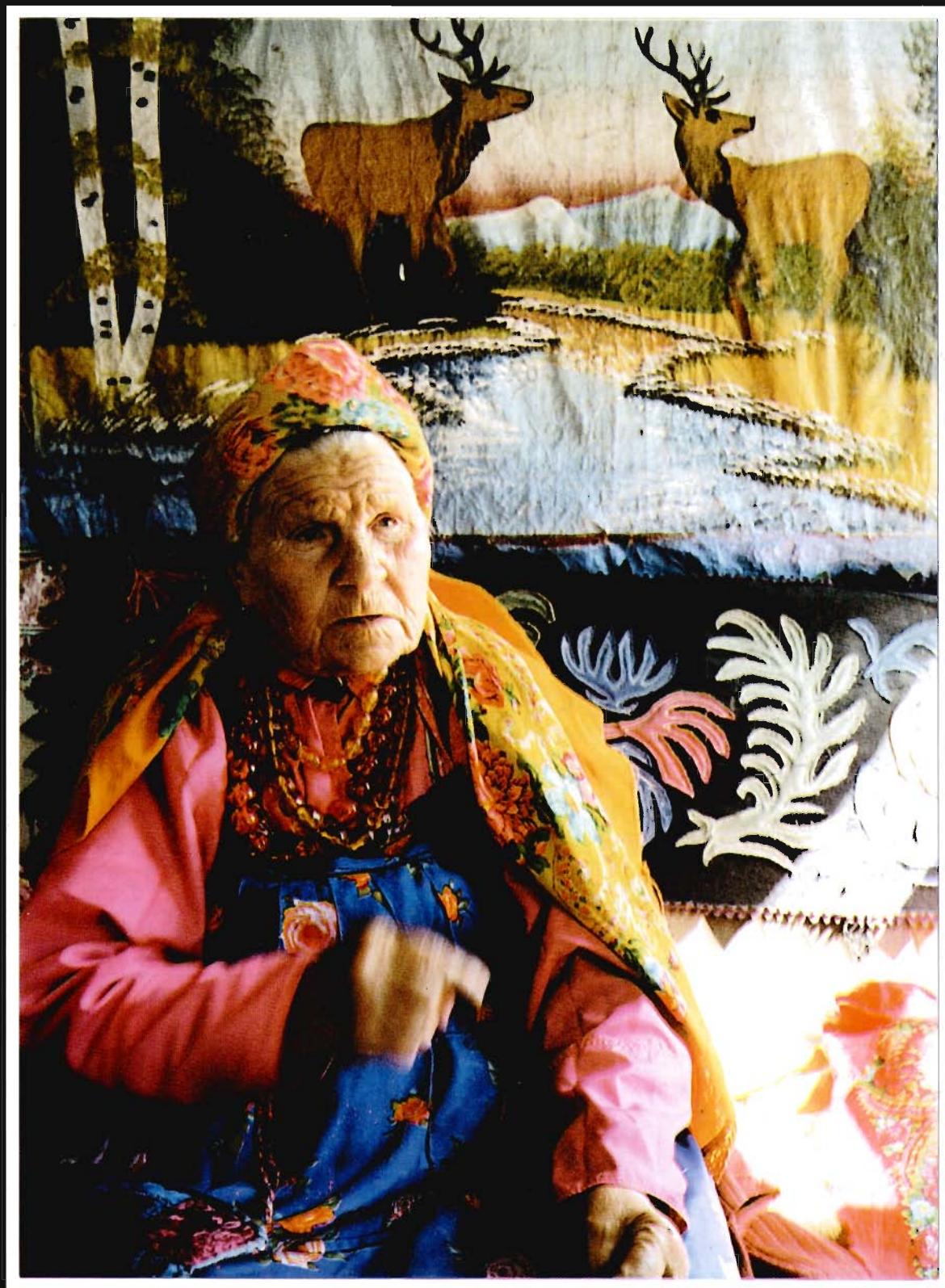


ISSN 0204-3432

ЖИВАЯ СТАРИНА

2 '2001

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





Река Аргунь, как золотая лента, обрамляет северо-восточную территорию Китая. Она извивается от юго-запада к северо-востоку. На правом берегу находится уезд Эргунаиучи, что в переводе означает «Правоаргунский уезд». Он имеет с Россией общую границу протяженностью в 667 км.

В уезде проживают ханцы, монголы, эвенки, маньчжуры и представители других малочисленных народов. Хотя русские живут во многих местах Внутренней Монголии, Хэйлунцзянской провинции и Синцзянского автономного района, однако Правоаргунский уезд всегда был и является одним из самых заселенных русскими мест во всем Китае.

⇦ Бревенчатый дом «китайских русских». Таких домов китайцы не строят



⇦ Приготовление пасхальных куличей



⇨ Старик Чжан Эньюань с изогнутым коромыслом. Для китайского быта типичны прямые коромысла

⇨ Интерьер дома «китайских русских». Высокая кровать с пуховыми подушками. Слева — покрывала с традиционной китайской вышивкой



Статью китайского исследователя Лю Куйли «Китайские русские» на правобережье реки Аргунь читайте на с. 33—34

Фотографии сделаны в уездном городе Лабдалин в апреле—мае 1994 г.

ЖИВАЯ СТАРИНА

2(30) '2001

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры Российской Федерации

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

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. Рыжкова

Зав. редакцией И.Д. Васенкова

Адрес редакции: 119034,
Москва, Кропоткинский пер., 10
Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389
E-mail: crf@inbox.ru

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

Подписано в печать 25.05.2001. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 140. Цена договорная

Отпечатано в типографии ООО НТИ «КВАН»
109391, Москва, Рязанский пр-кт, 2
Лицензия № ПД—00335

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна
Журнал можно приобрести (оптом и в розницу)
по адресу: Москва, Кропоткинский пер., 10.
Государственный республиканский центр русского фольклора

© «Живая старина», 2001

На 1-й стр. обложки: Уставщица из с. Десятникового Тарбагатайского р-на Бурятии Анна Прокопьевна Чистякова (1916 г.р.). С ее слов сделаны уникальные записи по обрядности семейских (старообрядцев Забайкалья). 1999 г.
Фото Г.Я. Ееяра

На 4-й стр. обложки: Обряжение пня-«телёнка» в традиционный женский костюм перед воротами молодых утром второго дня свадьбы (с. Белица Беловского р-на Курской обл.). 1997 г. Фото Н.А. Грибковой

СОДЕРЖАНИЕ

СЛАВЯНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ

Т.Б. Юмсунова. Родильно-крестильный обряд у семейских Забайкалья	2
О.С. Токмакова. Заключительные обряды свадьбы южных районов Курской области	5
Г.И. Площук. Курица в свадебном обряде Псковской области	8
В. Васева. Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар	10
С. Гребенарова. Огонь в болгарских обрядах брачной ночи	13

ЭТНОМУЗЫКОВЕДЕНИЕ

Н.А. Ковенко. О хороводной традиции Могилевского Поднепровья	16
Свадебный «Максимилиан». Предисловие и публикация О.В. Гордиенко	21
Л.М. Винарчик. Южнорусские хороводы — перекресток календаря и свадьбы	24
Н.Ю. Данченкова. «Раздайся, народ, краса девичья идет!»	28

ФОЛЬКЛОР И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ

Лю Куйли. «Китайские русские» на правобережье реки Аргунь	33
А.В. Черных. Русские и татары Прикамья: межэтническое взаимодействие	35
О.И. Чарина. О русском свадебном обряде в Приленье	37

ФОЛЬКЛОРНЫЙ АРХИВ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Е.А. Валевская. Что же делать с фондами? И вообще — собирать ли?	39
Т.С. Канева. О каталоге песенных записей фольклорного архива	42
С.Ю. Неклюдов. О «структуре», «морфологии» и «финской школе»	43

ЭКСПЕДИЦИИ

И.А. Бабенко. «Свиридон, Свиридон, высуши мой дом»	45
Н.В. Богатырь. «Первая мать родила, вторая — крестила, третья — купила»	46
Е.А. Валевская. Полевые исследования Фольклорно-этнографического центра и Санкт-Петербургской консерватории	47
В.Л. Кляус, М. Левитт. Российско-американская экспедиция «Песни и обряды староверов Забайкалья»	49

О ФОЛЬКЛОРЕ И ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ В XX—XXI вв.

Л.Н. Виноградова. Исследование о святочных обычаях украинцев	54
Л.Р. Хафизова. «Уж байкала качала, перемену завечала...»	56
Т.Г. Иванова. Новый библиографический справочник по фольклорной пушкиниане	58
В.Я. Петрухин. Святой Георгий в русской культуре	59
С.М. Толстая. Украинские этнографические словари	60
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии	61
Коротко о книгах	62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

А.Б. Мороз. Конференция «Жилище и народная архитектура в культуре восточной Сербии и соседних областей»	63
Е.В. Вельможова. Имя в контексте народной культуры	64

Т.Б. ЮМСУНОВА

РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНЫЙ ОБРЯД У СЕМЕЙСКИХ ЗАБАЙКАЛЬЯ

Родильная обрядность представляет собой одну из самых интимных сторон в жизни крестьянской семьи и теснейшим образом связана с религиозными воззрениями. Являясь составной частью традиционной народной духовной культуры, она рассматривалась и рассматривается в разных аспектах отечественными и зарубежными лингвистами, этнографами, фольклористами, культурологами¹.

Родильный обряд можно условно разделить на две части: собственно родильный и крестильный. У старообрядцев Забайкалья² женщины рожали обычно дома, но если время родов совпадало со страдой, то рождение ребенка могло произойти и прямо в поле: «Бывала, и у поля рожала. Радить пат слуонам, и дамой вязнуть» (М.-Тала, Заигр.). Если женщина рожала в избе, старались отделить ее занавеской: «Ни будеж жэ середь избы хадить, адгародить занавеской» (Шарал., Мухор.). Вешали занавеску и на окно.

Время родов тщательно скрывалось ото всех, особенно от незамужних девушек. Бытовало поверье, что если девушка узнает о предстоящих родах, роженице предстоит «за девичи волосы за каждый волосок отмучиться» (Дес., Тарб.). Также считалось, что чем больше людей будет знать о родах, тем тяжелее они будут протекать, очень боялись сглаза. Роженицу называли *родиха, родильница*. Она считалась «нечистой», поэтому женщины иногда рожали не в избе, а, например, в бане, в зимовье (небольшой второй избе на переднем дворе), в сарае (утепленном помещении для домашнего скота): «Мама миная у баньки радила, у избе нильзя, патаму шта жэншинаничистай шытатца» (Шиб., Бич.).

На помощь звали повивальную бабку (*бабку, бабушку/баушку*), которая приходила «ни очень заране, може, час-два посидить»: «А то памагала радить. А каг жа! Бабушку звали: «Бабушка, иди бабничить». Ана приходила рибёнка ручеть: эта ана иво принимала у рути [руки]. Чирис три дни кристить» (М.-Тала, Заигр.); «Радить бабушка памагала. У бани парила. Рибёнка и радильницу памоить, жывот паправить, штоп усё прашло у ей» (там же).

Повивальной бабкой могла быть только пожилая уважаемая женщина, имеющая своих детей. Она не только принимала роды, помогала при родах (*бабничала*,

рүчела ребёнка), но и примерно с неделю ухаживала за роженицей: «Бабушка три раза баню топит. Два рас патопит, направляйся, гаварит. Па первости кажын день придёт, утрам придёт, вечирам идёт» (Шарал., Мухор.). И по прошествии недели бабка продолжала *наведывать* женщину, *доглядывала* за ней и за ребенком, заговаривала (если возникала такая надобность) у ребенка грыжу.

Для облегчения родовых мук жарко топили в избе печь, зажигали свечи, роженице распускали косы, развязывали на ней все узлы, снимали кольца. «Бапка читала малиту, чтобы лехчи была, в рот радильницэ савали иё воласы распушеныи» (Мухор., Мухор.).

Считалось, что роды проходят тяжело из-за того, что беременная женщина не соблюдала ряд запретов. Так, ей возбранялось перешагивать через коромысло, через оглобли от телеги, иначе они якобы будут давить на живот (Мухоршибирский р-н). При родах женщины просили помочь у Богородицы, после родов говорили: «Слава тебе Госпади, апрасталась». Мужа в это время, как правило, выгоняли из дома.

После окончания родов бабка перерезала пуповину. Послед называли *последок, место, мёстечко*, нередко уже взрослуому сыну говорили: «Твой место, сынок». Послед бабка мыла, заворачивала в чистую тряпочку и закапывала где-нибудь в укромном месте, «где люди ни ходють, у чиста места», чаще всего в подполье, или в завалинке, или в огороде возле прясла. Случалось, что повитухе приходилось отделять послед рукой, что могло привести и к смертельному исходу: «Уот умёрла адна, с кравий сашла, рукой аддиляли» (Шарал., Мухор.). Пуповину было принято высушивать и сохранять. Причем пуповины всех родившихся в семье детей собирали в один мешочек: «Эта признак такой был, што сколь будет дятей, пуповину уместе штоп, вот ани умести и будут. А если аддельна, то ани путём друга друга и ни признают» (Дес., Тарб.). Мешочек этот чаще всего убирали за божницу. Высушеннюю пуповину могли использовать и для лечения: ее растирали, настаивали и поили ребенка в случае грыжи (Мухоршибирский р-н). В этом же районе отмечено верование, по которому пуповину берегли всю жизнь для того, чтобы была хорошая память, считали, что она «ум развязывает». Во многих местах пуповину закапывали вместе с плацентой в подполье (Тарбагатайский, Мухоршибирский, Бичурский районы).

Следующий обрядовый акт — очищение водой роженицы, новорожденного и повитухи (*обмывание*). Сначала бабка моет ребенка и передает его другой невестке, затем моет роженицу и обмывается с ней сама: «Перет крященем три дня падрят тапили баню и мыли рябёнка и мать. Толька посля этаива рябёнка вязли крестить» (Бич., Бич.).

Расставание роженицы и повивальной бабки завершалось вознаграждением последней за ее труды. Это обозначалось словосочетанием *размывать руки*: «Ф трёх банях мылися, а патом у наз заключение — руки з баушкай размывали: баушке пакланимся, ана пакланицца, прастимся. Баушке деньги давали, на стол сабирали, чай пили. Баушка са мной в башке-та моицца, чистицца» (Бич., Бич.). Данный обряд совершался обычно на 40-й день и несколько варьировался по районам. Так, в Мухоршибирском р-не бабка-повитуха поливала из ковша теплой водой три раза на руки роженице и себе, затем из этого же ковша обмывала ей грудь. Благодарили бабку, не деньгами, а дарили платочек, отрез ткани (*товара*) на рубаху, на фартук (*запон*), кусок мыла и т.д. В Тарбагатайском р-не перед обрядом размывания рук повитуха должна была истопить три бани подряд по субботам и перестираять все рубахи роженице, а «как паследнюю выстираить, руки размываются: прашшэння друх у друга просят, бабушку на сарафан, на рубаху дарют, а ана брюха ражальницэ *падымаеть*». Акциональная сторона этого обряда, без указания на территорию распространения описана В.И. Далем (Даль, IV:37).

Обычно роженица после родов не показывалась на люди до сорока дней, поскольку считалась «нечистой»: «Ражальница да сарака дней ни должна хлеп печ, патаму как *нячистая*» (Б.Кун., Тарб.); «Раньче-та радица должна сорак дён за занавеской ляжать з дитём и чаивать нарась [раздельно, врозь], пока тобя бабушка ни ачистить» (Бич., Бич.). Женщине сорок дней нельзя было ни есть, ни пить ничего холодного, она должна была тепло одеваться, особенно беречь ноги, говорили: «Ни бойся радиоф, бойся *атрбадак* [периода после родов, который длился сорок дней]». Считалось, что после родов у женщины «усё расходища, усе суставы», а после сорока дней все становится на свое место. «Ражальницы сорак дён биреглись, патаму шта гаварили грабница *аткрытая*» (Дес., Тарб.). Кроме того, боялись сглаза: «Радильница сорак дней пад занавескам, на глаза ни паказывалась, штоп ни згла-

зили» (М.-Тала, Заигр.). Младенца тоже в первое время не показывают посторонним, поскольку боятся юроков [болезней, вызванных колдовством, наговорами]: «Младенца две недели ни паказывают фсякаму захожму чилавеку: баяца зглазу и уракаф» (Мухор., Мухор.). От сглаза обыкновенно умывают с уголька или носят на збри (выносят из избы рано утром и поздно вечером).

