнения. Появление таких произведений есть не что иное, как попытка включения в романскую коммуникацию и одновременно — включения романа в живой процесс коммуникации.

Впервые в практике изучения жанра в статье отмечена и такая художественная особенность романа, как почти узаконенные исполнительские отступления от произносительной нормы русского языка. М. Петровский интерпретирует ее как прием, позволяющий достичь большей эмоциональной напряженности произведения, что также подтверждает его мысль о том, что эмоциональная насыщенность относится к числу неотъемлемых особенностей жанра.

Эти и другие наблюдения и выводы позволяют говорить о статье М. Петровского, как о важной вехе в изучении русского романа. Благодаря этой работе открываются новые возможности как для изучения собственно жанра бытового романа, так и его связей со всевозможными литературными и культурными явлениями нашего столетия.

В целом, подготовленный М. Петровским и В. Мордерер на высоком профессиональном уровне сборник, вне сомнения, можно отнести к числу лучших изданий русского романа, и появление его должно привлечь пристальное внимание как специалистов, так и всех, кого интересует история и сущность этого интереснейшего жанра.

Примечания

¹ Песни и романсы русских поэтов / Сост., предисловие и коммент. В.Е. Гусева. М.;Л., 1965; Русские песни и романсы / Вступ. статья и сост. В.Е. Гусева. М., 1989; Русский романес / Сост., вступ. статья и коммент. В. Рабиновича. М., 1987.

А.С. БАШАРИН;
преподаватель Академической гимназии
СПбГУ (Санкт-Петербург)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Бирюковское наследие: [Мат., посвящ. жизни и деятельности урал. фольклориста и краеведа В.П. Бирюкова]. — Шадринск: Исеть, 1998. — Т. 1. — 118 с. — Библиогр. работ В.П. Тимофеева, посвящ. В.П. Бирюкову: с. 98—99.]

Давидова М.Г. Верхепное представление восточных славян: Текст и контекст в народной культуре: Автореф. дис. ... канд. искусствовед. / РИИИ — СПб., 1998. — 20 с.

Зарудная И.Д. Музикальные инструменты в мифологических представлениях восточных славян: Автореф. дис. ... канд. искусствовед. — М., 1998. — 23 с.

Иван Васильевич Эзырянов и традиции пермской фольклористики: В память об ученом и к семидесятилетию со дня рождения / ПГПУ; Перм. обл. универсал. б-ка; Сост. И.А. Подюков, А.Ф. Старовойтов. — Пермь, 1998. — 48 с.

Культурный ландшафт Русского Севера. Пинежье. Поморье: Семинар «Культурный ландшафт»: 1-ый темат. вып. докл. семинара / Калужков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. — М., 1998. — 136 с.

Из содерж.: Раздел III. Фольклор как индикатор этнических сообществ (по материалам комплексных экспедиций в Пинежский район Архангельской обл.); Раздел IV. Проблема картографирования фольклорных текстов (на примере пинежских «географических» песен).

Лутовинова Е.И. Сюжетный состав и принципы систематизации волшебных сказок с геройней-женщиной. — Кемерово: Кузбассиздат, 1998. — 128 с.

Любимова Г.В. Возрастная символика в календарных обычаях и обрядах восточных славян (на материалах Западной Сибири XIX — нач. XX вв.): Автореф. дис. ... канд. истор. наук. — Новосибирск, 1998. — 24 с.

Народная культура Русского Севера. Живая традиция: Мат. респ. науч.-практ. конф. Мат. регион. науч. конф., посвящ. 600-летию помор. села Нёнокса / Помор. гос. ун-т. Северодвинск. гуманитар. ин-т. Отв. ред. Н.В. Дранникова, С.В. Козлов. — Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. — 135 с.

Островский Е.Б. Вологодский свадебный фольклор (история, традиция, поэтика): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1999. — 22 с.

Сатин С. История государства Российского в частушках. — М.: Агентство Август Бор, 1998. — 127 с.

Специальные программы и вопросники / УГПУ; Ред. коллегия: М.Г. Матлин, М.П. Чередникова, В.Ф. Шевченко. — Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1998. — 60 с. — (Проблемы полевой фольклористики; Вып. 3).

Традиционная культура и мир детства: Мат. междунар. науч. конф. «XI Виноградовские чтения» / Отв. ред. М.П. Чередникова. — Ульяновск: Лаборатория культурологии, 1998. — Ч. 1: Тезисы. — 108 с.; Ч. 2: Материалы XI чтений. — 132 с.; Ч. 3: Материалы XI чтений. — 100 с.

Традиционная культура Прибайкалья: Регион. науч.-практ. конф. — Тулун (Иркут. обл.), 1997. — 40 с.

Традиционные формы досуга: история и современность: Сб. науч. тр. / Сост. Н.А. Хренов. — М.: ГРЦ ЦРФ, 1998. — 256 с. — (Сохранение и возрождение фольклорных традиций; Вып. 8).

Традиционный орнамент. Текстиль / Авт.-сост. О.Б. Воронихина, Е.В. Пестерев. — Екатеринбург: Урал. лит. агентство, 1998. — Вып. 1. — 80 с.: ил. — (Нар. искусство Урала).