Новорожденный обычно спал в колыбели (зыбке, люльке, качуле, колыбалке), на которую вешали полог: «Май дети у люльках качались. Шыли такую клиннатую палох, там патом у варьху юбачка такая культурнинькая, с аборачками» (Куг., Мухор.). Случалось, младенца клали спать на печку, считая, что это полезно для здоровья: «На печке прагреицца и фсе болезни астановит» (Тарб., Тарб.).

Важным этапом в родильном обряде является первое посещение односельчанами (обычно женщинами) роженицы. Этот ритуал называется ходить (пойти) на родины. Посещали, нередко по несколько раз, прежде всего родственницы, приносили что-нибудь из стряпни: сладкие пироги (лепёшки), сдобные булочки, ватруш-

ки с различной начинкой (тárки, шáньги, творожжáнки) и т.д.: «Ана радила, к ней идуть и нясуть чо паесть. Толька еду таскали. Радня, жэнчины идуть» (Шарал., Мухор.); «На радины ходять, нясуть пас-тряпушки фсятии» (Хас., Хор.).

Семейские стремились окрестить ребенка обычно уже на 3-й, 5-й или 8-й день, так как боялись, что младенец может умереть некрещеным, а поэтому не попадет в рай: «Устаўшыки чирис три дни кристиля. Така катка была. Рибёнку зажмут рот, нюс и акунут. Патом пиривирунть и апеть — да трёх рас так. Патома причаштять яво» (М.-Тала, Заигр.); «Ета родицца, на восьмой день паложына-та кристиль, на восьмой бытта, а там как удавалась, как приходилась. А на восьмой день абязатильна, чтобы чо ни случилась, ни памёр бы, чтобы пирит радитилями не была гряха» (Дес., Тарб.). Исключение составляет с. Тарбагатай, в котором часто крестили на 40-й день, как это обычно происходит в церкви. По свидетельству священноискусника о. Варсонофия (г. Улан-Удэ), крестить ребенка полагается на 40-й день, поскольку только к этому сроку «очищается» мать.

Если ребенок умирал до крещения, его

закапывали без обряда: «Ещли рябёнак плоханький, то быстра кряшили. Ещли памреть никряшоный, яво ни харанили, так атнасили и зарывали» (Б.Кун., Тарб.).

Традиция крещения новорожденных в целом сохраняется у старообрядцев Забайкалья до сих пор, хотя и нередки случаи, когда в силу сложившихся обстоятельств крестят уже подросших детей: «Вроди щичас-та ня так стали, сразу ня крестяль, щтобы радиля и сразу кристиль. Я, например, сваих крастила сразу, няделя, боле не прахадила, а унука я крастила, наверна, гадавых. Ани там с матярям я жа у миня, у гораде жа, грудь жа сасуть. Вот ани адживуть кады, и привязут их суда, а у нас устаўшык свой был. Ну и сабирёмси, пакрестим» (Над., Тарб.).

У старообрядцев поповского толка крещение осуществляло поп, у старообрядцев-беспоповцев — уставщик³, а поп потом по желанию родителей мог закончить обряд (довершить, завершить, навершить): «Кристили абязатильна на третий день, и ни крестить, а пагружать. Если слабый рибёнак, то мальчика атцовым иминим пагружала, а девачку — материным. Брат у мене атцовым иминим пагужоный, сла-



«Святой угол» в доме А.П. Чистяковой, уставщицы из с. Десятниково Тарбагатайского р-на Бурятии. 1999 г. Фото Г.Я. Егеря

бинъкий вофси. А нипагруженый если умреть, грех» (М.-Тала, Заигр.); «Наша вера цырковнава крэшэння не признаёт. У нас три раза в воду нагружают» (В.Жир., Тарб.); «Ежэли устаўшык али бапка крястили рябёнка, поп давиршал» (Ник., Мухор.); «У папа навиршала дитеи, усех на виршила» (Мухор., Мухор.). Когда не было поблизости ни попа, ни уставщика, могла крестить и старушка: «Крястили, папы крястили. У нас не была папа, а старуха крестить» (Мих., Киж.).

Младенца трижды полностью окунали в воду, которая была налита в купёлю, купельницу): «Ну вот как квашия большая, вот такая купеля. У купели мыладенца устафышк крястил» (Ник., Мухор.); «Купельницу уш низя паганить: ничо в ей ни делали, тока крястили» (Тарб., Тарб.). Само действие обозначалось глаголами *погружать* (*погрузить*), *курнать* (*курнуть*), *окурнать* (*окурнуть*), *обкурнать* (*обкурнуть*), *обкупывать* (*обкупнуть*), *опущать* и др., в значениях которых наблюдались некоторые семантические отличия. Так, глаголы *погружать* (*погрузить*), *курнать* (*курнуть*), *окурнать* (*окурнуть*), *обкурнать* (*обкурнуть*), *обкупывать* (*обкупнуть*) отмечены в значении 'погружать (погрузить) на некоторое время в воду; окунать (окунуть)'. Особенностью глагола *погружать* (*погрузить*) в данном значении является то, что он употребляется только применительно к уставщику или к старушке (но не к попу) и содержит указание на ограничение в их полномочиях: они могли погружать, но не крестить, т.е. не доводили действие до конечного его результата. Попу требовалось еще завершить обряд. Глагол *опущать* имеет значение 'перемещать сверху вниз, погружать во что-либо, опускать'.

Окунали ребенка лицом на восток, поскольку считалось, что «вся Божья сила на востоке». На руках, а чаще уже в воде младенца быстро поворачивали по часовой стрелке, «по сонцу»: «Крёсна падаёт устаўшыку дитеи. Устаўшык закрывает ладонью лицо, штоп ни захлибнулся, и акунает у ўоду, три раза паварачивая па сонцу» (Бич., Бич.); «С калоца ваду принисут, далбанут ево туда, на руках абвирнут и алять ф купелю» (Тарб., Тарб.). Если крестил поп, то он читал специальную молитву, которой освящал воду, уставщик не имел права этого делать. «Ф купельницу халодную ваду наливали, но она была асвященная. Поп абязатильна іё асвятит, патом нагружают рябёнка три раза с молитвами» (Тарб., Тарб.). Крестили раньше в холодной воде, в воду из проруби или из колодца добавляли немного крещенской воды, которую обычно хранили в крынках или в бутылях в подполье: «Ф купелю наливают халоднай вады и добавляют три ложычи вады ис проруби, то ись кряшэнская вады. Патом три раза

акурнуть младенца» (Бич., Бич.). За крещенской водой ходили к проруби в день Крещения, 19 января, в три часа ночи, чтобы «ворон не успел напиться», поскольку ворон в народных представлениях — нечистая и зловещая птица, связанная с миром мертвых. Если при зачерпывании в ведро что-то случайно попадало (например, льдинки), то не выбрасывали, а так и наливали в купель, говорили: «Чо падёты там, ни убрасывай, няси». Поэтому нередки были случаи, когда дети простужались и умирали: «Раньшэ, ишо да нас дела была, халодную ваду наливали, дажа са льдом, кагда крястили рябёнка. Вот зато дети умирали. Парнова рябёнка ф халодную ваду спустить, распаленне [вспаление] палучицца — гатова, памёр» (Дес., Тарб.); «Раньше гаварили: "На крястинах выжыл, значить, жыть будить ладна"» (Б.Кун., Тарб.). Теперь повсеместно крестят только в теплой воде: «А типерта крестю тёплай вадой. Наливают, да ишо пашарють, халодная ли или тёплая» (Дес., Тарб.).

Иногда после крещения ребенка той же водой в купели обмывали грудь матери (Бичурский, Тарбагатайский районы). Этот обряд символизировал очищение матери, теперь ребенок не запогднится. Да и сам он после крещения не будет поганым и его можно целовать: «Пака рябёнка ни пакрестють, цылавать грех. Рябёнка цылавать грех» (Тарб., Тарб.).

Вокруг купели зажигали свечи, ставили свечи и на божнице перед иконами, уставщик читал молитвы, крестная (*крёсна*, *крестка*) вслед за ним их повторяла. У семейских при совершении обряда крещения чаще присутствовала одна крестная. Статуса крестного отца либо не было вообще (чаще в Мухоршибирском р-не), либо он не всегда присутствовал на обряде крещения (Тарбагатайский р-н). Крестная принимала от уставщика (или от попа) младенца в большое чистое полотенце, простыню или в пеленки: «Ат устаўшыка рябёнка приняла, вот тут-та ты крёсна и палучаяшся. Принимат крёсна, ни мать. Радити и усе можуть где-та там стаять. Рябёнак-та етат и будить фсю жысь звать тебя крёснай» (Бич., Бич.). Если же были оба крестных, то девочку принимала крестная, а мальчика — крестный. Крестных выбирали; чаще всего, хотя и не обязательно, это были родственники: «Крёсну выбирави. Магли бытэ роцтвеники, а магли и чужые люди» (Алт., Бич.). Быть крестным у семейских обозначало породниться с этой семьей; следовательно, их дети уже не могли вступить между собой в брак: «Пастаронних-та никак бы ни нада брать у крёсных, патому шта дети-та, можа быть, будут схадицца» (Дес., Тарб.). С этого времени крестные несут наряду с родителями ответственность за воспитание ребенка в христианском духе, а в случае смерти отца

и матери полностью отвечают за крестника. Приглашение в крестные считалось у забайкальских старообрядцев почетным и в то же время налагало большую ответственность перед Богом и людьми.

В день крещения крестная приносила из проруби или из колодца воду, приносила и уносила купель: «Крёсна сходить на речию, если зяймой, то лёт разабьёт и вады набярёйт ис проруби, да принясёйт» (Б.Кун., Тарб.). После завершения обряда воду из купели выливали не куда попало, а в определенное место: «Уливают ваду ис купели в адно места, штол ни хадили па ей, в углышка уливают» (М.-Тала, Заигр.); «Ваду куда-нибудь пат стенку или на заплот [забор] выльют, и на смароду [смородину] или так, у картошку уливают» (Дес., Тарб.).

Повсеместно среди семейских бытованияло поверье, что во время крещения уставщик определял, кто будет жить, а кто — нет: «Акунёт, а патом рассказывать: этат вад будить жыть, этат — нет. Вот у аднаво он гаварить: "Можа, дней десить празывёт ли, нет ли, ни будить жыть". А катораму жыть: "Мужык крепкай"; или тамака девачка: "Эта будить уо какая!"» (Нов., Бич.).

Обряд крещения обязательно включал надевание креста, пояса и именаречие. На шею только что окрещенного ребенка вначале уставщик (или поп) надевал крестик на гайтане (шнурке или веревочке для ношения креста на шее) и говорил: «Маладенец Иаван акряшашацца крестом и поисам награждаицца. Ва имя Аица и Сына и Святова Духа, ныне и присна и вовеки вякоф. Аминь!» Причем различались «мужской» и «женский» крестики: первый был с прямоугольными краями, второй — более округлых, мягких очертаний. Затем крестная надевала ребенку рубашку (*крешёнку*, *хрецёнку* рубашку), которую для этого случая специально шили, подпоясывала ее пояском или просто вязочкой и на голову надевала шапочку: «Тута чистянька адёжа, аденуть. Кряшонка новая, ни стираная, ничо, а новая, шытая» (Б.Кун., Тарб.); «Када рябёнка крестю, то яму крестик адяють на гайтан» (Бич., Бич.); «Рубаху адивалия и запалясьвали. Запалясьвали и девачку, и мальчика — уёс идина. Так и растёйт с паясочкам» (М.-Тала, Заигр.).

Затем крестная с ребенком на руках, а также крестный, мать и отец ребенка, держа в руках свечи, должны обойти купель три раза в честь Святой Троицы. Перед совершением этого обряда происходило первое причастие: «Патом причастие какое-та давали: сухарики да вада чистая» (Бич., Бич.). Поп мазал ребенка вначале простым освященным маслом, а затем миром, через последнее происходило посвящение младенца «в воины Христовы». По нашим данным, забайкальские старо-

обрядцы не всегда обходили купель, чаще они просто поворачивались на месте «по сонцу» три раза.

Особое сакральное значение имел у семейских крестильный поясок: отныне младенец «опояшивался верой Христовой». Среди забайкальских старообрядцев было распространено мнение, что человек, который носит пояс, более защищен, чем тот, кто его не носит, от разных стихийных бедствий. Особенно боялись семейские грома, говорили, что «вод гром грянет и может убить, а когда апаясаный, то сахранён». Крестильный поясок не снимался с ребенка до 3 или даже до 5 лет, по достижении этого возраста его не выбрасывали, а сжигали в печке. Во многих местах было принято носить этот поясок всю жизнь. В Мухоршибирском р-не после смерти человека его клади в гроб или сжигали.

Во время обряда крещения, руководствуясь древними святыми, уставщик (или поп) давал младенцу имя, и с этого времени ребенок находился под покровительством своего святого: «Раньче-та уставшки па книгам цырковым глядели, у какой день радилась, так тобя и называют» (Бич., Бич.). Девочке имя могли дать на восемь дней вперед и назад от даты рождения, а мальчику — только на восемь дней вперед: «Девачку по свяццам называли за восимь дней назат и фпярёт, а мальчика — тока впярёт. У аднаво чужое имя была, так яво задавила» (Дес., Тарб.). Имена у семейских, особенно у представителей старшего поколения, до сих пор отличаются своей архаичностью. Это объясняется тем, что в их святыи включены только имена святых, канонизированных до раскола. Типичные мужские имена — Митрофан, Евсей, Агафон, Феоктист, Калистрат, Куприян, Фокей, Тит, Евстигней; женские — Агафья, Афимья, Феония, Февронья, Марфа, Фёкла, Матрёна, Пелагея, Харитинья, Степанида. До крещения ребенка называли *молоденец*.

После совершения таинства устраивается домашнее угощение по этому случаю. Оно называется так же, как и обряд крещения, — *крестьбины, крестьбы*. Крестильный обед устраивался в каждой старообрядческой семье, но отличался обычно скромностью: «После крещения чай пьют усе: и устаўшык, и крестка, радити-ли дитя. Угащенья скромны были, шыпка ни гуляли — стряпня: тарачки, пираги з грыбами» (Бич., Бич.); «После крещения тут стол наложываш, чяюиш с устаўшыкам — уотак уоти была» (Над., Тарб.). На крестины варили каши, пекли сладкие пироги (*лепёшки*), плетёники, блины, стряпали пирожки, различные булочки.

За совершение обряда крещения уставщица (или попа) благодарили лепёшками, дарили полотенце, которым он во время обряда вытирал руки: «Благадарили па-

латенцым. Если руки аптираить, значить, иво палатенцэ» (Шарал., Мухор.); «Устаўшыку ляпёшку с ягадам падавали — така мода была» (Б. Кун., Тарб.). Оплата деньгами не практиковалась, это считалось грехом.

Примечания

¹ См., напр.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991; Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992; Иванец Э. Обряд крещения у старообрядцев в Польше // Там же; Лебедева А.А. Семья и семейный быт русских Забайкалья // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. II: Забайкалье. Новосибирск, 1975; Ларина Л.И. Лексика родильного обряда Курского региона // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). 1995. СПб., 1998; Меркулова Л.И. Наименования повивальной бабки в горах Орловской области // Там же; Владкина Т.Ю. Донские былички о повитухах // ЖС. 1998. № 2; и др.

² О заселении старообрядцами Забайкалья и погребальном обряде семейских см.: Юмсунова Т.Б., Майоров А.П. Обряжение и проводы покойников у семейских Забайкалья // ЖС. 2000. № 1. С. 10—13.

³ Уставщик являлся у забайкальских старообрядцев главой старообрядческой общины, духовно-нравственным руководителем.

Сокращения

Алт., Бич. — с. Алтажай Бичурского р-на
Бил., Бич. — с. Билютай Бичурского р-на
Бич., Бич. — с. Бичура Бичурского р-на
Б.Кун., Тарб. — с. Большой Куналей Тарбагатайского р-на
В.Жир., Тарб. — с. Верхний Жирим Тарбагатайского р-на
Дес., Тарб. — с. Десятниково Тарбагатайского р-на
Куг., Мухор. — с. Куготы Мухоршибирского р-на
Куйт., Тарб. — с. Куйтун Тарбагатайского р-на
Мих., Киж. — с. Михайловка Кижингинского р-на
М.-Тала, Заигр. — с. Мухор-Тала Заигравского р-на
Мухор., Мухор. — с. Мухоршибирь Мухоршибирского р-на
Над., Тарб. — с. Надеино Тарбагатайского р-на
Ник., Мухор. — с. Никольское Мухоршибирского р-на
Нов., Бич. — с. Новосретенка Бичурского р-на
Тарб., Тарб. — с. Тарбагатай Тарбагатайского р-на
Хас., Хор. — с. Хасурта Хоринского р-на
Шарал., Мухор. — с. Шаралдай Мухоршибирского р-на
Шиб., Бич. — с. Шибертуй Бичурского р-на

Работа выполнена в рамках проекта РГНФ (грант 98-04-06318а)

О.С. ТОКМАКОВА

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ СВАДЬБЫ ЮЖНЫХ РАЙОНОВ КУРСКОЙ ОБЛАСТИ

Сложившаяся на юге Курской обл. (в верхнем течении реки Псёл) единая музыкально-фольклорная культура обладает яркими самобытными чертами: наличием богатого инструментария, включая такой архаичный инструмент, как *кугилы* (флейты Пана); развитой хореографией — разнообразными *танками* и *карагодами*, обилием сопровождающих их песен. И сейчас практически в каждом селе этого региона помнят старинные песни, инструментальные наигрыши, секреты традиционных промыслов и ремесел. Сохраняется здесь в живом бытании и свадебный обрядовый фольклор.

В 1996—1997 гг. я побывала в составе фольклорных экспедиций Воронежской государственной академии искусств в с. Белица Беловского р-на. Меня поразило, как здесь и в соседней д. Гирько хорошо сохранился свадебный обряд. Люди в возрасте 50—70 лет помнят свыше 40 свадебных песен и всю последовательность обрядовых действий. Впоследствии, побывав в других селах юга Курской обл., я обнаружила, что свадьба этих мест имеет общий сценарий и песенный репертуар.

Сведения, собранные в экспедициях, отражают состояние обряда на конец первой трети XX в., но в с. Белица до сих пор свадьбы играются «по-старинному». Одну из таких свадеб удалось снять на видеопленку во время экспедиции 1997 г. Это позволило установить, что в современной версии сохраняются все основные этапы традиционного ритуала, но из обрядовых действий используются лишь те, которые делают свадьбу зрелищной, театрализованной. Музыкальным оформлением такой свадьбы служат инструментальные наигрыши под пляску и припевки («Тимония», «Чеботуха», «Страдания»), а традиционные песни не исполняются вовсе.

Заключительные обряды свадьбы, сохраняющие древнюю основу представлений, устойчиводерживаются и в современной версии свадебной игры именно благодаря своей зрелищности. При обсле-

ОЛЬГА СЕРГЕЕВНА ТОКМАКОВА, аспирант; РАМ им. Гнесиных (Москва)

довании нескольких сел Обоянского, Беловского и Суджанского р-нов нам удалось выяснить, что на второй день свадьбы совершаются следующие обрядовые действия:

- обряжение обрубка дерева (пня) в женский традиционный костюм;
- подметание невестой пола в доме жениха;
- ритуальное хождение молодых за водой.

Эти действия зафиксированы собирателями XIX—XX вв. в составе традиционной русской свадьбы во многих местах России. В курском ритуале друг жениха — дружко, — который на свадебном пиру собирал в горшок деньги со всех приглашенных, утром на второй день был этот горшок, а молодая должна была подмети черепки и монеты. Деньги невеста забирала себе. Ритуальное действие выполняло в этом случае функцию одаривания молодой. В настоящее время подметание пола получает иную мотивацию. Например, в Белице, по сообщениям информаторов, в первой половине XX в. горшок не били, а простосыпали мелочь в сор, который подметала невеста; это делали для того, чтобы «поглядеть: как молодайка — не слепая?» В других местах данный обычай объясняли тем, что молодая должна почувствовать себя ответственной за порядок в доме. Вместе с тем, разбивание горшка, на наш взгляд, может интерпретироваться и как символ дефлорации молодой.

Следующее, что делает во второй день свадьбы молодая, но уже не одна, а вместе с женихом, — идет за водой. Возможно, что обряд «выливания воды», совершающийся в Белице на этом этапе свадьбы, тоже символизировал события брачной ночи. Е. Самоделова на материале рязанской традиционной свадьбы, где исполняются аналогичные обрядовые действия, высказывает предположение о том, что вода, выливаемая в корзину, служит эвфемистической заменой спермы, изливаемой в женское лоно¹.

Эпизод «выливания воды» обставляется очень зрелищно. Гости устраивают карагод с музыкой (инструментальным ансамблем) у дома жениха. Присутствующих потешают ряженые, переодетые лицами противоположного пола, «доктором», «сапожником», а также изображающие различных зооморфных персонажей. Для этого надевают вывороченные туалеты, мажут лицо сажей. Из дома жениха появляется процессия, которую составляют двое мужчин, разметающих дорогу метлами, молодые, сваха с коромыслом и дружко с вед-



Обряд «выливания воды» в «кошель»-корзину. Родственник невесты с «чаплей» оберегает кошель; рядом — ряженый «доктор». Фото Н.А. Грибковой

рами. Все они направляются к колодцу, где сваха набирает воду в ведра, дружко вешает их на коромысло, а невеста отно-

сит воду к дому. По обычаю молодая должна принести воды из трех разных колодцев. У дома жениха в центре карагода родственник невесты с чаплей (багром) в руках к этому времени устанавливает кошель (плетеную корзину), куда дружко должен постараться выпить воду из ведер. Это сделать довольно трудно, т.к. мужчина с багром охраняет кошель, отгоняя дружко. В борьбу включаются и разметальщики, выступающие на стороне жениха и его друга. Все это происходит под непрерывное звучание карагодных песен и наигрышей, шутки ряженых, обсуждение гостей и соседей, собравшихся на улице. В с. Камынино Обоянского р-на «выливание воды» сводилось к тому, что молодые ходили к колодцу, где их поджидали деревенские жители. Присутствующие не давали невесте набрать воды, выплескивая ее до тех пор, пока жених не подносил им угощения. Смысл данных действий — включение невесты в семью мужа, поскольку она впервые выполняет работы по дому (ср. объяснение исполнителями значения обряда — «показать, что невеста работает»), а также новой семейной пары в общину. Угощение представителей общины, которые, как правило, не являются родственниками вступающих в брак,

Нотный пример 1

БОГАТАЯ МАСЛЕНИЦА БЛИНАМИ

масленичных

J=180

А оно ты пролетела за семь дней!
Да веселые денечки улетели,
А мы, бояре, нагуляться не успели.
Вернись, вернись, масленица, наоборот!
«Я вернуся к вам, бояре через год!»

становится своеобразным «вступительным взносом» за право стать ее членами. Такой же выкуп-угощение молодые подносили гостям, гулявшим накануне на свадьбе и оставлявшим им под воротами или в доме пень, называемый здесь *теленком*. В качестве «теленка» могли выступать: бревно, обрубок дерева у корневой части, ступа-мельница, худой бочонок, «что-нибудь» завернутое. Для «теленка» на свадьбе в Белице был использован кусок спиленного дерева, лежавший на улице.

Первую брачную ночь молодые проводили в *пуньке* (сарае), амбаре или хлеву, поскольку, по словам местных жителей, в их обязанности входит «скотину стеречь». Видимо, поэтому притаскиваемый пень называют «теленком», а молодых будят громким стуком в ворота, окна и криками: «Вставайте, у вас телёнок замёрз! Ваша корова его ночью родила, а молодые проспали!» Этим мотивировалось одевание-укутывание пня женской одеждой (сарафан, «кохта», пояс, платок).

Соб.: А было, чтобы молодым утром пень притаскивали под ворота?

А.Х. Сорокина: Шутили, всё это было.

Соб.: Как шутили, расскажите.

А.Х. Сорокина: Сабяруца двое таких, как мы с табою, чего-нибудь увернем у худую кухвайку, приходим, а маладые ж сидят. «Ой, диди-ди! Ох, ой! Телёночек у вас замёрз, что ж вы сидите?!» Ну, тут маладые падхватываюца и давай катать его туды-сюды.

Соб.: А что они должны в «кухвайку» завернуть?

А.Х. Сорокина: Бочонка какого... Худой бочонок.

Соб.: Что-то деревянное?

А.Х. Сорокина: А то что!? Катают... А тех же надо, что телёнка принесли, — поднесть же надо. Что телёнка приняли, а то б замёрз же ш.

М.А. Коновалова: В общем, рюмку выпрашивают!

Соб.: Ну, приносили этого «телёнка»...

А.Х. Сорокина: Ага! Ну, вернуть чего-нибудь у худую кухвайку — либо бочонок какой худой там...

Соб.: А в какую одежду надо завернуть? В женскую?

А.Х. Сорокина: Да в любую — ну, в худую кухвайку.

М.А. Коновалова: Кухвайка что мужская, что женская (зап. в 2000 г. в с. Илёк Беловского р-на).

Упоминание о корове, родившей теленка, не случайно. Это явный элемент продуцирующей магии. Наряженный пень, возможно, служит пожеланием по-

томства новой семье. Но может быть и обратная зависимость: сексуальная энергия молодоженов должна была оказать воздействие на приплод скота.

На второй день свадьбы наряженный пень становился знаком места, где находятся молодые и свадебное веселье. Вход во двор дома молодых охранялся ряженными. В 1997 г. участникам нашей экспедиции пришлось заплатить за вход в «кас-

су», подвергнуться осмотру «доктора» и почистить ботинки у «саложника».

Интересно, что куклы как знак места пребывания молодых бытовали в центральных губерниях — Московской, Калужской и Владимирской — и на масленицу. Это связано с тем, что к заключительным обрядам свадьбы относится и ритуальное посещение молодоженами родителей и близких родственников невес-

Нотный пример 2

ДА ЧТО Ж ЭТО ЗА ДИВИЩЕ

карагоды на масленицу

J=108

1.Ды что ж э - то зв ди - ан - шша, а что во - ро т(ы) ра з(ы) - ли - ан - шша, //
ой, ой, ли ли - ли ле, ох(ы) да а - ли ле ле а - ли ле.
ой, ли ли - ли ле, ох, да ли ле - ли ле - ли.
о - ой, па - ли ли - ли ле - ли, ах, да ли, ой, ли - ли...

2.А что в во - ро т(ы) ра з(ы) - ли - ан - шша, а ши - ро - ка - я, глы - бо - ка - я,
2.А что в во - ро т(ы) ра з(ы) - ли - ан - шша, ши - ро - ка - я, глы - бо - ка - я.
2.А что ж в во - ро т(ы) ра з(ы) - ли - ан - шша, а ши - ро - ка - я, глы - бо - ка - я,
2.А что ж в во - ро т(ы) ра з(ы) - ли - ан - шша, ши - ро - ка - я, глы - бо - ка - я,
о - ой, ле - ли ли - ли ле, о - а - ли ле - ли ле.
ох, да ле - ли ли - ли ле, ой, да ли ле ле - ли ли.
о - ой, ле - ли ли - ли ле - ли, ох(ы) да ли ле ле - ли ле...

Ды что ж это за дивишка,
А что в ворот разлившиша
Широкая, глыбокая.
Ох, широко разливалась,
А глыбоко становилась.
Как по том же разлившишу
Плавал лебедь со лебёдкою,
Плавал белый со белою.
А в лебедя золотая голова,
У лебедушки — позолоченная.
Лебедёчек — Иванушка,
Лебедушка — Татьяна.
Ай, просилась Татьяна.

У своего друга милого,
У своего Иванушки:
«Ой, друг ты мой, Иванушка,
Пусти меня да на улицу,
Ах, погулять на широкаю,
На мураву на зелёна!»
«А я тебе тогда пущу,
Когда девять сынов родишь,
Да десятоя вот дочерю!»
«А друг ты мой, Иванушка,
А я тогда стара буду,
Я про улицу забуду,
Про широкаю не вспомню!»

ты на масленичной неделе. В Курской обл. этот обряд называется *отводами*. Видимо, первоначально изготовление куклы было именно атрибутом свадебного обряда. В.К. Соколова отмечает: «Имеющиеся материалы скорее свидетельствуют о том, что происхождение обрядовых домашних масленичных кукол связано с обрядом свадьбы, молодоженами»². Обычай посещения тещи (*брать молодых или забирать отводы*) в курской традиции служил логическим завершением свадьбы, когда молодые представляли перед родственниками уже сложившейся семьей. Это подчеркивается еще и тем, что на масленицу им отдавали теленка или овцу — последнюю часть приданого (поэтому этот день называли также *даровая суббота*). Кроме того, молодых супругов *обыгрывали* величальными песнями и устраивали пир (*беседу*), как и на свадьбе.

В обряде «отводов» наблюдается взаимодействие свадебного и календарного обрядовых комплексов на всех уровнях, в том числе и в музыкальной сфере: поэтические тексты плясовых песен насыщены свадебной символикой, а масленичная песня исполняется на свадебный напев (с. б., *нотный пример 1*).

Текст песни построен как диалог с масленицей людей, называющих себя *боярами*, — так же называют гостей на свадьбе. На «отводах» молодых обыгрывали песнями «А в садику, а в зелененьком» и «Что это за дивище». Текст первой из этих песен представляет собой типичное парное величание, где пара соловьев ассоциируется с образами жениха и невесты, то есть с молодой семейной парой:

А в садику, а в зеленом соловейка спит.
А некому, а некому его узбудить.

Смела была, смелышунька соловья его:
«Ой, я полечу, ой, я полечу во зеленый
садок.

Ой, я взбужу, ой, я взбужу соловья
своего.

А встань-проснись, а встань-проснись,
соловьюшка мой!

А в садику, а в зеленом всё невесело,
Невесело, невесело, всё нерадостно.
А все пташки, все дробные

приунывши сидят.
Приунывши, приунывши,

пригорюнивши.
А я, модала соловьюшка,

привздумавши».

А в тереме, а в высоком вот Павлушка
спит.

Ой, некому, ой, некому вот Павла
взбудить.

Смела была, смелышунька Галина его:

«А я пойду, а я пойду на высокий
тёрем,
А я взбужу, а я взбужу Павла своего.
А встань-проснись, а встань-проснись,
вот Павлушка мой!
А в тереме, а в высоком всё невесело.
Невесело, невесело, нерадостно:
Все гости любимые приунывши сидят.
Приунывши, приунывши,
привгорюнивши.
А я, модала-молодышунька,
привздумавши».

Интересно, что этой же песней величили молодую мать на *кстинах* (крестиках).

Подобное же парное величание встречаем и в *карагодной маслинской* песне (с. 7, *нотный пример 2*).

Пересечение масленичных и свадебных песен наблюдается не только на уровне поэтических текстов, но и на уровне их ритмического и мелодического строения.

Таким образом, благодаря «отводам» и другим сходным с ними обрядам свадьба плавно переходит в календарный цикл, «вписывается» в него, синхронизируя жизнь общества с природными ритмами³. Санкционирование и закрепление прошедших в течение года перемен в жизни традиционного сообщества совершается в данной традиции не только на масленицу, но и в другие календарные сроки, связанные с исполнением сезонных хороводов. Свадебные величания обязательно включаются в набор песен, звучащих в хороводе, а *карагодные* песни непременно поются на свадьбе. Даже сами носители традиции зачастую ставят знак равенства между этими двумя жанровыми группами: «Эту песню и на свадьбе, и в карагоде можно играть». В этой связи нельзя не вспомнить высказывание Е.В. Гиппиуса, отмечавшего, что в данной традиции «централизующим компонентом жанровой системы <...> являются хороводные, песни <...> Жанровые напевы свадебных песен типологически родственны <...> не календарным, а напевам хороводных песен»⁴.

Примечания

¹ Самоделова Е. Рязанская свадьба // Рязанский этнографический сборник. 1993. С. 295.

² Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 36—37.

³ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 77.

⁴ Гиппиус Е. Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья // Традиционное народное музыкальное искусство и современность. М., 1982. С. 9.