Ученые записки / Рос. православ. ун-т ап. Иоанна Богослова. — М., 1998. — Вып. 4. — 224 с.

Из содерж.: **Левкевич Е.Е.** Православие глазами современного севернорусского крестьянина. — С. 90—110; **Толстая С.М.** Обычай «вторичного погребения» в зеркале археологии и этнографии — С. 118—125; **Пашина О.А.** К вопросу о реконструкции семантики снега в русской традиционной культуре. — С. 153—160; **Никитина С.Е.** Язык духовных стихов: словарное представление. — С. 182—190; **Журавлева Е.А.** Структура русского обряда с «кукушкой». — С. 191—209.

Фольклористика Карелии / Карел. НЦ РАН; Науч. ред. Э.С. Киуру. — Петрозаводск, 1998. — Вып. 10. — 138 с.

Из содерж.: **Криничная Н.А.** Травы-обереги: к семантике растительных образов. — С. 26—35; **Лойтер С.М.** Мифопоэтические мотивы «вода», «дождь» в традиционном детском фольклоре. — С. 38—48.

Фольклорный текст-98: Сб. докл. науч. конф. к 70-летию И.В. Эзырянова / ПГПУ; Науч. ред. И.А. Подюков. — Пермь, 1998. — 146 с.

Тексты

Веселые северные частушки / Сост. и ил. С. Кондратьев. — Архангельск: Правда Севера, 1998. — 160 с.: ил.

Вятский фольклор. Предания и легенды. — Котельнич (Киров. обл.), 1998. — 48 с.

Гильярова Н.Н. Народный роман: Собр. старин. нар. романсов в сопоставлении с лит. прототипами и вариантами гор. распевов. — М.: Родникъ, 1998. — 64 с.: нот. — (Рус. традиц. культуры; № 3).

Золотова Т.А., Иванова Л.И. Иду я, гуляю вдоль по хороводу: Календарь фольклор по мат. экспедиций в Марий-Турек. р-н Респ. Марий Эл. — Иошкар-Ола, 1998. — 110 с.: нот.

Иванова И.Н. Казачьи песни: Нар. песни дон. казаков Волгоград. обл. / Науч. ред. Г.Я. Сысоева. — М.: Родникъ, 1998. — 86 с. — (Рус. традиц. культуры; № 2).

Народные песни Южного Урала: Из опыта изучения фольклор. наследия Челяб. обл. / Сост. Н.И. Бухарина. — Челябинск, 1997. — 37 с.: нот.

Народные традиции Грайворонского района: Метод. пособие для работников культуры и преподавателей школ / Сост. и собиратель Е.В. Алиханова. — Б.М. [Белгород. обл.], 1998. — 271 с.: нот.

Народный календарь Кемеровской области / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. Е.И. Лутовинова. — Кемерово: Кузбассиздат, 1998. — 204 с.

Нижегородская свадьба. Пушкинские места. Нижегородское Поволжье. Ветлужский край: Обряды, причитания, песни, приговоры / РИИИ. ИРЛИ. ННГУ. Подгот. М.А. Лобанов, К.Е. Корепова, А.Ф. Некрылова. Отв. ред. М.А. Лобанов. — СПб.: КультИнформПресс, 1998. — 312 с.: нот.

Нижегородские христианские легенды / Сост.: вступ. ст., коммент. Ю.М. Шеваренковой. Отв. ред. К.Е. Корепова. — Н. Новгород: ООО «КиТиздат», 1998. — 168 с.

Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи / СПбГУ. ИРЛИ. Сост. А.Ю. Кастрев, Ю.И. Марченко; Отв. ред. П.А. Скрепин. — СПб. — Бохум, 1998. — 154 с. — (Бюллетень фонетич. Фонда рус. яз.; Прилож. № 7).

Песенный фольклор земли Нижегородской / ОНМЦ, НТ и КПР. Нижегород. дом фольклора. — Н. Новгород, 1997. — 16 с.: нот.

Русские народные песни, записанные в Ульяновской области: Муз. культура Симбирского края. — Ульяновск: ИПКПРО, 1998. — Вып. 1: фольклорные песни / Сост. и авт. предисл. Е.Г. Зайцева — 59 с.: нот.

Русский месяцеслов. Православный календарь. Народные обычаи, обряды, поверья, приметы на все случаи жизни. Календарь хозяина / Сост. А.Г. Байбордин. — Иркутск, 1998. — 544 с.

Савельева Н.М. «Ты лети, стрела!..»: Традиц. культура старообрядцев. Нар. песни рус. поселений Молдовы и Украины. Вып. 1: Песни и хороводы села Егоровка. — М.: Родникъ, 1998. — 58 с.: нот. — (Рус. традиц. культуры; № 6—8).

Сказки и несказочная проза / Сост., подгот. текстов Н.М. Ведениковой, Е.А. Самоделовой. — М.: Наследие, 1998. — 368 с. — (Фольклор. сокровища Моск. земли; Т. 3).

Сказки Русского Севера / Отв. ред. П.А. Скрепин. — СПб — Бохум, 1997. — 127 с. — (Бюллетень Фонетич. Фонда рус. яз.; Прилож. № 6).