Г.И. ПЛОЩУК

КУРИЦА

В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ ПСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Курица — важный атрибут общеславянской свадьбы. Она присутствует в обряде как ритуальное блюдо и в виде живой птицы, реализуя присущие ей в традиционной культуре символические значения. В этой статье рассматриваются обрядовые действия с живой курицей в свадьбе Невельского и Пустошкинского районов Псковской обл. Материалом для анализа послужили полевые записи, хранящиеся в фольклорном архиве Псковского государственного педагогического института¹. Они были сделаны в 1979—1991 гг. и отражают состояние свадебной традиции в период с 1920-х по 1960-е гг.

В данном локальном варианте свадьбы курица появляется, когда наступает время молодым ехать в дом мужа, — ночью или утром второго дня свадьбы. Обычно родные жениха крадут живую курицу со двора невесты и увозят ее с собой. Ряд описаний подчеркивает, что это делали женщины или что это была обязанность крестной матери жениха. Есть свидетельства и того, что курицу могли красть женатые мужчины, члены дружинны и поезда жениха, «свашки» — девушки со стороны жениха, старшая «боярка».

Иногда подчеркивают трудности этого предприятия: «Часов до двенадцати свадьба у жениха. Потом поехали к невесте. Приехали к часу ночи. Часа два-три прошло — идем красть курицу. Лазаем по чердаку, ищем курицу. Поймали, завязали...» (п. Усть-Долыссы Невельск.); «Все хлевы облазят, чтобы найти» (д. Глубокое Невельск.); «Вот это я сама видела, как они крали эту куру: еще мы помогали ловить. Потому что ведь надо же поймать! Ну, вышло так, что не ту курицу поймали, какую хотели, а похуже немножко. Хотели получше — не поймали. Ну, уж там абы какую; только б поймать!» (п. Усть-Долыссы Невельск.). Обращают на себя внимание некоторые подробности: курицу ищут, выбирают среди многих, часто наугад; дело происходит ночью, в темноте. «Темно было: схватят, какую придется» (д. Бороуха Невельск.); «К вечеру собираются ехать, тут женщины со стороны жениха идут во двор и выбирают курицу» (д. Мисники Невельск.); «Самую хорошую укради, самую большую. Жалко было! Крадут ведь — не смотрят, какую: схва-

тили ИВАНОВНА ПЛОЩУК, канд. филол наук; Псковский гос. педагогический ин-т

тили и все!» (д. Лёхово Невельск.) Часто крадут «самую красивую», «самую хорошую», «самую лучшую» курицу.

По некоторым описаниям похитить курицу — трудная задача, с которой не всякий справится: «А еще кур воровали, кто половчее да посмелее» (д. Овчино Невельск.).

Обычен рассказ о том, как кур запирали и принимали меры, чтобы затруднить похищение. Вот наиболее яркий из них: «Когда увозят невесту, надо украсть курицу... Я сама курицу краала. Заперты куры были на три замка! И такой собака посанжен — ну, разорвет! И ключ спрятали не у себя. А украдти надо! Ну, я это конхвет, печеня набрала — и к детям. Дети: “Вам зачем? Ключи у Купрея!” Купрей — сосед напротив, стариик, болел, помирал. Я к нему: “Поесть хочешь?” Покормила его. “Может, и сто грамм выпьешь?” Налила ему двести. “Дочушь, одна ты меня вспомнила, приветила. Я знаю, тебе курицу надо украсть, ключи вон висят!” Схватила я ключи и побежала. Ключ-то есть, а попробуй открай? Взяла хлеб, мяса: “Ай ты мой собаченька милый! Ай ты мой сладкий! Иди туда!” Он отошел, а я ключам замки — раз-раз! Схватила курицу!» (д. Лёхово Невельск.). Если в приведенном рассказе крестная жениха проявляет чудеса сообразительности, чтобы добыть ключ от курятника и задобрить стража, то есть описания, где родня жениха действует более примитивно и решительно: «Как уезжают из дома невесты, женихова родня курицу крадет. Тады кур запирают на замки. Но всё одно: разломают и украдут!» (там же).

Как правило, украденную курицу украшали цветами и лентами. По ряду вариантов курицу нужно было спрятать и увезти потихоньку, чтобы никто не заметил, а чаще всего это делалось явно. Иногда молодые уезжали первыми, и курицу везли за ними, спустя некоторое время (д. Лёхово Невельск.). Обычно же курицу увозят одновременно с молодыми.

Отъезду могла предшествовать пляска с курицей во дворе невесты (д. Усово Невельск.). Чаще же с курицей плясали уже во дворе или в доме жениха. Могла пляска и дублироваться. Некоторые подробности описаний пляски и поездки в дом жениха свидетельствуют (а иногда информанты и прямо отмечают это): и пляска, и поездка носят для птицы характер мучительства. Связывали крылья курицы («чтобы не улетела»), ноги («чтобы не убежала»); «Ноги ей скрутить» (д. Лобок Невельск.); «Свяжет, а то и глаза выстребает» (д. Галыни Невельск.); «Всю дорогу куру трясут и с этой курой песни поют» (д. Абраежево Невельск.); «Пляшут. Так эту бедную куру растрясут — она пить захочет!.. Возьмут за ноги (показывает, как обе ноги курицы берут в один кулак, поднимает руки кверху. — Г.П.) и пляшут... Гармошка играть, песни поют!» (п. Усть-Долыссы Невельск.); «Свя-

зали ноги, плясали в кругу... подкидывали. Мучаются яе! Жалко куру!» (д. Черепы Невельск.); «С ней танцуют — аж замучили ее» (д. Галыни Невельск.); «Так трясли — я думаю, эта курица сдохла!» (д. Доминиково Невельск.); «И танцевали с ней, и прыгали: совсем курицу замучают!» (д. Макары Невельск.); «Пляшут с ней в кругу, пока у ней клёв не откроется! Выпустят яе, потом опять поймают — и снова пляшут и поют» (д. Филиппово Невельск.); «Крестная танцует с курицей иногда до того, что перья с нее летят!» (д. Бороуха Невельск.); «Плясали с ней, мучали ее!» (п. Плисса Невельск.); «Тут с нею пляшут, подмахиваются эту курицу, привпеваются. Жалко эту курицу: замучают!» (д. Доминиково Невельск.); «Тут карагодом пляшут. Курицу подмахивают, она крыльями хлопает, ей ноги связывают» (д. Станки Невельск.); «Поймали, завязали тряпочкой под крыльшки, чтобы не улетела... и пляшем с ней. Трясуть эту курицу!» (п. Усть-Долыссы Невельск.); «Пляшут карагодом. Пьют водку и пляшут кругом. Замучают курицу — не шевелится» (д. Лобачево Невельск.); «Ну, вот в основном пляшем и руки всё — вот так держим (притопывая, движется по кругу посолонь, подняв вверх руки, согнутые в локте. — Г.П.)» (д. Усово Невельск.); «За ноги держать и подтряхивается» (там же). Таким образом, мы имеем мучительство, сопровождаемое буйным весельем, магической круговой пляской, что, по-видимому, являетсяrudimentом ритуального умерщвления для нового рождения. Есть описания, по которым украденную курицу резали и потом жареную подавали на стол (д. Леонцево Невельск.). Во всех других случаях измученную птицу пускали в курятник, а ее смерть и воскрешение изображались в припевках, которыми сопровождалась пляска с курицей. В них куру уносит орел или «коршак»: «Ухватив кыршак курицу / На Иванькиной (имя отца невесты. — Г.П.) улицы, / И принес кыршак курицу на Гришуткину улицу. / — “Космоногая курица, / Ни копай нашу улицу: / Будут ножки отломаны, / Будут крыльшки отбитые!”» (д. Пахлово Невельск.). Вариант: «Будут ноги отломлены, / Голова откручена! Суп сварим!» (д. Кошелево Невельск.). Распространена припевка о смерти курицы под печкой: «Курочка хохла / Под печечкой сдохла. / Дайте курке пива — / Курка будет жива!»

За куру платили выкуп. Требование угощения содержится уже в приведенной выше припевке о «курочке хохле»: «Дайте курке пива — будет курка жива!» Однако пиво или вино, водку подносили не курице, а тем, кто с нею плясал, после чего курку отпускали. Курицу обычно выкупала свекровь, «родители жениха»; иногда женихи (д. Руда Пустош.), невеста (д. Урыва Невельск.).

По этой курице судят о будущей жизни молодой, о ее судьбе и, соответст-

но, о судьбе молодой семьи. «Как курица приживется, так и молодая жена жить будет» (д. Доминиково Невельск.). «Свекровь выкупает украденную курицу, пускает в стадо. Если она пойдет в курятник, невеста будет хорошо жить в новом доме» (д. Горная Яровня, д. Леонцево Невельск.). «Это примета такая: как курица приживется, так и молодая приживется, так и жить будут... Как мой сын женился, пустили мы курицу в хлевушок, и через некоторое время она пропала... Дня через три гляжу: здесь моя курица, пришла откуда-то!» Далее следует рассказ, как вышел у молодых разлад и они расстались, а через три года снова сошлись и стали жить вместе (д. Доминиково Невельск.). Представление о связи, существующей между курицей и молодой, сквозит и в следующих выдержках из описаний свадебных обрядов с курицей: «Везешь невесту — вези и курицу!» (д. Дниха Невельск.); «Закон был такой: невесту привозили в дом жениха — и курицу привезти надо!» (д. Филиппово Невельск.); «Обычно говорили: “Плохая невеста, если не украли куру”» (д. Урыва Невельск.); «Куды ж невеста гожа без курицы!» (д. Речистое Невельск.); «Как невесту привязут — и сватам удовольствие, что, значит, курицу привезли: невеста ведь без курицы не может жить» (д. Доминиково Невельск.); «Унесли самую красивую... При воровстве приговаривают: “Какая невеста, такая и курица!”» (д. Шалахово Пустош.).

Представление о связи плодородия украденной курицы и чадородия молодой тоже прослеживается по нашим материалам: «Курочка положится — так и молодая скоро положится» (д. Рукавы Пустош.).²

В свете изложенного выше не кажется совершенно необоснованным предположение, что свадебная курица некогда мыслилась как одно из воплощений невесты в цепи ее «посмертных» превращений на пути к новому рождению в качестве жены и матери. Косвенно на это указывает и украшение курицы: цветы и ленты — элементы наряда невесты; а в одном случае голову курицы покрывают подобием женского головного убора: «Я нашла в шапку туль негодный, ленту, с головы, с куклы, сняла чепчик, завязала вот так (обвела вокруг головы. — Г.П.), только дюбку оставила...» (д. Лёхово Невельск.). Интересен в этом плане комментарий одной из информанток к собственному рассказу об обычье красть курицу: «Крали курицу в курятнике у невесты, наряжали ее: на голове завязывали банты — и танцевали с ней. А потом эту курицу выкупали родители жениха: и курицу замуж брали!» (д. Козырево Невельск.).³

Мотив «курица — молодая» прослеживается и в обряде окруживания, повивания невесты: «К свекру она едет в винке и в фате. Как уже принуть к свекру на двор, увойдут в хату, сядут за стол, закусят —

выплюнуть, так уж нявестьина крестная лезть на лавку, снимает вянок с яе головы, обкручивает и надевает кокошник... А сама в нявестьином вянке попляшет на лавке. А молодых крестная накроет или платком, или покрывают...

Крутим-вяжем хохлушку,
Колюшкуну женушку,
Крутим-вяжем, повиваем,
Горелочкой поливаем —

это бабы стоять середь хаты поют, когда молодых закручивают покрывалом» (д. Лёхово Невельск.). Название «хохлушки» здесь не параллель, а прямое утверждение, что «хохлушки», которую «крутят-вяжут», и есть «Колюшкина же-нушка».

Таким образом, курица представляет собою как бы второе «я» молодой, причем воплощение вполне определенной стороны этого «я» — сексуальных и детородных свойств. Иногда курицу прямо отождествляют с детородными органами молодой: «Езжайте без курицы!» — «Не, нам невеста без курицы не нужна! Чтобы все, как надо, было!» — [А зачем курицу крали?] — «Ну, у невесты ж (проводит ребром ладони поперек живота и смеется). — Г.П.) тоже есть курица. Вот и берут курицу, чтоб все в порядке было». — [Чтобы дети были? — «И чтобы дети, и чтобы всё было! (смеется. — Г.П.)» (д. Усово Невельск.).

Пока речь у нас шла только о молодой. Материала о молодом мало. Однако он есть. Когда парень идет в примаки, то вместо курицы крадут петуха: [А если жених идет к невесте в примаки?] — «То нявестьина родня крадет петуха. Петух-то один! Не дают, прячут петуха. Все равно украдут! Тогда уже сначала гуляют у жениха, а потом едут к невесте» (там же). Аналогия обрядовых актов с петухом и курицей, очевидно, обусловлена аналогией их семантики, но, так сказать, в «мужском» и «женском» вариантах.

Есть указания, что на свадьбе полагалось украсть не одну, а две курицы: «Перед отъездом в дом жениха сваха ворует кур у невесты. Если поймают две, то будут молодые хорошо жить» (д. Алешино Захонье, д. Васильки Невельск.). По-видимому, пара птиц в этих представлениях относится к человеческой парой, как это обычно в формулах сватовства: «У вас курочка, у нас петушок. Не свести ли их в один хлевушок?» В одном из описаний обряда, правда из Куньинского р-на Псковской обл., говорится, что на свадьбе воруют петуха и курицу одновременно: «Было такое: ловили петуха и курицу, приносили в дом, где игралась свадьба. Петуха давали жениху, и тот со своей чарки должен был его подпоить вином. Причем, если петуха жених много заставлял испить, петух мог свалиться, тогда говорили, что в вине меры муж не будет знать.

Затем ставили петуха и курицу в середину круга и плясали вокруг них. Руки кто как держал, но обычно вверх. Плясали против солнца, чтобы оно как бы навстречу было. Причем, пока плясали, курицу с петухом из круга не выпускали, могли даже ногами отпихнуть назад. В общем, мучили их чуть не до смерти. Что с ними потом делали, не знаю, но была такая примета: если курица кудахтала, значит, детей будет много у молодых» (д. Быково Морозовской вол.).

Итак, при анализе свадьбы Псковской обл. выявляется, что ритуальные действия с курицей в их обрядовой последовательности и сопровождающие их тексты представляют собою цепь символических событий: поиски суженой — угадывание ее среди множества подобных — похищение — смерть (умерщвление) — ритуальное веселье, продуцирующее новое рождение — воскресение. Эта же цепь устанавливается при рассмотрении ритуалов с подменными женихами и невестами⁴, со свадебным деревом⁵, в нее вписывается обряд «поиски молодых свекровью»⁶. При внешней неподобности все эти обряды выступают в свадебном действе вариантами одной и той же темы временной смерти молодых и их нового рождения в качестве супругов и родителей. При этом в обрядах с курицей/петухом особо акцентируются, стимулируются такие качества супругов, как сексуальность и способность к деторождению.

Примечания

¹ В архиве имеется 251 описание свадебного обряда из 11 сельсоветов Невельского р-на и 82 описания свадьбы из 8 сельсоветов Пустошкинского р-на. Сведения о ритуалах содержатся соответственно в 128-ми и в 9-ти из них.

² В д. Лихолетье Невельского р-на сделана такая запись: «Свекровь и свекр проводят молодых в дом. Кто-нибудь из родных жениха выпускает украденную курицу и говорит: «Если будет щекотать, то яичко принесет, а не будет — то орел заберет!»

³ В Усвятском р-не Псковской обл. «курицу украшают красной лентой и веночком из свадебных восковых цветов, что в местной традиции соответствует особым приметам убранства, внешнего облика невесты <...> В торжественный момент встречи молодых украшенная курица родителями жениха вносится в дом <...> Будущая свекровь приговаривает: «Курица теперь наша — и невеста наша!» (Ивашинев Л.Л. К проблеме поззи и обряда в структуре русской свадьбы // Судьбы традиционной культуры: Сб. статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 129).

⁴ Площук Г.И. «Подменные» женихи и невесты в свадебном обряде Невельского и Пустошкинского районов Псковской области // Псков: Исторический журнал. 1994. № 1. С. 148—158.

⁵ Площук Г.И. Дерево в свадебном обряде Псковской области // Псковский край: Культура, образование, история. Псков, 2000. С. 188—243.

⁶ Площук Г.И. «Поиски молодых свекровью» в свадебном обряде Невельского и Пустошкинского районов Псковской области // Там же. С. 156—187.