Ставропольские напевы: Сб. фольклор. песен / КЦНТ. Сост. Л.А. Якоби. — Ставрополье: Ставрополье, 1998. — 80 с.: нот.

Фролов Н.М., Шапочка В.В. Раздумья у родника: (Орлов. напевы). — Орел: Вешние воды, 1998. — 166 с. — На обл.: Орловские народные напевы.

Словари. Справочники. Указатели

Жуков В.П. Словарь русских пословиц и поговорок. — 6-е изд., стереотип. — М.: Рус. яз., 1998. — 536 с. — (Б-ка словарей рус. яз.).

Мифология: Большой энциклопед. словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. — 4-е (репринт.) изд. «Мифолог. словаря» 1991 г. — М.: Большая Рос. энциклопедия, 1998. — 736 с.

Энциклопедия земли Вятской: В 10 т. — Киров, 1998. — Т. 8: Этнография, фольклор / Сост. В.А. Поздеев. — 640 с. — (Откуда мы родом?).

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА; Государственный
республиканский центр русского
фольклора (Москва)

Семинар Сибирского регионального центра по фольклору

29—30 октября 1998 г. в Омске состоялся VII научно-практический семинар Сибирского регионального центра по фольклору, работа которого на базе Омского педагогического университета неразрывно связана с именем проф. Т.Г. Леоновой. Как отметил в своем выступлении В.М. Гацак (Москва), именно благодаря ее неустанный деятельности семинар проходит регулярно уже седьмой год подряд. Год от года расширяется его география (не только Западная Сибирь, но и Дальний Восток), растет число организаций-участников, явственно проступает тенденция к комплексности подходов; работы этномузиковедов обогатили новыми исследовательскими методиками изучение фольклорных традиций этносов Сибири.

Значительная часть докладов была посвящена теоретическим и методологическим проблемам в изучении и преподавании традиционной культуры. А.Э. Еремеев (Омск) осветил позицию И.В. Кириевского в вопросе о русском православно-национальном сознании. На материале легенд и исторических преданий сибирских татар Н.А. Томилов (Омск) коснулся проблемы рациональных традиционно-бытовых знаний, которые могут помочь решению вопросов этнокультурной истории. И.Ю. Морозов (Омск) рассмотрел фольклор как информационную систему. В докладе Н.В. Леоновой (Новосибирск) были изложены принципы построения словаря ритмических элементов восточнославянской обрядовой мелодики. В основу работы положены русские и белорусские календарные напевы, бытующие на территории сибирского региона. Словарь ритмики обрядового мелоса позволяет судить о территориальном, историческом, жанровом и этническом своеобразии обрядовых ритмоформул. Т.Г. Федоренко (Новосибирск) в докладе «Богослужебное пение староверов Сибири: к проблеме типологизации напевов» предложил «полицентрический» принцип классификации материала. Параметрами являются стилистика, форма интонирования, способ бытования образцов и их отношение к системе осмогласия.

И.Г. Умнова (Кемерово) наметила стадии исторической изменчивости фольклорных традиций в отечественной музыкальной культуре XX в.: смена развитого хорового пения практикой коллективного пения в унисон; рождение новых словес бытового музенирования в форме советской массовой песни; уничтожение аутентичного фольклора и создание на его месте управляемого суррогата — художественной самодеятельности; возникновение в военные и послевоенные годы нового жанра «партизанской песни».

Н.Н. Щербакова (Омск) и Е.П. Келлер (Омская обл., д. Репинка) на примере чешского говора деревень Новоградка и Репинка показали, что язык является знаком принадлежности человека к определенному культурно-этническому пространству. Т.В. Кривощапова (Астана) проанализировала эстетические процессы, связанные с фольклорной традицией и индивидуальным творчеством, исполнением и бытствием в современной городской культуре авторской песни.

С.Д. Мухоплева (Якутск) в докладе «Якутская фольклористика на рубеже XXI века» осветила результаты экспедиционной работы, публикации произведений устного народного творчества, результаты научно-исследовательской

работы по изучению жанрового состава и особенностей якутского фольклора, по исследованию фольклора русских старожилов Якутии, по сравнительно-типологическому изучению фольклора народов Якутии.

Т.Г. Леонова (Омск) изложила концепцию курса этнологии для студентов-культурологов. Он должен включать как общие основы, так и материал от древнерусских «хожений», «домовиков» и т.п., содержащих сведения о жизни, быте, обычаях разных народов, до экспедиционных и архивных материалов.

Доклады М.Ю. Новицкой (Москва), Н.В. Шарковской (Астана), Н.Т. Ултургашевой (Абакан), С.Б. Серяковой (Бердск), Л.И. Васехи (Новосибирск) были посвящены актуальным проблемам этнокультурного образования в современной школе, в вузе, в системе дополнительного образования.