В. ВАСЕВА

ПТИЧИЙ КОД В ОБРЯДАХ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА У БОЛГАР

Птичья символика широко представлена в обрядах жизненного цикла у болгар и характеризует различные стадии развития человека. Это находит подтверждение в терминологии, обрядовой пище, семантике обрядовых действий, в которых используются птицы или части их тела.

Отражение возрастной и половой идентификации в образе птиц. Анализ родинной обрядности показывает, что в первые годы после рождения ребенок рассматривается как существо, занимающее пограничное положение между дикой природой (не-людьми) и людьми, но постепенно в процессе роста приближается к миру людей.

В родинной обрядности болгар существуют многочисленные действия, которые можно интерпретировать как отдельные этапы целостного процесса обрядового «конструирования» мужских половых органов, в котором часто прибегают к использованию птичьей символики.

Половой орган маленького мальчика чаще всего называется уменьшительными названиями птиц, например «уточка» (патка, патче — обл. Софии, р-н Самокова) [1. Т. 5. С. 94], или словами, обозначающими клов птицы (кльвка — обл. г. Елены) [1. Т. 2. С. 476]. Другой важной особенностью названия пениса мальчика в раннем возрасте является то, что при этом акцентируется не его воспроизводительная функция, а его значение как органа выделения. В западной Болгарии распространены названия типа пишка, пишле, пишляк (р-н Софии). В детском языке глагол пишам означает 'мочиться'. Производными от него являются наименования пишка 'пенис', пишка и уменьшительное пишче 'половой орган мальчика' (Банат). От данных названий образовались различные ироничные наименования маленького мальчика: пишляк 'маленький ребенок' (Самоков), пишлек 'мальчик' (р-н Пирдопа), пишигарче 'мальш', пишлаче 'маленький мальчик' (обл. Трина).

В народных этиологических легендах о происхождении человека мужские гениталии (*testis*) и «адамово яблоко» (калык), категорично определяемые как «мужские» телесные атрибуты, имеют одинаковое происхождение. В легенде из Прилепа, за-

ВАЛИ ВАСЕВА, доктор истории; Этнографический институт и музей Болгарской Академии наук (София)



Свадебная курица. 1981, Тракия (Болгария).
Фото С. Танчева

писанной М. Цепенковым, при сотворении человека Господь зашил ниткой отверстие вдоль тела Адама после того, как вложил внутрь различные органы. Косточка на шее мужчины (кадык) образовывалась от узла, сделанного на конце нити в верхней части шва у горла, а яички — от двух узелков в нижней части шва. При этом зашивании мужского тела нить осталась висеть внизу, т.к. была длинной [2. Т. 7. С. 14—15]. Так одновременно с яичками был сотворен и пенис. Символическое завязывание узлов, связанное с гениталиями мужчины, часто используется во вредоносной магии с целью причинения болезней выделительной или воспроизводительной системы. Половое бессилие зрелых мужчин, понимаемое как неспособность производить потомство, чаще всего называется «завязывание» (завързване). При лечении этих болезней знахарка «правляет» нарушенное в результате магии «шитье» и «завязывание» Богом тела мужчины, совершая соответствующие действия: зашивание, отрезание/неотрезание нити, разрезание ножницами, ножом, развязывание и пр.

В связи с фольклорным рассказом об одинаковом происхождении (от узлов нитки) яичек и кадыка мужчин интерес представляют «петушиные» названия «язычка», расположенного на ёббе, и кадыка («адамова яблока»), которые имеют сходные названия с обозначением мужского полового члена: *петел*, *петельче*, *петелс-*

ки, петлец, петелец — от болг. *петел* 'петух' (обл. Софии, Ихтимана).

С женскими гениталиями соотносится гребешок петуха — согласно этиологическим легендам, их форма была взята от гребня птицы. Рассказывают, что Господь создал женские половые органы с помощью различных животных. В варианте из с. Говежда (обл. Монтана) коза наступила копытом между ног женщины и получилась форма вульвы (*тиксулена*); лисица прошлась по ней хвостом, чтобы покрыть волосами, чтоб была мягкой, как лисий хвост; пчела дала ей мед, чтобы была сладкой (*блага като мед*). Хорек подивился божьему творению и решил дать вульве свой дурной запах, поскольку, будь она такой мягкой и сладкой, каждый бы к ней цеплялся. Когда осел увидел «такую красивую и такую сладкую», он набросился на нее, но почувствовал плохой запах, лягнулся и продирявила ее «чтоб не имела дна» [2. Т. 1. С. 135—136]. В варианте из западной Болгарии медведь дал вульве «шерсть, чтобы была лохматой», лиса — «хитрость, чтобы была хитрой», пчела — «мед, чтобы была сладкой», хорь плохой запах, чтобы защищал ее, чтоб не съели. Как пришло время крестить вульву, уод сказал: «Пу-пу! Пу-пу!», — и получила она имя *путка*. В той же легенде объясняется и форма пениса, который «имеет вокруг головы навитое», поскольку животные оставили его охранять вульву, а он перепутал их подарки; в наказание они решили повесить его на веревке, завязанной вокруг головы, но вульва его спасла, осталась лишь отметина от «повешения» [3. С. 15—16]. Отметим, что птица-участник в имянаречении вульвы — уод, в народных говорах называющийся «дикий петух» (див *петел*).

Связь мужского горла с мужской потенцией находит подтверждение в народной медицине, где выделяются болезни горла в детском возрасте и у взрослых, когда уже разграничиваются «мужская» и «женская» шея. О древнем происхождении подобных представлений свидетельствует и вера в то, что эти болезни вызывает какое-то животное, вошедшее в тело человека и обосновавшееся в горле. Детская болезнь дифтерит (*лошо гърло*) называется еще и «ящерица» (*гуцер*), поскольку «ее причиняет быстрый ящер, который выпускает свои когти в горло, душит детей и редко отпускает свою жертву». Чтобы ребенок не задохнулся, мужчина-знахарь залезает ему в горло пальцем, быстро обтирает его, прижимает гланзы и приподнимает язычок. Кроме того, он делает надрез под языком и натирает чесноком и солью. Для профилактики дифтерита детей поят кровью черного селезня. В других вариантах птичья кровь заменяется вином, налитым в скорлупу от использованных во время сыропустной недели яиц. Действие совершается в Чистый понедельник на 1-й неделе Великого поста перед восходом солнца [4. С. 221—222].



Свадебный петух. 1981, Преслав (Болгария).
Фото С. Танчева

Символическая связь шеи петуха с горлом человека, особенно мужским, обнаруживается в названии *петелки*, обозначающем веревочки из красной нити, которой подшивают горловину первой детской рубашечки [5. С. 210]. Здесь объединяется название *петел* 'петух', красный цвет и горло человека как символы мужской потенции (способности совершить коитус). *Петелки*, украшающие горловину женской рубахи, имеют значение в свадебных обрядах, когда жених возвращается в дом невесты, чтобы «заплатить за материнское молоко» теще, которой он разрывает петли рубашки и бросает ей за пазуху монеты. Данное действие можно tolkовать как символический коитус зятя с тещей в процессе овладения мужчиной женским плодородием.

Достижение мальчиками половой зрелости. В обрядах жизненного цикла болгар петух является символом мужской потенции и «эмблемой» мужского статуса. Петух символизирует находящегося в возрасте половой зрелости мужчину и те части мужского тела, которые прямо или на символическом уровне связаны с его воспроизводительными функциями. Подтверждения данному параллелизму между телом петуха и мужчины мы находим в лексике и семантике обрядов.

Наиболее часто употребляемое название полового органа зрелого мужчины в народных говорах — *кур*, *курец*. Лексема имеет то же значение и в других славянских языках и ведет свое происхождение от праслав. **kurъ* 'петух'. Появление слова, вероятно, обусловлено звукоподражанием, подобно глаголам *крякам*, *куркам*, *къркам*, образованным от индоевропейской основы **kau-* 'выйти, реветь' [1. Т. 3. С. 142—143]. Лексема *петел* имеет значение 'птица Gallus, петух' и является дериватом от глагола 'петь', болг. *пея*, праслав. **peti*. Она встречается во всех славянских языках [1. Т. 5. С. 195, 197]. В болгарском языке происхождение слова от пения птицы выявляет связь названий *кур* и *петел*, поскольку обе лексемы являются звукопод-

ражательными образованиями. Пение петуха обозначается чаще всего как *кукуригане*, а в средневековых письменных источниках оно определялось как *куроглашение* (Зографское, Остромирово, Добрейшово евангелия). Названия *курец*, *куряк*, *канлун* имеют значение 'кастрированный петух' [6. Т. 2. С. 434].

К половому созреванию мальчиков имеет отношение болгарский обычай *Петловден* (букв. 'день петуха'), который празднуется в день св. Евтимия (20. I). В семьях, где есть маленькие мальчики, в этот день на месте для кладки дров закалывают петуха, а кровью птицы мать рисует на двери крест. Петуха готовят с рисом, несут в церковь и затем раздают соседям. Кости птицы бросают в реку, «чтобы их не ели собаки» [7. С. 260; 6. С. 320]. *Петловден* — это обряд, совершающийся в честь мальчиков, находящихся в начале своего полового созревания. Ритуал отмечает тот отрезок раннего возраста, когда начинаются физические и психические изменения, в настоящее время объединяемые под термином «пубертатный возраст». Этот период трансформации маленького мальчика в мужчину, способного создавать потомство, социально обозначен как процесс отделения от матери, которая все еще остается женщиной в фертильном возрасте, и переход в группу зрелых в половом отношении мужчин, к которым принадлежит отец.

Проливание крови убитого петуха в обряде *Петловден* можно tolковать как обрядовый аналог пролитой крови мальчика во время инициации, известной первобытным народам. Жертвоприношение (петуха) осуществляется *петелар* — мальчик 12—13 лет, хотя обряд совершается для всех маленьких мальчиков в доме [8. С. 157; 9. С. 23—26]. В пользу понимания обряда как инициации свидетельствует и тот факт, что *Петловден* отмечают для профилактики эпилепсии (*детишката болест, припадъци*). Согласно народным представлениям, эпилепсию причиняют *самодиви* — женские мифологические персонажи, воплощение женской сексуальности и плодовитости. Эпилепсия, которую они насылают на детей, характеризуется сильно выраженной птичьей символикой. Существующее среди болгар убеждение, что каждый ребенок должен переболеть эпилепсией, хотя бы во сне, подтверждает инициационный характер болезни, связанной с детским возрастом. На месте первого припадка забивали черного петуха или курицу в зависимости от пола больного. При обрядовом лечении использовали яйца, курицу, петуха или части их тела [4. С. 331—334].

В традиционном патриархальном обществе значимость полового созревания мальчиков, наступающего к 13—14 годам, обрядово отмеченного у болгар ритуалами «дня петуха», перемещается по возрастной шкале к брачному возрасту (19—20

лет), поскольку реализуется женихом только во время брачной ночи при дефлорации невесты. Так, возраст, отмечающий начало половой зрелости мальчиков, теряет свое значение и поглощается брачной ролью жениха. Поэтому петух обязательно присутствует в свадебной обрядности как символ мужской потенции жениха, реализованной впервые при супружеском соединении молодоженов.

Во время свадьбы множество действий с петухом совершают специальные обрядовые лица, которые несут ответственность за успешную дефлорацию невесты [10. С. 43—53; 11. С. 59—73]. Значимость обрядовых действий в свадьбе преувеличена и в значительной степени деформирована в соотношении со своим первоначальным смыслом, когда успешное совершение мальчиком первого ритуального коитуса является завершающим этапом мужской инициации, отмечающей наступление половой зрелости.

В патриархальном обществе брачное соединение молодых «с опозданием» отмечает полную зрелость мужчины и связано с подобными по смыслу символическими, оргиастическими элементами свадебного пира и совершающимися на нем обрядовыми действиями с живым петухом. Поэтому некоторые обрядовые лица, ответственные за мужскую потенцию жениха, имеют названия, производные от лексемы *петел*: *петелан*, *петелана* 'посаженные отец и мать на свадьбе', *петелджия* 'один из друзей или родственников жениха, который несет свадебного петуха', *петлар* 'участник свадьбы, который несет петуха', 'мужчина, который ведет хору на свадьбе' (с. Ивански, обл. Шумена), *петлари* 'обрядовые лица в свадьбе — брат или дядя жениха' (с. Омар, р-н Преслава) [1. Т. 5. С. 195—197]. Эти обрядовые лица являются представителями рода жениха и его символическими заместителями в брачном акте, его советниками и наставниками в совершении полового акта. Кроме того, они проверяют и следят за девственностью невесты. Р. Иванова рассматривает свадебного петуха как символ, сочетающий мужское и женское плодородие [12. С. 201]. Данная гипотеза поддержана Р. Поповым при интерпретации обряда *Петловден* [13. С. 263, 265].

Сходную роль со свадебным петухом играет образ петуха среди ряженых в карнавалах, где он изредка появляется. Например, в день повитух (*Бабинден*) в Страндже во время угощения у акушерки женщины переодеваются в различных персонажей, среди которых есть медведь и петух. Медведь набрасывается на молодух и прижимает их, а петух «вскакивает» сверху, чтобы их «оплодотворить» [14. С. 320]. Обряды этого дня призваны были обеспечить последующие роды у женщин-матерей, участвующих в пире у повитухи. В маскарадах *Бабина дня* петух символизирует мужскую потенцию. Действия его

являются буквальными — он вскакивает на молодых женщин. Образ старухи-повитухи в этом обряде напоминает женщина-наставниц в женских инициациях, которые были ответственны за женскую плодовитость и сексуальные умения. Связь петуха и бабки (акушерки) заметна еще и в тех вариантах праздника *Петловден*, в которых женщины с маленькими мальчиками посещают повитуху и организуют у нее свою праздничную трапезу.

Связь с оплодотворяющей символикой петуха в семейных обрядах имеет и множество «петушиных» названий диких и некоторых культурных растений, уподобляемых частям тела птицы. Среди культурных растений засвидетельствованы подобные названия только у острого перца, также являющегося символом мужской потенции: *петелка* 'маленький острый перец' (с. Раданово, р-н Велико Тырнова; с. Копривец, р-н г. Бяла); *петелски*, *петелче* 'вид перца, узкого, длиной в один палец' (с. Гостилица, Дряново), 'маленький острый перец' (с. Страхилово, обл. Свиштова); *петлешки* 'острые перцы' (р-н Трояна). «Петушиные» названия используются также для обозначения кукурузы (*петлешка* 'вареная кукуруза' — с. Гырмен, р-н Гоце Делчева), крупной фасоли (*петлеви мъде* — с. Гылыбово, р-н Пловдива). Последнее наименование имеет прямую связь с продуцирующей семантикой петуха.

Литература

1. Български етимологичен речник. София, 1964—1996. Т. 1—5.
2. Фолклорен еротикон. София, 1993—1999. Т. 1—7.
3. Мильов С. Скрищен фолклор. С., 1992.
4. Българска народна медицина. Енциклопедия. София, 1999.
5. Михайлова Г. Облекло // Ловешки край. С., 1999. С. 181—238.
6. Геров Н. Речник на български език. Фототипно издание. София, 1975—1978. Т. 1—5.
7. Милчева М. Обичаи и обреди, свързани с временността, раждането и отглеждането на детето // Странджа. С., 1996.
8. Николова М. «Обичаят Петловден» // Известия за Народния Музей г. Варна. Варна, 1973. Кн. IX (XXIV). С. 153—181.
9. Генчев Ст. Общи елементи в обичайната система на българи и руси. Българският Петловден и руската Троесияллятница // Българска етнография. 1979. Кн. 2. С. 21—36.
10. Зайковска Т. Невеста-птица. 1. Перелет в иной мир // Кодови словенских культур. Бергград, 1998. Кн. 3. С. 42—58.
11. Зайковский В. Невеста-птица. 2. Сомнито-коитус // Кодови словенских культур. Бергград, 1998. Кн. 3. С. 59—79.
12. Иванова Р. Българската фолклорна сватба. София, 1984.
13. Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.
14. Гребенарова Сл. Календарни обичаи и обреди // Странджа. Материална и духовна култура. София, 1996. С. 305—350.

С. ГРЕБЕНАРОВА

ОГОНЬ В БОЛГАРСКИХ ОБРЯДАХ БРАЧНОЙ НОЧИ

Этнографические материалы конца XIX — первой половины XX в., собранные по всей территории расселения болгар, содержат множество свидетельств о зажигании огней во время первой брачной ночи (см. карту 1).

Возжигание огня совершается обычно после установления девственности невесты (реже огонь горит во время брачного акта и только в единичных случаях — в течение целого дня). В некоторых местах огонь зажигает свекровь (р-н Ловеч), в других — посаженный отец (*лобацим*) или мать (*помайчима* — обл. Русе, Силистры, Чирпаны), в третьих — лица, которые первыми удостоверяются в девственности новобрачной и на которых возложена миссия оповещения об этом остальных.

В болгарской традиции известны два основных способа зажигания огня в брач-

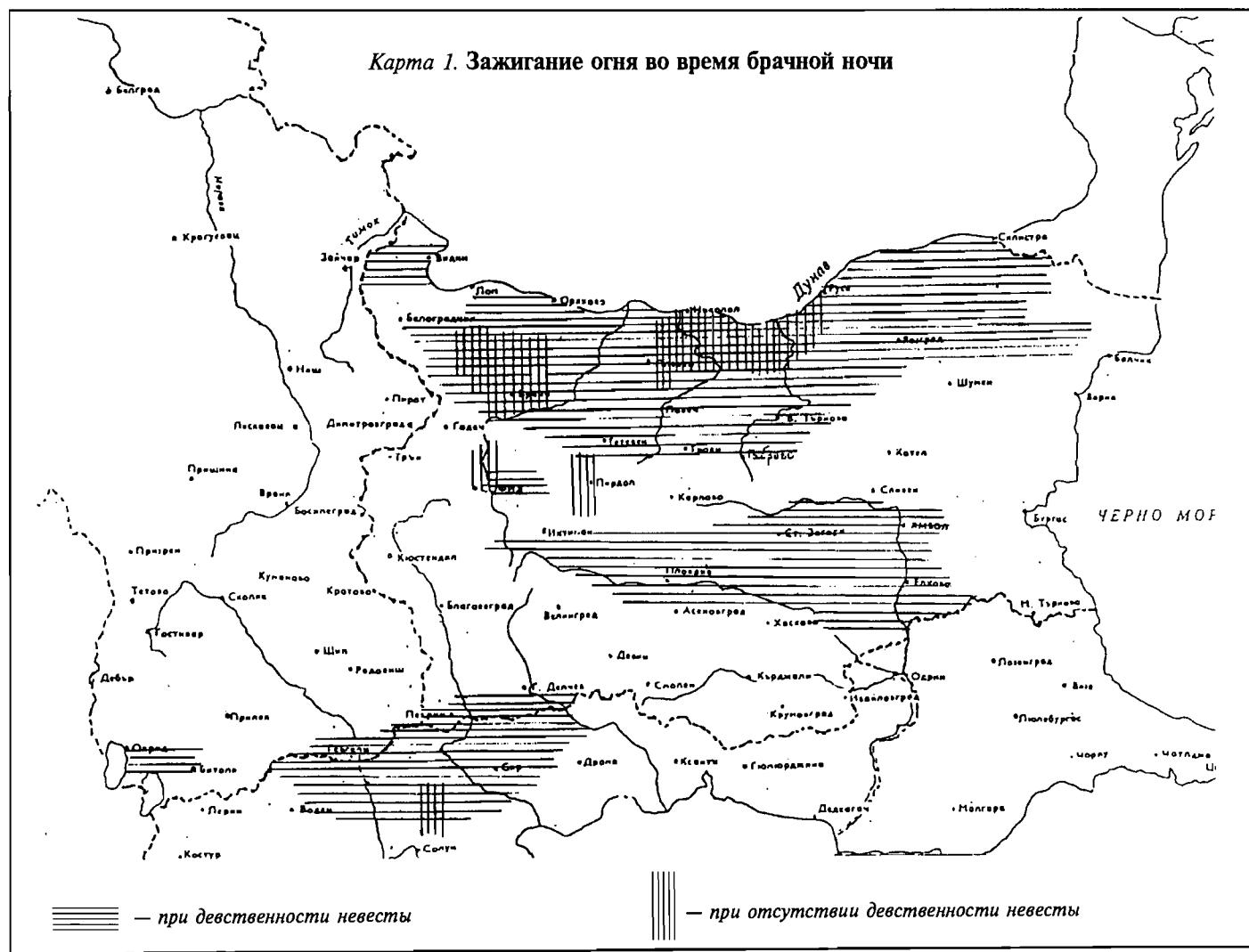
ную ночь: костры и факелы. Для костров готовят кучи из соломы или стеблей, корней и пустых початков кукурузы, деревьев — в огне сжигается все, что попадет в поле зрения опьянивших радостью участников свадьбы. Факелы бывают двух разновидностей: одна представляет собой большую конусообразную корзину (*кошарице*), набитую соломой и надетую на раздвоенную ветку дерева; другая — прут, на конце которого прикрепляется тряпье и початки кукурузы, облитые горючим материалом. В первом случае зажигают только один костер, а во втором — несколько или много факелов, их высоко поднимают и вертят ими в воздухе.

Согласно народным представлениям, огни зажигают для того, чтобы не присутствовавшие на свадьбе селяне узнали, что невеста оказалась «честной», девственной (*честна, добра*) (Архив Этнографического института и музея БАН, София). С этой же целью иногда зажигают костры и во дворе дома невесты, куда приходят участ-

ники свадьбы, чтобы сообщить радостную весть. В некоторых областях *сватбари*, направляясь к дому родителей новобрачной, зажигают факелы, стараясь быть заметными издалека, а если отец и мать невесты не появятся сразу, то разводят костер, в котором сжигают все, что найдут во дворе. Изредка костры разжигают и во дворе посаженного отца (*кум*), чтобы и ему сообщить о положительном исходе брачной ночи (Добруджа). Считалось, что костер во дворе дома невесты должен быть больше, чем у жениха (отдельные сведения), потому что родители невесты не присутствуют на обряде брачной ночи и находятся далеко от места событий.

При установлении девственности невесты, кроме огня, используются и другие действия и предметы: горячая, подслащенная и подкрашенная плодовая водка (*блага ракия*), выстрел, музыка, букет с красной нитью, огонь и др. Отсутствие соответствующего знака означает, что невеста оказалась недевственной.

Карта 1. Зажигание огня во время брачной ночи



У костра совершаются следующие ритуальные действия: перепрыгивание через огонь; переодевание и пачканье сажей и пеплом участников; подссыпывание факелов под полы юбок женщин; бросание куриц в огонь; сжигание платка и шапки; исполнение песен и танцев и т.п. Эти действия имеют две важные особенности: они направлены главным образом на свекра и свекровь (или вообще на женщин); их участники отличаются свободой поведения и снятием табу на высказывания и песни эротического содержания.

Огонь играет существенную роль в свадебном «спектакле» и наделяется «фаллической» символикой: женщинам подсыпают факелы под полы одежды; у костра кладут решето с брачной рубашкой невесты, вокруг которого танцуют хоры. Через костер перепрыгивают все участники свадьбы, но особенно заботятся о том, чтобы через него перепрыгнули свекор и свекровь или все присутствующие женщины (с. Слатина, обл. Ловеч). В некоторых областях Болгарии родителей жениха силой тащат к костру, заставляя перепрыгнуть (с. Алтимир, р-н Белой Слатины; с. Выбел, р-н Никополя). В других местах свекор и свекровь должны перескочить первыми, а за ними — остальные (с. Сла-

вяново, р-н Никопол; с. Самоводене, обл. Велико Тырново).

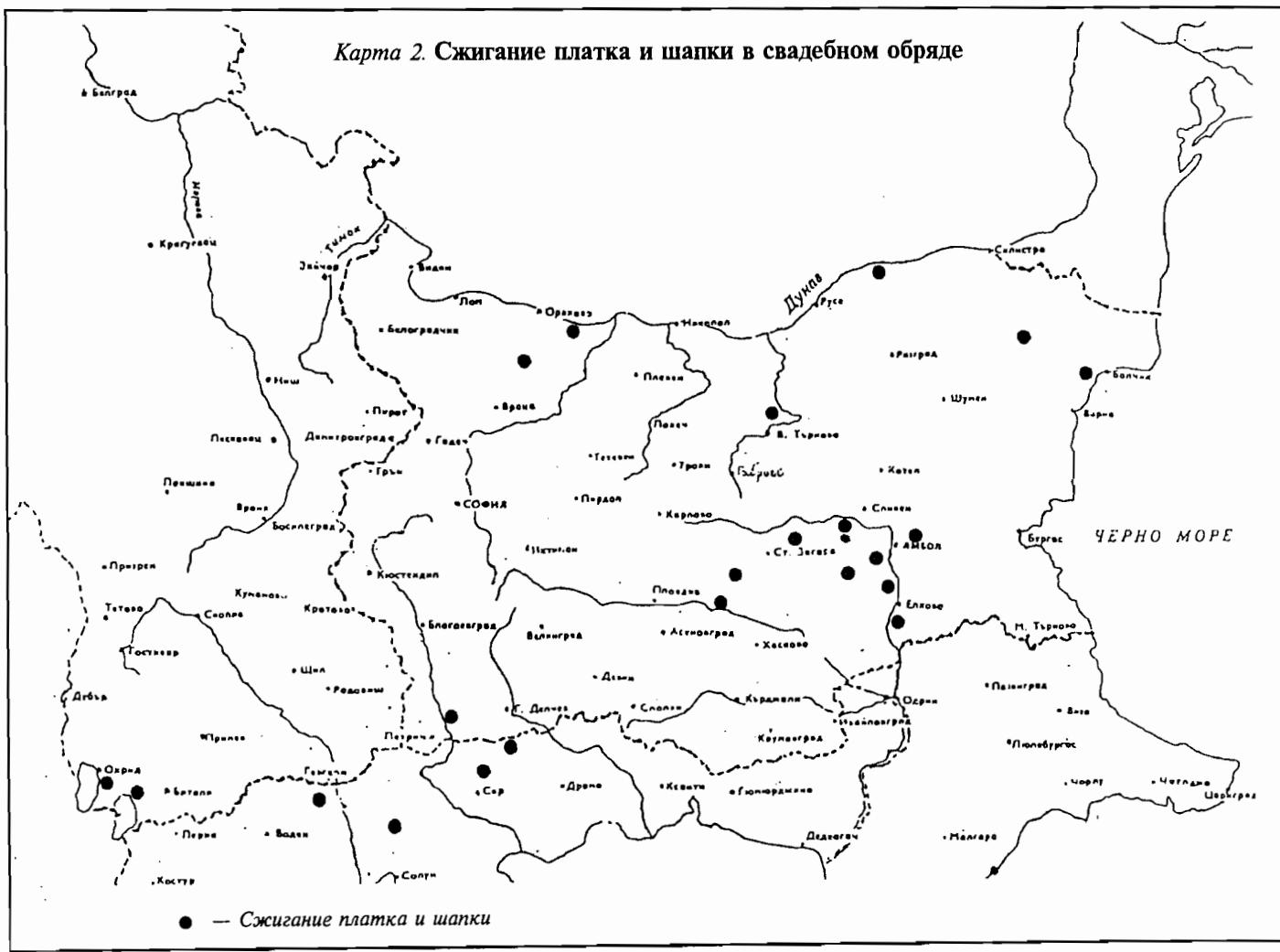
Первостепенной фигурой у огня становится свекровь в качестве «заместительницы невесты»: участники свадьбы толкают ее и тянут к костру,сыпают пеплом и мажут сажей, зажигают огонь под ее юбкой, заставляют перепрыгивать через костер. Все действия со свекровью сопровождаются бесчисленными прибаутками эротического содержания. Свекровь-невеста не остается пассивной стороной в этом представлении. Иногда именно она зажигает большой факел (часто исследователи видят в нем фаллический символ), бросает его вверх, кричит и «иххает» (громко произносит «иху-у» — возглас, имеющий магическое значение в семейной обрядности болгар. — Прим. перев.), возглавляет хоры вокруг костра. Сам танец тоже не обыкновенный: в нем танцуют рядом женщины и мужчины, что придает ему матримониальный смысл. В некоторых местах, пока продолжается танец, мужчины невесту подталкивают к огню, а в отношении свекрови совершают недвусмысличные движения, изображающие половой акт (с. Медово, обл. Добрича). Подобный характер имеет и танец «сажание перца», имитирующий половой акт, исполня-

емый в отдельных районах участниками свадьбы. Свекровь с радостью танцует у костра, торжествуя по поводу успешного исхода брачной ночи и держа в руках или в решете на голове рубашку с «честью» невесты (знаками крови. — Прим. перев.), которая в данный момент становится атрибутом и настоящей невесты, и самой свекрови.

Основные персонажи, которых изображают ряженые, — невеста и роженица, ребенок, медведь и его поводырь. Они позволяют себе различные шутки и вольности (забираются на крышу, разводя там небольшой огонь; бросают горящие угли в курятники, в свинарник; подначивают друг друга), но их действия направлены, главным образом, на свекра и свекровь: им посыпают пеплом головы, мажут сажей лица, а в некоторых селах Врачанско-го и Плевенского края свекровь поднимают к дымоходу очага, чтобы она вся испачкалась в саже.

Другим типичным ритуалом, совершающимся у костра, являются действия с курицей: ее запекают и преподносят во время свадебной трапезы при угощении сладкой водкой, чему может предшествовать танец с птицей у костра, отрывание голов курам и их бросание в огонь, мазание стен дома

Карта 2. Сжигание платка и шапки в свадебном обряде



кровью убитой птицы (с. Дряновец, обл. Разграда).

Исследователи указывают на сексуальную символику курицы в качестве обрядового блюда на свадебной трапезе. Они отмечают, что курица соотносится с половым актом, что она является символом женских гениталий и самой невесты [1. С. 153; 2. С. 63—64; 3]. Такую трактовку подтверждают и записи обряда из с. Ресилово (р-н Дупница): после сообщения о девственности невесты один из участников свадьбы выносит к костру решето с рубашкой невесты и черную курицу, вокруг которых присутствующие танцуют хором. Один из родственников жениха отрывает курице голову и бросает ее в огонь, а женщины запекают птицу. Во время трапезы, на которой пьют сладкую водку, тот же мужчина, что обезглавил курицу, подносит ее каждому гостю, кудахтая при этом (Архив им. Цветаны Романской — дипломные работы студентов кафедры славянского языкоznания и фольклора Софийского университета св. Кл. Охридского; № 183. С. 148).

Курица и петух в свадьбе часто олицетворяют невесту и жениха. Например, в обл. Петрича, если молодая оказывалась девственной, мужчины хватали курицу и петуха, связывали их за шеи и тащили за собой в дом родителей новобрачной, чтобы сообщить им «благую» весть.

Кроме куриц в огне сжигали платок свекрови и шапку свекра. Данные действия зафиксированы в Южной Македонии (обл. Охрида, Битолы, Демирхисара, Салоник, Сяра, Петрича), на Верхнефракийской равнине (р-н Первомая, Старой Загоры, Новой Загоры, Сливена, Ямбола, Елхово), в Добрудже (Добрич, Силистра), а различные варианты известны и в других областях Болгарии (см. карту 2). Действие совершается после получения вести об успешной дефлорации невесты. В некоторых областях платок нужно было бросить в огонь после того, как танцующие хотя бы один раз обойдут костер, в других горящий платок или шапку поднимали на длинном пруте вверх и с этим факелом во главе танцевали хором (р-н Новой Загоры). В некоторых районах последовательно в доме жениха и невесты сжигали платок свекрови и матери новобрачной, шапку свекра и отца молодой.

Обрядовое сжигание платка и шапки сопровождалось радостными восклицаниями, возбужденными криками мужчин, репликами и вольностями, направленными на свекра и свекровь, которые в повседневной жизни считались непозволительными. Вот как происходил этот обряд в первой половине XX в. в г. Чирпан: «Если невеста честная, то во дворе стреляли из пистолета и по настанию посаженой матери кто-нибудь срывал платок с головы свекрови и поджигал его, танцуя с ним в руках, пока он не сгорит. Посаженая мать отправляла гонцов к родителям невесты. Там они стучали, танцевали, кричали:

“Тещин платок”, “Шапку тестя”, “О-хоро, мы сожгли их”. В этот момент одна из участниц хватала платок матери молодой, поджигала его и танцевала с ним хором» [4. С. 85].