Чрезвычайно насыщенной была работа семинара по проблеме «Традиционная культура народов Сибири». В.А. Москвина (Омск) рассмотрела атрибуты русских заговоров (такие как крест, вода) в качестве элементов заговорно-заклинательного акта. Обзор полевых материалов 1998 г. по традиционной культуре юрдов представили Л.Н. Арбачакова и Р.Б. Назаренко (Новосибирск). Проблеме «Человек — социум — природа» тувинской мифопоэтики» был посвящен доклад Г.Н. Курбатского (Кызыл). О.В. Дондупова (Новосибирск) описала результаты Тоджинской музыкально-этнографической экспедиции, дала характеристику некоторых интонационных традиций тувинцев-тоджинцев. Н.М. Скворцова (Новосибирск) обратилась к проблеме изотемпоральности как основы слогового ритма тофаларских народных песен, где центральное место занимает песенная традиция «ы». Т.В. Павлова (Якутск) представила историю изучения традиционной музыкальной культуры эвенков. О.Л. Ермакова (Омск) показала связь антропонимики с русским народным календарем. В.П. Федорова (Курган) проанализировала элементы обряда инициации в песне «Сидел наш Яшенька». Т.Н. Золотова (Омск) показала, как в свадебном фольклоре русского населения Курганской обл. переплелись певческие традиции регионов, откуда прибывали переселенцы. В докладе Н.А. Урсеговой (Новосибирск) были намечены основные стилевые параметры песенно-танцевального мелодического типа в свадебном фольклоре русских старожилов; дан анализ четырех региональных русско-сибирских традиций первопоселенцев Зауралья (Курганская обл.), Притоболья (Гюменская обл.), Приангарья (Иркутская обл., Красноярский край), Южного Алтая. Е.Я. Аркин (Омск) определил некоторые черты певческого стиля народных исполнителей из с. Крутника Омской обл. как характерные для тульской и венекоустюжской песенных традиций. В.Г. Богомолова (Новокузнецк) проанализировала современное состояние песенной традиции Кемеровской обл., показав взаимодействие севернорусской (старожильческой), южнорусской (новожильческой), украинской традиций. И.Н. Князева (Павлодар) рассказала о песенном фольклоре казахстанского Прииртышья как зоны межэтнических контактов, где на основе фольклора переселенцев из Европейской России, Украины, Белоруссии, Эстонии, Латвии, казаков из Сибири постепенно складывается местная традиция. Е.М. Ефремова (Омск), проанализировав запись постовых песен, сохраненных потомками белорусских самоходов в Омской обл., предположила, что жанр развился на основе календарных «свя-

тых», свадебных сиротских и поминальных песен и прирастал за счет балладной лирики. Ю.В. Аргудяева (Владивосток) рассказала об особенностях семейного быта старообрядцев и молокан Дальнего Востока. Н.И. Лебедева (Омск) рассмотрела сказания о пяти чудотворных иконах Омской епархии как символах освоенности православием Сибири и Средней Азии. И.Г. Пендинкова (Омск) проанализировала народные представления о загробном мире на основе «обмирания», записанного писателем и собирателем казачьего фольклора И.И. Железновым на р. Урал в середине XIX в. Л.Н. Донина (Омск), обратившись к исследованию русских говоров Сибири, показала отражение в них народных представлений о воле. И.К. Феоктистова (Омск) представила анализ преданий о сибирских этносах (татарах и обских уграх), которые включают мотив самопогребения, характерный для преданий об исчезнувших народах. Сообщение Н.Н. Ващенко (Омск) было посвящено символике животных в китайских сказках. Л.Л. Борисов (Якутск), анализируя легенды о Тыгине и богатырях-одиночках, сделал вывод, что формирование этих фольклорных образов явилось результатом сложных этнических процессов, происходивших на Средней Лене задолго до прихода русских. Н.А. Левочкина (Омск) охарактеризовала хореографическое искусство коренного населения Западной Сибири — барабинских и тарских татар — как явление, которое синтезировало в себе традиционные формы танцевального творчества разных этнических групп (башкир, поволжских татар, русских, казахов, хантов, манси, телеутов). Ф.М. Фаткулина (Омск) представила обзор новых материалов по орнаментальному творчеству тарских татар. Г.И. Власова (Астана) на материале праздничного репертуара с. Новобратьево Акмолинской обл. показала сосуществование в межэтническом фольклорном пространстве разных традиций — русской, белорусской, украинской, польской. А.Д. Цветкова (Павлодар) представила современное состояние фольклора в с. Песчаное Павлодарской обл., возникшем как казачья станица по Иртышской линии, а затем возвращавшем в себя выходцев из России, Белоруссии, Украины. Сравнительный анализ материалов экспедиций 1973 и 1996 гг. в Знаменский р-н Омской обл. дала Н.К. Козлова (Омск), констатируя разрушение народной традиции.

Ряд докладов был посвящен проблеме «Народная культура и современность»: М.А. Платохин (Омск). «Образ «новых русских» в современном фольклоре»; И.Е. Карапес (Омск). «Сказочные персонажи в современном анекдоте»; Л.А. Кучегура (Омск). «Смех персонажей в «садистских стишках»» и др.

Проблема «Литература и фольклор» стала предметом докладов: С.А. Охтень (Омск). «Символ судьбы в «Повести о Горе-Злачестии» (сопротивление книжной и фольклорной традиции)»; С.А. Демченков (Омск). «Традиции устной обличительной проповеди в «Житии протопопа Аввакума»»; Г.В. Косяков (Омск). «Народно-поэтические представления о бытии и лирика М.Ю. Лермонтова»; Е.Ю. Кармалова (Омск). «О некоторых мифопоэтических контекстах лирики Н.С. Гумилева» и др.