Семантика платка как женского атрибута дает нам основание полагать, что при его срывании символически воссоздается брачный акт. Снятие платка с головы свекрови как бы понижает ее социальный статус и возвращает ей девственность; тем самым она принимает на себя роль невесты. Когда пламя охватит платок, свекровь вновь становится женщиной, и ей повязывают новый головной убор. Иногда вместе платка сжигают фартук или рубашку свекрови или разрывают их (с. Алтимир, р-н Белой Слатины; с. Селановци, обл. Оряхово). Фартук, покрывающий утробу женщины и ассоциирующийся с самой утробой, является частью одежды, которая наделяется fertильной символикой и служит знаком детородного периода в жизни женщины [5. С. 66]. Таким образом, «семантика женского начала может быть представлена несколькими взаимозаменяющимися реалиями: платок, фартук, полотенце» [6. С. 188]. Сжигание платка, фартука или рубашки свекрови — это действия, обозначающие оплодотворение свекрови-невесты. Вот почему в некоторых областях данное действие становится знаком, сообщающим о девственности новобрачной. Сжигание платка матери невесты семантически равнозначно сжиганию платка свекрови, поскольку в рассматриваемой обрядовой ситуации они имеют одинаковые обрядовые роли.

Шапка в народных представлениях осмысляется как мужское начало, поэтому в обл. Ловеча, если невеста окажется недевственной, свекровь переворачивала мужчинам колпаки задом наперед. Данные действия недвусмысленно подчеркивают, что неудача брачного акта трактуется как поражение мужской стороны, тогда как благополучный исход брачной ночи рассматривается как победа рода жениха. Поэтому иногда свекор возглавляет танец вокруг костра, высоко поднимая над собой на длинном шесте горящий платок и шапку (с. Караджалово, обл. Первомая). О связи этих обрядовых действий с только что совершившимся событием на брачном ложе свидетельствует тот факт, что пока горят платок и шапка, на головы свекра и свекрови кладут вспоротые шапки, украшенные утиными перьями, красными перцами и гирляндами лука. В редких случаях голову девери как дублеря жениха и представителя мужского рода обматывали ватой, которую затем поджигали (с. Врабча, р-н Сандански).

В случае, если невеста оказывалась «нечестной», все рассмотренные обрядовые действия отпадали. Отсутствие девственности (залога плодородия) делало контус несостоятельным, поэтому и его публичное воссоздание становилось излишним.

Зажигание огней при недевственной невесте встречается редко на территории расселения болгар (см. карту 1). Большая часть ритуальных действий, исполняемых в такой ситуации, осмыслялась как позорящая и совершалась в превентивных целях [7. С. 65] для сохранения народной морали. Огонь в качестве наказания за прелюбодеяние использовали и древние евреи, и древние славяне [8. С. 160]. Согласно болгарскому обычному праву, в период османского владычества блуд наезжался очень сурово, в редких случаях — огнем [9. С. 252]. Трудно судить, является ли принуждение «нечестной» невесты перепрыгивать через костер следом такого наказания. Народное сознание связывает данные действия с идеей очищения невесты и всего дома от случившегося несчастья («чтобы зло ушло в огонь»). Однако характер обрядовых действий, исполняемых «нечестной» невестой у огня, дает возможность и для иного их толкования.

Когда отсутствуют доказательства девственности невесты, через костер перепрыгивают не свекровь или женщины-участницы свадьбы, как в нормальной ситуации, а сама невеста. Иногда ее заставляют перепрыгивать огонь в одной рубашке, т.е. в том виде, в каком она ложится в брачную постель. В других случаях ее сажают на телегу, под которой разводят огонь, чтобы «одымить» нечестную молодуху. Иногда в огне сжигали постель, на которой спали новобрачные, или брачную рубашку невесты. Связь рубашки невесты и постели с брачным актом очевидна, причем эти предметы также являются знаками-символами невесты.

Литература

1. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
2. Зайковский В. Невеста-птица. 2. Communitio-coitus // Кодови словенских култура. Београд, 1998. Кн. 3. С. 59—78.
3. Бернштам Т. А. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. Кн. 1. С. 22—34.
4. Събчев Н. История и этнография на гр. Чирпан. Чирпан, 1938.
5. Михайлова Г. Обредната функция на престилжата в българското народно облекло // Въпроси на етнографията и фолклористиката. София, 1980.
6. Иванова Р. Българската фолклорна сватба. София, 1984.
7. Христов П. Обредното обозначение на нерегламентираното зачеване в западнобългарската сватба // Българска етнология. София, 1996. Кн. 4. С. 62—72.
8. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
9. Андреев М. Българското обичайно право. София, 1979.

Перевод с болгарского Е. С. Узенёвой

Н.А. КОЗЕНКО

О ХОРОВОДНОЙ ТРАДИЦИИ МОГИЛЕВСКОГО ПОДНЕПРОВЬЯ

В богатейшей традиционной культуре белорусов хореография является самым неизученным пластом. Существующие в настоящее время публикации по вопросам аутентичного белорусского танцевально-фольклора¹ можно охарактеризовать лишь как первые шаги на пути системного постижения этого феномена. Для работ фундаментального характера, думается, время пока не настало — даже материал еще не собран с необходимой степенью тщательности и систематичности. Тем не менее, работа эта ведется постоянно и целенаправленно. В частности, автором этой статьи накоплен богатый эмпирический материал (около 1,5 тысяч единиц видеозаписей и более 20 тысяч единиц аудиозаписей), отражающий различные аспекты современного бытования традиций народной хореографии Белоруссии.

Одним из наиболее самобытных с точки зрения народной хореографии регионов является Могилевщина. Характерные особенности традиционной культуры этой территории уже были отмечены исследователями. Так, рассматривая соотношения песенно-обрядово-игровых комплексов в календарно-песенной системе разных регионов Белоруссии, известный белорусский этномузыколог З.Я. Можейко определила как характерную особенность культуры Могилевщины развитость здесь хороводной традиции, выделяя хоровод в качестве централизующего компонента всей песенной системы Поднепровья². Наши исследования, проведенные на этой территории в 1993—1996 гг. по плотной территориальной сетке³, позволили составить углубленное представление о таком ярком феномене белорусской традиционной культуры, как хоровод.

В традиции Могилевщины хоровод выступает как сложное полизлементное явление, органично включенное в календарную систему. Здесь выделяются две большие группы хороводов весенне-летней и зимней приуроченности. Ареал весенне-летних хороводов весьма широк и охватывает южную, восточную и юго-западную части Могилевщины, а также бассейны рек Березины и Сожа (территория Гомельского Полесья). Северная Могилевщина и прилегающая к ней территория Витебского Поднепровья — ареал хороводов зимней приуроченности.

Время исполнения весенних хороводов — это, по народному определению, время «ад Вялікадня да Ушэсця» (от Пасхи до Вознесения) или «ад Радуніцы да Духа (Сёмухі)» (от поминального дня на пасхальной неделе до Троицы); хороводы летнего периода связаны в первую очередь с днем Купалы; зимние хороводы исполняются чаще всего в «святыя калядныя вечары» и приурочиваются к Святкам⁴.

Функциональная типология хорово-

дов схожа с типологией песенной и инструментальной. Хороводы также подразделяются на три группы: обрядовые; приуроченные к обрядам или определенному времени и обстоятельствам; исполняемые в любое время. Наиболее яркая группа обрядовых — это хороводы весенние. Для них в подавляющем большинстве характерна одночастная форма и такие пространственные рисунки, как круг, шеренга, змейка.

Пример 1

Што з-пад лесіку, лесу ўёмнага

Зап. в 1994 г. в д. Телуша Бобруйского р-на от фольклорного коллектива

$\text{♩} = 50$

1. што з-па-д(ы) ле - сі - ку, ле - су цб - м(ы)-на - га.
об. ді. об. лю - ді. ле - су цб - м(ы)-на - га.

2. Ле - су цб - м(ы)-на - га, сад за - ле - на - га.
об. ді. об. лю - ді. сад за - ле - на - га.

Пример 2

Ходзіць Ваня на вуліцы

Зап. в 1994 г. в д. Телуша Бобруйского р-на от фольклорного коллектива

$\text{♩} = 69$

1. Хо - дзіц(ы) Ва - на па - ву - лі - цы, хо - лаз-д(ы) Ва - на па - ву - лі - цы,
эн па - га - [а] - хм - ма - я, эн ти - га - [а] - хм - ма - я.

2. У Ка - цю - шы - на - ва - ко - шач - ка, у Ка - цю - шы - на - ва - ко - шач - ка
эн па - га - [а] - ды - ма - я, эн па - га - [а] - ды - ма - я.

Пример 3**Карагод вялікі, вуліца малая**

Зап. в 1994 г. в д. Панкратовичи Бобруйского р-на от фольклорного коллектива

$\text{J}=66$

1. Ка - ра - го - ды - я - кі, ву - лі - ца ма - ла - я,
оі, лю - лі, оі, лю - лі, ву - лі - ца ма - ла - я.

2. Не - дзе ў ка - ра - го - дзе да й рас - ка - лы - хац - ца,
оі, лю - лі, оі, лю - лі, да й рас - ка - лы - хац - ца.

Пример 4**Што й на нашым, на нашым, на широкім возеры**

Зап. в 1994 г. в д. Ламбово Бобруйского р-на от фольклорного коллектива

$\text{J}=144$

1. Што й на на - шым, на на - шым, на шы - ро - кім во - зе - ры 4/8
шы - ры гу - си чи - ра - да. у!

2. Шэ - ры гу - си чи - ра 4/8
үпс - ра - лэ, үпс - ра - лэ, бе - ла - ти ля - бе - да - чы. у!

3. Бе - ла - ти ля - бе - да - чы 4/8
скуль үзү - си скуль үзү - си шы - ры се - ля - зен - чы - чы. у!

Классические круговые хороводы занимают на Могилевщине ведущее место и встречаются чаще остальных форм. Как свидетельствуют наши самые старые информанты (например, 115-летняя Ховра Васильевна Серикова из Чечерского р-на

Гомельской области, граничащего с Краснopolльским районом Могилевщины), это исключительно женская традиция, мужчины в этих хороводах никогда участия не принимали. Характер исполнения классических круговых весенних хороводов

спокойный, неспешный; движения плавные, «напевные»; участницы соединяют руки внизу и движутся простым, ритмически ровным шагом. Во время вождения хоровода в него могли влияться все новые и новые участницы. Когда их набиралось много, круг делился на 2–3 самостоятельных хоровода — один рядом с другим или круг в круге. По замечанию 70-летнего информанта, «у старину вясной карагоды вадзілі только па сонцу; гэта ўжо цяпер, калі не танцуеш, забываецца і вядзеш, як уздумаецца». Действительно, в современной практике одинаково распространено движение и по солнцу, и против него. Смена направления может быть как произвольной, так и связанной со структурой поэтического текста и напева хоровода — в этом случае смена направления происходит на границах строф.

При единстве пространственного рисунка и характера исполнения круговые весенние хороводы чрезвычайно разнообразны по своему поэтическому содержанию и мелодиям. Особенной яркостью отличаются хороводы Бобруйского р-на⁵ (примеры 1, 2, 3).

Ведущее значение классических круговых обрядовых весенних хороводов в хореографической традиции юга и юго-запада Могилевщины привело к тому, что их стилистика наложила свой отпечаток и на местные игровые весенние хороводы. В качестве примера можно привести хоровод «Што й на нашым, на нашым, на широкім возеры» из д. Ламбово (пример 4). Это своеобразная двухчастная композиция, в которой принимает участие неограниченное количество девушек; в начале второй части к ним присоединяется «маладзенькі Ванечка», которого выбирают перед тем, как образуется круг. В первой части девушки становятся в круг и соединяют внизу руки. Повернувшись влево, они простыми шагами движутся сначала «по солнцу», потом в противоположном направлении. Одновременно с движением поют. Продолжительность движения в одну сторону соответствует одной строфе. На словах «Што й на нашай, на нашай // На широкай вуліцы // Хадзілі, гулялі красных дзевак карагод» за кругом появляется парень. Переход от первой части ко второй происходит без фиксированной паузы, в одном темпе, без дополнительных объявлений. Парень простым шагом движется в противоположную движению хоровода сторону и высматривает девушку. «Нырнув» под поднятые сомкнутые руки хороводниц в середину круга и отведя руки назад (словно сложенные крылья), он движется то в одном направлении с девушками, то в противополож-

Пример 5**А мы проса сеялі, сеялі**

Зап. в 1994 г. в д. Ламбово Бобруйского р-на от фольклорного коллектива

♩ = 90

1 группа

1. - А мы про-са се - я - лі, се - я - лі.
хол-діц(и) мла-да, се - я - лі, се - я - лі.

2. - А мы про-са мы - та - пчам, мы - та - пчам,
зя - лё - на - я ру - та - чка жоў - ты цвет.

3. - А чык жа вам мы - та - птаць, мы - та - птаць,
холдіць мла-да, мы - та - птаць, мы - та - птаць.

Пример 6**Як пушчу стралу па усяму сялу**

Зап. в 1994 г. в д. Панкратовичи Бобруйского р-на от фольклорного коллектива

♩ = 47

1. Як пуш - чу стра - лу па ўск - му ся - лу,
ой, хі, ой, хо - хі, па ўсн - му ск - лу.

2. Ты ля - ѿ, стра - ла, у ка - нец ск - ла,
ой, лі, ой, хо - хі, у ка - нец ск - ла.

определения: в старшой — «вясені кара-год», «карагод-гульня», «спяваюць, ход-зячы»; в средней — «народная гульня», «карагод, і песня-гульня»; в молодежной — «карагод-гульня», «танец-гульня», «песня з гульнёю»; в подростковой и детской — «гульня», «песня», «танец».

В исполнении принимали участие и мужчины, и женщины. Преимущественный пространственный рисунок хоровода — шеренга («стенка на стенку»), встречается и круг. Так, в д. Тажиловичи Бобруйского р-на «Просо» «хадзлі аднім кальцом перад Вялікаднём». В целом, в отличие от строгих круговых весенних хороводов, игровой хоровод «Просо» оказался более восприимчивым к различным модификациям. Это сказывается и в его приуроченности, и в композиционном решении. Например, в д. Осово Бобруйского р-на зафиксирован вариант, исполняемый «абы-калі» (в любое время. — Н.К.) с оригинальным построением шеренг: они в отношении друг друга размещены так, что образуют не параллельные линии, а прямой угол (рис. 1). Ритмично ровную очередность движений «влево-вправо» (рис. 2, 3) — стабильный фактор в хороводах типа «Просо» — изредка нарушают импровизации: например, пение одной или нескольких строф, стоя на месте. Исполняемый на типовой налев с типовым текстом, этот вариант отличается такой характерной особенностью, как разомкнутость и свободная постановка рук: танцоры активно используют их в образно-пластическом отражении эмоционального содержания хоровода (рис. 4, 5, 6).

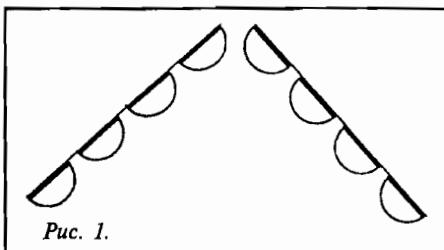


Рис. 1.

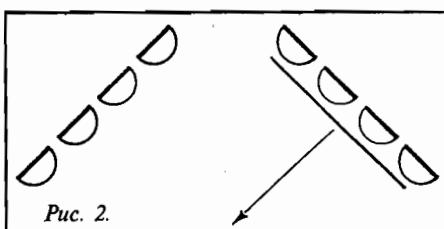


Рис. 2.

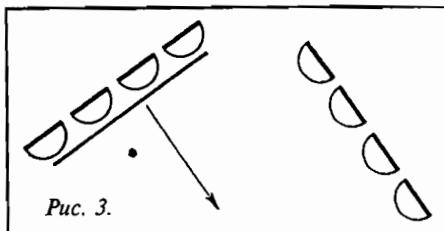


Рис. 3.

ном и продолжает «смотрини». Выбрав девушки, «Ванечка» раскрывает свои руки-крылья, стремительно движется по кругу и «разгоняет» хороводниц. Круг разрывается. Остановившись возле девушки, «Ванечка» обходит ее и ведет полукруга впереди себя, а затем выводит из хоровода. Девушки стоят полукругом, продолжая петь.