Замечательным подарком участникам семинара стали выступления ансамблей «Берегиня» Сибирского культурного центра (Омск) и детского фольклорного ансамбля «Куржак» (с. Астыровка Омской обл.).

М.Ю. НОВИЦКАЯ (Москва)

Конференции

«Народная традиционная музыкальная культура Смоленской земли»

Организаторами научной конференции, прошедшей в Петербурге 22—24 марта 1999 г., стали Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н.А. Римского-Корсакова (СПбГК), Фольклорно-этнографический центр (ФЭЦ) Министерства культуры России (Санкт-Петербург), Фольклорная секция Петербургского Союза композиторов. Конференция была посвящена 95-летию со дня рождения Ф.А. Рубцова, одного из выдающихся деятелей отечественной фольклористики, профессора Петербургской (Ленинградской) консерватории, уроженца смоленского села Ольши, чьи научные интересы во многом были связаны именно с песенностю его родных мест.

Изучением народной традиционной культуры Смоленщины занимаются многие научные и образовательные учреждения — в течение ряда лет здесь работают Московская и Петербургская консерватории, Академия музыки им. Гнесиных, Санкт-Петербургская академия культуры, Смоленское музыкальное училище, Музыкальное училище им. Н.А. Римского-Корсакова (Санкт-Петербург). Это объясняется не только относительно хорошей сохранностью форм фольклора, обилием прекрасных исполнительских коллективов, но также стремлением исследователей проникнуть в сущность истоков русской культуры, сохранившейся на Смоленщине в виде множества архаических форм.

Тематика докладов складывалась по следующим направлениям: наследие Ф.А. Рубцова в современном научном процессе; собирательская деятельность — ее задачи, методы и итоги; история публикаций смоленского фольклора; структура обрядовых комплексов и проблемы жанровой атрибуции; вопросы типологии художественных форм; исследование ранних форм фольклора и проблемы песенной речи. Уникальный песенный материал, прозвучавший на конференции (иллюстрации к докладам, программа видеопоказа, заключительный концерт), представил традиции Смоленской земли в их многообразии, научной ценности и художественном совершенстве.

Во вступительном слове А.М. Мехнедов (ФЭЦ) отметил важность проблем, стоящих перед современной этномузыкологией. Акценты были сделаны на вопросах создания источниковкой базы, на задачах подготовки высококвалифицированных кадров для научных исследований, на роли Ф.А. Рубцова в формировании научной школы первой российской консерватории. Конференция открылась музыкальным приношением — «венком» смоленских песен в исполнении фольклорного ансамбля СПбГК.

Приветственное слово В.Е. Гусева (СПбИТМиК) было посвящено деятельности Ф.А. Рубцова как одного из ведущих ученых в области музыкальной фольклористики нашего века. Особо подчеркнул докладчик проблему исследования лимитрофных областей, к которым относится Смоленщина.

И.Б. Теплова (СПбГК) подробным образом осветила деятельность Ф.А. Рубцова в области изучения и публикации музыкального фольклора Смоленщины, сосредоточив внимание на различных аспектах его работы — это слуховые впечатления юности, вызвавшие необходимость экспедиционных поездок; подготовка изданий по фольклору Смоленщины; проблематика, связанная с изучением интонационно-ладовых основ русской песенности, вопросов происхождения песенной речи, семантика интонационных комплексов.

Е.А. Валевская (ФЭЦ) подвела итоги полевых исследований фольклорных традиций Смоленской земли, проводимых СПбГК и ФЭЦ (60—90-е гг.). Важность установления границ региона (к которому относились обширные территории современных Тверской, Псковской и других областей), включения в поле зрения этномузыкологов сведений по истории края, возникновению, росту и развитию поселений становится очевидной при наложении данных современной фольклористики на карту расселения восточнославянских племен. В 60-е годы под руководством Ф.А. Рубцова были осуществлены 3 экспедиции в Смоленскую обл. (обследовано 246 населенных пунктов в 10 районах, сделано 3000 звукозаписей). Работа явно носила разведывательный характер, но по неизвестным причинам не была продолжена. Заново «открывать» смоленские земли научный коллектив СПбГК и ФЭЦ стал в 80—90-е годы: состоялось 14 экспедиций, обследован 951 населенный пункт в 12 районах Смоленской, 1 районе Псковской и 10 районах Тверской области. Произведено более 31000 звукозаписей. С учетом предыдущих записей коллекции материалов ФЭЦ насчитывают более 34000 звукозаписей, а также обширный фонд видеозаписей, фотодокументов, этнографические экспонаты. В докладе были подробно освещены методы подготовки и проведения экспедиций, их результаты и теоретическая проблематика, над которой в настоящее время работает коллектив Центра и консерватории.

Ранним публикациям фольклора Смоленщины был посвящен доклад С.В. Подрезовой (V курс СПбГК), подробно охарактеризовавшей разнообразные издания, в том числе и малоизвестные публикации в периодической печати (XIX — нач. XX в.), связанные с весенне-обрядовым фольклором Смоленщины.

В своем выступлении Г.В. Тавлай (РИИИ) сфокусировала внимание слушателей на материалах, записанных чешским фольклористом Людвигом Кубой в смоленских деревнях. Практически полное соответствие зафиксированных со-

брателем XIX в. мелодий современным записям, свидетельствующее о замечательной сохранности и устойчивости коренных элементов традиций народной культуры, косвенным образом подтверждает достоверность выполняемых в наше время записей фольклора.

Важным дополнением к этномузыкологическому содержанию докладов конференции явилось сообщение О.В. Лысенко (РЭМ) о смоленских коллекциях музея. Предметы быта, орудия труда, образцы вышивки, ткачества, народного костюма при относительно небольшом объеме (по сравнению с другими фондами) представляют собой чрезвычайно ценную коллекцию. В частности, речь шла об уникальном экспонате — ритуальной «братьской свече», обряд переноса которой описан в трудах В.Н. Добровольского.

В плане дополнения к специфически музыкальной ориентации конференции прозвучал доклад участника смоленских экспедиций последних лет, стажера ФЭЦ А.В. Кулева, в котором были затронуты вопросы, связанные с изучением древних культовых святилищ.

Проблемам теоретического изучения музыкального фольклора был посвящен доклад А.М. Мехнедова. В докладе раскрыты некоторые общие закономерности песенной речи обрядового фольклора Смоленщины. Актуальным представляется подход к песенному материалу как форме речи — функционально целесообразного, членораздельного и осмысленного потока информации. Принципы организации песенной речи, во-первых, оказываются обусловленными общей системой мышления, во-вторых, формируются вследствие многократного согласования возможностей различных языковых систем (словесных, музыкальных, жестово-изобразительных) в выражении единого содержания. С этой точки зрения рассмотрены варианты воплощения принципа трехчленности музыкально-поэтической формы в различных жанрах смоленского фольклора: установлена типология песенных форм, раскрыты процессуально-динамические и уравновешивающие начала, придающие трехчленной композиции универсальное значение.

Экспедиционные исследования смоленского музыкального фольклора последних лет раскрывают многообразие проявлений народной музыкальной культуры на обширной территории, что позволяет вновь обратиться к проблеме соотношения типического и вариативного в песенных традициях. Проблеме типологизации свадебных песен был посвящен доклад Г.В. Лобковой (СПбГК). Варианты одного свадебного напева, обладающего единым набором структурно-типологических признаков, обнаруживают большую подвижность ладо-мелодических тесситурно-тембровых, темпо-ритмических характеристик. Разнообразие проявлений одного типа напева объясняется следующими причинами: а) функцией в обряде (формульные напевы полифункциональны, связаны с различными по содержанию текстами, приурочены к различным моментам обря-

да и каждый раз приобретают своеобразную функционально-смысловую окраску); б) непосредственной связью песни с той или иной формой движения и обстоятельствами исполнения (шествие, пляска, пение на улице или в избе); в) доминантным значением местного певческого стиля (своегообразного в историческом или диалектном отношении), особенности которого проявляются в свадебных напевах (особая ладовая характеристика, обилие распевов или преобладание декламации, специфическая ритмика). Представление о типовых напевах не как о застывшей структуре, а как о динамичной музыкальной системе, способной к преображению и варианному развитию, дает новые основания типологизации и систематизации музыкального фольклора.

Вопросам типологии песенных форм свадебного обряда было посвящено также выступление О.В. Мальцевой (IV курс СПбГК) «Свадебные песни с тонической организацией стиха в фольклорных традициях верхнего Поднепровья». Текстологическая проблематика стала основной и в докладе И.В. Корольковой (СПбГК), проанализировавшей музыкально-стилевые особенности подблудных песен смоленско-тverского пограничья — одного из очень показательных для смоленских песенных традиций жанра.

Сложные проблемы жанровой классификации возникают при анализе лирических песен раннего исторического пласта — это явилось темой доклада К.А. Мехнедовой (V курс СПбГК) «Напевы смоленских лирических песен с распевами-возгласами». Данные напевы важны и интересны для исследования интонационных особенностей лирических песен, проявления формульности в лирике, соотношения музыкального и поэтического уровней художественной формы. Исследование музыкального стиля смоленской лирики позволяет выявить природу и основные свойства лирической интонации, способствует пониманию специфики жанра.

Проблеме функционирования фольклорного текста в обряде был посвящен блестящий аналитический вклад И.С. Поповой (СПбГК) «Функционально-семантическая реконструкция масленичной песни "Летела сова из Нова-города"». Объектом внимания А.В. Поляковой (СПбГК) стала детальная проработка этнографических данных, анализ уникальных образцов причети в похоронно-поминальном обрядовом комплексе (по материалам из Демидовского и Руднянского р-нов). В докладе С.Р. Балакшиной (V курс СПбГК) был представлен материал, связанный с традицией престольных праздников. Для данного обрядового комплекса свойственна полижанровость песенных форм — функционирование в одной обрядовой ситуации величальных, плясовых, лирических песен и баллад.

Сообщение С.В. Подрезовой «Призывание весны: художественные формы и обрядовый контекст» было основано на интереснейшем материале, связанном с так наз. «допесенными» формами нигтонирования. Важным признаком смоленской традиции является пение волочебных песен и пасхального тропари (включающего и неканонические тексты — с призывом весны, с обращением к святым, заклятием на урожай и т.п.) «на долгий голос». Анализ этого материала стал предметом доклада И.Б. Тепловой «Христовские» песни в смоленской традиции». Обрядам кумления в духо-троицкой обрядности и песням, связанным с обходом дворов в купальской обрядности, были посвящены сообщения студенток СПбГК Ю.Ю. Толстиковой и Е.А. Пархомовой. Записанные в изобилии крестильные песни (крестильные, хрестьянские) стали предметом доклада Л.П. Маховой (IV курс СПбГК).

Выступление А.Н. Кручининой (СПбГК) «Функция попевки в древнерусском песнопении» было ориентировано на теорию попевки

Ф.А. Рубцова и применение этой теории в области музыкальной медиевистики. Сообщение О.П. Быковой (СПбГК) коснулось принципов музыкальной организации календарного круга в древнерусском певческом искусстве.

Программа конференции включила показ видеоматериалов как по смоленским экспедициям (сообщение Е.А. Валевской «На родине Ф.А. Рубцова в селе Ольше», видеопоказ А.М. Мехнедова «Духовные и поминальные стихи Смоленской области»), так и демонстрацию материалов гостями конференции. Н.Н. Гилярова познакомила с экспедиционными находками Московской консерватории последних лет (Липецкая и Волгоградская области), Г.П. Парадовская — с экспедициями Вологодского педагогического университета в районы вологодско-вятского пограничья, С.Ю. Захарова представила работу возглавляемого ею Пермского детского центра «Росток» по включению фольклорных материалов в современный процесс детского воспитания.

Ярким завершением конференции стал концерт «Песни Смоленской земли», основная исполнительская нагрузка которого легла на фольклорный ансамбль СПбГК (худ. рук. А.М. Мехнедов). Участники смоленских экспедиций, изучающие материал в непосредственном общении с хранителями традиций, показали прекрасное владение искусством народной песни. Успешным оказалось и участие фольклорного ансамбля Петербургской академии культуры под руководством М.А. Кузнецовой. Обрядовую сценку «Пастух и подпаски» (обряд охранительной магии) прекрасно исполнили дети, посещающие воскресную школу ФЭЦ (рук. А.В. Полякова).

Готовится к публикации сборник научных статей.

Е.А. ВАЛЕВСКАЯ (Санкт-Петербург)

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА ГОТОВИТ ИЗДАНИЕ СПРАВОЧНИКА ПО РУССКОЙ ГЛИНЯНОЙ ИГРУШКЕ.

**Руководство ГРЦРФ просит Вас сообщить о существовании (в области, городе, селе)
производства керамической игрушки и ответить на следующие вопросы:**

1. Наименование центра (индекс, почтовый адрес, телефон).
 2. Форма организации (государственное предприятие, фабрика, филиал фабрики, цех, художественная мастерская, кооперативное производство, частное производство, индивидуальное производство).
 3. Технология производства.
 4. Ф.И.О. мастеров, их возраст.
 5. Ассортимент.
- Желательно дополнить анкету иллюстративным материалом.**

Анкету просим присыпать по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6.

Кулешову Андрею Геннадьевичу.

Сергиево-Посадский историко-художественный музей-заповедник накопил богатейший материал по свадебной обрядности различных губерний России конца XIX — начала XX в. Итогом большой экспедиционной работы станет выставка «Русская свадьба», дающая представление о свадьбе как о явлении общей национальной культуры и о местных особенностях обряда в Вятской, Тверской, Архангельской, Воронежской, Курской, Тамбовской и других губерниях.

Разнообразие многовариантность свадебных костюмов показаны на примере женской и девичьей одежды Воронежской губ. Так, в Бирюченском уезде девушка отправлялась к венцу в «печальной» одежде — черном шерстяном сарафане и белой, так называемой «старушечьей дирчатой хрестами с фарботами», рубахе, в белом платке. По возвращении из церкви перед брачным пиром невесту «повивали», надевая на голову украшенный золотым шитьем кокошник или «сороку», обшитую «прозументом». Девичья одежда — сарафан — менялась на женскую поневу. В селах Островухово, Гредякино, Раздорное этого же уезда свадебной являлась понева «потринитка», клетки которой зашивались темно-красными нитями петельчатым швом. В соседнем с. Хлевище клетчатый узор поневы также маскировался оранжевыми нитя-



Женский и мужской свадебный костюм начала XX в. из с. Афанасьевка Бирюченского уезда Воронежской губ.

ми швом «набор», сама же понева носила название «на шленке». В с. Афанасьевка в комплекте со свадебной «наборной» поневой надевали рубаху с «золотыми ремнями». Орнамент и на «золотых ремнях», и на кокошниках, как правило, был связан с магией плодородия.

Свадебный сарафан девушки-невесты из Суджанского уезда Курской губ. назывался «обличатый»; его шили из черной, домашнего изготовления шерсти, украшали по верху и плечевым лямкам полосами позумента, золотых шнура и баҳромы, малинового бархата, по подолу — рядами шелковых лент. Самые состоятельные невесты надевали в день свадьбы сарафан из алого или сизого штофа — «шубку».

Свадебная одежда девушки-старообрядки из Вятской губ., в отличие от южнорусских костюмов, была значительно скромнее. Она состояла из шелкового темно-синего или черного сарафана, белой рубахи из тончайшего миткаля или кисеи с вышивкой по низу рукавов, шерстяной шали.

Мужской обрядовый костюм, сохранившийся в значительно меньшей степени, чем женский, представлен целыми комплексами или отдельными предметами одежды, приобретенными в бывших Вятской, Курской, Рязанской, Воронежской, Тамбовской губ.

В состав приданого каждой крестьянской девушки входили платки и шали, одежда, деньги, постельные принадлежности — подушки, перина, одеяло. Особой гордостью невесты являлись свадебные подзоры. В коллекции Сергиево-Посадского музея имеются редкой красоты строчевышитые подзоры, выполненные из тончайших льняных нитей, с соответствующим назначению этих предметов орнаментикой.

Предназначавшиеся для праздничного стола скатерти из Обоянского уезда Курской губ. были длинными, до трех-четырех и более метров: их орнаментировали «тканками» — широкими красно-белыми узорными полосами. Уникальным экспонатом является полотенце-рушин из этого же уезда, мотивы орнамента которого (антропоморфные изображения с четко выраженными фаллическими признаками, терем-храм, сливающийся с женской фигурой) указывают на его продуцирующее значение.

Если невеста была родом из состоятельной семьи, то ее родители давали согласие на брак лишь в случае полной уверенности в достатке того дома, в который они отдавали свою дочь. На выставке экспонируются предметы, являющиеся своеобразным приданым жениха из Вологодской и других северных губерний: медная посуда, братины для пива, самовар, емкости для зерна, сельскохозяйственные орудия.

Значительная часть экспозиции (расшитые поневы, кокошники, сороки, пояса с дарственными надписями, полотенца, холсты, отрезы ситцев, платки) связана с традицией одаривания невестой жениха, будущих родственников, участников свадебного торжества.

Выставка состоится в конце 1999 г. Ждем всех специалистов и любителей русской этнографии и народного творчества.

Л. М. ЗАЙЦЕВА (Сергиев Посад)

«РУССКАЯ СВАДЬБА» в Сергиево-Посадском музее-заповеднике

Женский свадебный костюм начала XX в. из с. Щеголек Суджанского уезда Курской губ.



Уважаемые читатели!

**Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"**

**принимается во всех
отделениях связи**

Подписной индекс —

73149 (каталог Роспечати)

Для зарубежных читателей —

73149 (каталог «Russian

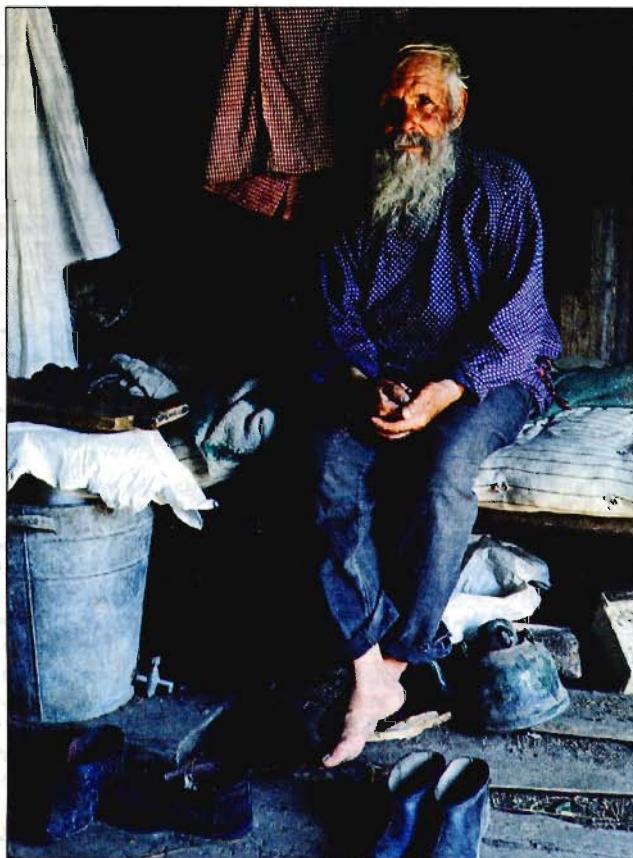
Newspapers & Magazines — 1999»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующих номерах:

Е.А. Астахова (Ярославль).

***Современная жизнь
традиционного фольклора
Ярославской области***

В.П. Кузнецова (Петрозаводск).

***С видеокамерой
по Русскому Северу***

А.Ш. Строк (Калуга).

***«Похороны кукушки» и «кукушечник»
в Калужской области***

А.В. Ромодин (Санкт-Петербург).

***Народные музыканты
юга Псковщины***

М.А. Лобанов (Санкт-Петербург).

Карьера Трутовского

Л.А. Гнотова

(г. Константиновск Ростовской обл.),

Б.Н. Проценко (Ростов-на-Дону).

Жизнь казака

***Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций***

Хроника. Обзоры, рецензии