Следующий по степени распространности на Могилевском Поднепровье игровой хронологически приуроченный хоровод — «Просо» (пример 5). В разных местах области этот хоровод водили в разное время: на юге и юго-западе «вясной, як настане цяплю», на севере — «у маразы зімой». В разных возрастных группах исполнителей ему даются разные жанровые

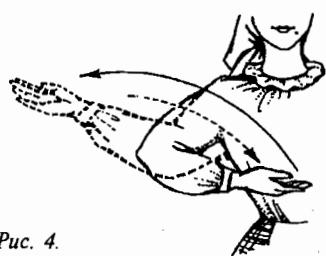


Рис. 4.



Рис. 5.

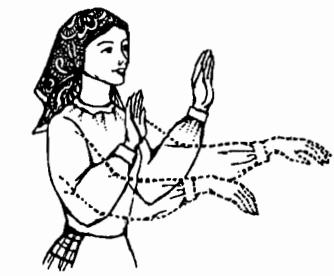


Рис. 6.

По самому смыслу игры, ее сезонной приуроченности, пространственному рисунку и исполнительскому стилю единую типологическую группу с «Просом» образуют несколько хороводов, имеющих иные мелодии, оригинальные тексты или увеличенные пластические формы (например, «Баяры, а мы к вам прышлі», «Выбіваная дарожка»). В хороводах этой группы ярко выступают игровой и плясовой моменты, и сами они являются как бы связующим звеном между хороводами классическими и собственно пляской.

Другой широко распространенный на Белорусском Поднепровье шеренговый хоровод — «Стрела». Эпицентр этой традиции на территории Белоруссии расположен в Восточной Гомельщине, где хоровод является составной частью весеннего ритуала, включающего шествие по деревне к полю, вождение круговых хороводов на его краю, закапывание «стрелы» в землю и катание по земле в жите (Ветковский р-н). На территории же собственно Могилевщины такой развернутый ритуал нам не встретился. Можно предположить, что Могилевщина — это маргинальная территория ареала «Стрелы». Один из немногочисленных образцов хоровода, записанный нами в Бобруйском

Пример 7**Лука**

Зап. в 1994 г. в д. Усакино Кличевского р-на от Татьяны Шегойко

$\text{♩} = 147$

1. Лу - ка.

Лу - ка - ку - ки - дас, дас - ра - ин - ка - ка па ... [се]

2. (а) Па - се.

Дра - ра - ин (и) ка - ка па - се, дас - ма - чка ма - ду на ... [се]

3

Пример 8**Па вуліцы, вуліцы, па вуліцы новенькой**

Зап. в 1995 г. в д. Беседовичи Хотимского р-на от Матрёны Чубусовой, 1915 г.р.

$\text{♩} = 172$

1. Па ву - лі - цы, ву - лі - цы, па ву - лі - цы но - вень - кей,

а - i, ва - e, ля - лі, па ву - лі - цы но - вень - кей.

2. Па ву - лі - цы но - вень - кей шол Вань - ка ма - ло - дзен - кей,

аи, ва - e, ля - лі, шол Вань - ка ма - ло - дзен - кей.

3. За - ві - дзе - ла дзе - ві - ца з ві - со - ка - га це - рі - ма,

з - i, ва - l, ля - lі, з ві - со - ка - га це - рі - ма.

районе, исполняется в пасхальное время в форме шествия по селу, куда постепенно, включались и другие участницы, образуя новые шеренги (*пример 6*).

Меньшее распространение на Могилевщине имеют хороводы, пространственный рисунок которых напоминает сдвоенную восьмерку (по народной терминологии —

Пример 9**Зайнка шэранькі**

Зап. в 1995 г. в д. Осовец Белыничского р-на от фольклорного коллектива

Гурт $\text{♩} = 86$

Пример 10**Асвяці, месяц, позна вечарам**

Зап. в 1995 г. в д. Беседовичи Хотимского р-на от Матрёны Чубусовой, 1915 г.р.

гии «крывы карагод» или «крывы танец» или «весці карагод, як вуліца вядзе»). Как и круговые, хороводы-«восьмерки» собирают обычно большое число людей. Значительная роль отводится «завадатару» (ведущему хоровод), поскольку от его выдумки зависит «красата» хоровода. В Кличевском районе, например, один из таких «кривых» хороводов — «Луку» — водят так: «На Вялікдзень сабяруцца багата-багата дзвек толькі са свай дзярэйні, увабуюць у зямлю тро палкі і между імі заводзяць карагод. Дзейка, якая заводзіць, з двумя вядзёркамі з вадою і ідзе маленъкімі шажкамі, а за ёю ланцужок — дзёукі адна за адна. І яна еты карагод вядзе так, што тро кружкі ў цэнтры і бальшы круг замыкаець. Як ідуць, так пяюць»⁶ (пример 7).

Переходя к характеристике хороводов иной сезонной приуроченности, напомним, что они распространены в восточной и северной зонах Могилевского Поднепровья. Купальские хороводы, по народному определению, «вадзілі вакол вогніща кругамі і спявалі». Сами носители называют их «карагодамі з песняю», которые «спявалі гурбою». По хореографической стилистике эти хороводы типологически близки весенним: та же неторопливость, плавность, сокнутые и опущенные вниз руки, свободный, не зависящий от ритма мелодии шаг (пример 8).

Хороводы зимней приуроченности, как верно отметила З.Я. Можейко, «вовлекаются как органический компонент в театрализованно-игровые действия и карнавальные шествия»⁷. Именно поэтому зимние хороводы за редким исключением — это хороводы-игры, весьма подвижные, динамичные и эмоциональные. Разница в стилистике весенних и зимних хороводов хорошо прослеживается на тех образцах, которые имеют на Могилевщине повсеместное распространение. Таков, например, хоровод-игра «Зайнка», который в зависимости от сезонной приуроченности предстает то в своем весеннем лирическом (в южной зоне), то в зимнем динамическом (в северной зоне) облике (пример 9).

Кроме игровых зимние хороводы Могилевщины представлены круговыми хороводами-песнями. Они исполняются с периодичным разъединением рук и приспасом, что делает пластический язык этой группы хороводов в целом более разнообразным (пример 10).

Один из древнейших игровых хороводов «Яшчар» (который в зависимости от микролокальных традиций имеет на Могилевщине и иную приуроченность, например, масленичную) в своей восточно-белорусской версии отличается от версии западнобелорусской. Если в последней эта игра имеет ярко выраженную двухчастную композицию (в первой «яшчар» выбирает себе девушку, во второй девушке просят его отдать им их венки), то на Могилевщине вторая часть отсутствует.

При ясно выраженной на Могилевщине тенденции закрепления игровых хороводов преимущественно за зимним временем наблюдается переход их в молодежной среде в разряд исполняемых в любое время. Молодежь использует хороводные игры как одну из форм проведения свободного времени. Любой игровой хоровод («У карагодзе мы былі», «Па беражку», «Бралі мы канапелькі», «Ляцелі дзве пічкі», «Зайнька» и другие, включая «Просо») в молодежной среде может исполняться в любое время.

Подводя итог этим пока еще во многом предварительным наблюдениям над хороводной традицией Могилевского Поднепровья, подчеркнем два, на наш взгляд принципиальных, момента. Первый — это системный характер хороводной традиции. Второй — особое значение региона Могилевского Поднепровья для изучения белорусской хороводной традиции в целом, поскольку именно здесь происходит «встреча» двух хороводных потоков — хороводов зимней приуроченности и весенней. Первые достигают здесь своей южной границы распространения на территории Белоруссии, вторые — границы северной.

Примечания

¹ См.: Хворост И.М. Белорусские танцы (на бел. яз.). Мин., 1974; Танцы Восточного Полесья (на бел. яз.) / Зап. и сост. Н.А. Козенко. Мин., 1986; Чурко Ю.М. Белорусский хореографический фольклор. Мин., 1990; Алексютович Л.К. Белорусские народные польки (на бел. яз.). Мин., 1995.

² См.: Можейко З.Я. Календарно-песенная культура Беларуси: Опыт системно-типологического исследования. Мин., 1985.

³ Исследование проводилось в рамках долгосрочной программы Белорусского института проблем культуры «Современное состояние традиционной культуры белорусов: Исследование и практика». Руководитель — вед. науч. сотр. института, кандидат искусствоведения Т.Б. Варфоломеева.

⁴ Традиция зимних святочных хороводов Могилевщины отражена нами в фильме «В святых вечера на Коляды» (киностудия «Беларусьфильм», 1996).

⁵ На материале хороводных традиций Бобруйского р-на нами совместно с белорусским национальным телевидением подготовлен ряд передач в программе «Родовод», популяризирующей белорусскую традиционную культуру.

⁶ Традыцыйны фальклор Магілёўскага Падняпроўя / Укладанне Т.Б. Варфаламеевай. Мин., 1996. С. 23.

⁷ Можейко З. Роль игровых элементов в календарно-песенной системе славянских и балканских народов // Македонски фолклор. Год XVIII. Број 34. Скопје, 1992. С. 159.

Записи хороводов Н.КОЗЕНКО;
расшифровка напевов
Т. ВАРФОЛОМЕЕВОЙ;
рисунки Н. ПОЗНЯКОВОЙ

СВАДЕБНЫЙ «МАКСИМИЛИАН»

Вариант народной пьесы «Царь Максимилиан» был записан мною в 1996 г. в Костромском Заволжье. И текстовую часть пьесы, и звучавшую по ходу действия песню («Как во этой тёмной тёмнице») исполнила 86-летняя Авдотья Федоровна Сапогова (из деревни Большая Взвозенка бывш. Кинешемского уезда), неоднократно, по ее словам, игравшая «наговоры» (так по-местному называли пьесу) на деревенских свадьбах в 1920-е гг. Словесный текст пьесы сохранился в памяти исполнительницы далеко не полностью, о чем свидетельствуют не только ее собственные высказывания, но и ощущающиеся кое-где стиховые пробелы, драматургические «швы». Вместе с тем степень полноты варианта А.Ф. Сапоговой не намного ниже, чем в варианте, записанном экспедицией МГУ около 40 лет назад и опубликованном в 1988 г. в сборнике «Фольклорный театр».

Рассказывая о своем участии в постановках «Царя Максимилиана», Авдотья Федоровна сообщила следующие факты: исполнили «наговоры» во второй день свадьбы, когда молодые и гости сидели за столом, а на пир приходили ряженые; в пьесе было только 9 действующих лиц (Царь, Сын, Скороход, Слуга, Портной, Лекарь, Старик, Смерть, Богиня); пели в ней только один раз, когда «непокорного сына» — Адольфа — вместо казни навсегда сажали в тюрьму; по окончании представления исполнители «дарили» (деньгами, которые клади в специально приготовленную тарелку, стоявшую на столе). Упомянув, что, перед тем как отправляться на свадьбу, исполнители «наряжались», она вспомнила наиболее характерные детали их костюмов:

Царь — «одет в военное» (на нем: «фуражка, гимнастёрка, сапоги»; «и даже наган» — в кобуре на поясе). «Когда заходит — фуражку снимает, кланяется».

Адольф — «одет в простую рубашку с высоким воротником и брюки».

Скороход — «одет в мужское» («в будничное платье»).

Слуга — «одет в женское».

Старик — «одет в простую одёжину» («что худее, то и надевали»); «на голове шапка» (ушанка); «в руке — подог, с кистью» (т.е. с привязанными на конце старыми тряпками). «Для смеха» — Старика «лаптём подпоясывали» (лапоть — сзади, веревки от него — впереди). «С бородой был» (из мочалки или пакли).

Лекарь — «одет в мужское» («белая рубашка, чёрные брюки», подпоясан домотканым «поясом с кистями»); «в руках — лекарства».



Исполнительница «Царя Максимилиана» А.Ф. Сапогова. Фото О.В. Гордиенко

Портной — «в халат какой-то был одет»; «в руках — аршин, ножницы».

Смерть — «одета в бабью рубаху белую» (длинную); «на голове — саван»; «в руках — сабля деревянная».

Богиня — «как барыня была одета»; «увалъ на ней сделают»; «нарядная была» («как Царя жена считалась»).

В памяти Авдотьи Федоровны запечателось, что слова пьесы при разучивании грамотные люди «записывали на бумажке», а остальные — учили с голоса. Бесменным «постановщиком» пьесы в Большой Взвозенке (как и бесменным исполнителем «наговора на Царя», т.е. роли Царя) была старшая сестра Авдотьи Федоровны, которая «речистая была, знала и не запиналася». Именно с ее голоса заучивала пьесу и сама Авдотья Федоровна. В свадебный репертуар деревенской «труппы» входил не только «Царь Максимилиан», но и другие «наговоры» — «Настенька», «Афонька-малый» (которые также были записаны нами во время сеанса). Учитывая то, что многие народные пьесы были особенно распространены в рабочей среде, небезынтересным представляется сообщение Авдотьи Федоровны о том, что около Большой Взвозенки были расположены заводы, где «делали уголь, извёстку, возили котлы». Быть может, именно из заводской среды пьеса о Царе Максимилиане и перекочевала когда-то в окружающие деревни.

ЦАРЬ МАКСЕМЬЯН**Царь Максемьян**

Шах на кабах!
Дома ли чумах?
Держит ли водку?
Верит ли в долг?
Что здесь за шум, за гром?
Не питейный ли здесь дом?
Нельзя ли мне, молодчику,
Разгуляться в ём?
(*Вот тут ему подносят рюмочку.*)

Царь Максемьян

Уж вы, троны, мои троны,
Троны — царские короны!
Для кого же эфти троны
Были ране утвержжены?
Не для меня ли, царя Максемёна?
Уж я сяду на эфти троны,
Буду судить непокорного сына

Адольфу.

Слуга

Адольф! Иди к царю!
А д о ль ф (из-за двери)

Я и здесь стою.

Слуга

Адольф! Иди к царю на бал!

А д о ль ф

Какой там чёрт упал?

Слуга

Адольф! Иди к царю на суд!

А д о ль ф

Чичас я буду тут!

(Приходит Адольф.)

А д о ль ф

Вот иду — не запинаюсь,

Говорю — не запираюсь.

О, великий-повеликий,

Грозный царь Максим!

Почто ж ты меня призываешь?

На што ты меня вызываешь?

Што я — провинился?

Вострый меч мой лъ притупился?

Царь МаксемьянНет-нет, ни почто я тебя не призываю,
Ничего тебе делать не повелеваю.Веришь ли ты моим католическим
богам?**А д о ль ф**Нет-нет, не верую я твоим
католическим богам!**Я твои боги**Кидаю под свои под скорыя ноги,
По уши в грязь топчу,
Вашим богам кланяться не хочу!**Царь Максемьян (слуга)**

Увести непокорного моего сына

Адольфу!

(Слуга уводит Адольфа.)

Царь МаксемьянУж вы, слуги, мои слуги,
Слуги — верные казаки!

Приведите мне Скорохода!

(Приходит Скороход.)

Царь МаксемьянСкороход — фельдмарш!
Подходи ко мне скорей,
Говори со мной резвей!
Не будешь скоро подходить,
Со мной резво говорить, —
Усá твои оборву,
Волосá твои остригу,
В спину — 25 закачу,
Мало — то 100 перпадёт,
Твоя служба — ни за что!
Приведи ко мне непокорного сына

Адольфу!

(Скороход уходит и приводит Адольфа.)

А д о ль фВот иду — не запинаюсь,
Говорю — не запираюсь,
О, великий-повеликий,
Грозный царь Максим!
Почто ж ты меня призываешь?Чего ты меня сделать заставляешь?
Или я у тебя что провинился?
Вострый меч мой притупился?**Царь Максемьян**Нет-нет, ни почто я тебя не призываю,
Ничего сделать не повелеваю.

Я тебя спрашиваю:

Веришь ли ты моим католическим

богам?

А д о ль фНет-нет, не верю я твоим
католическим богам!**Я твои боги**Кидаю под свои под скорыя ноги,
По уши в грязь топчу,
Вашим богам кланяться не хочу!**Царь Максемьян**Уж вы, слуги, мои слуги,
Слуги — верные казаки!
Посадите моего сына в тюрьму,
В тёмную тёмницу!

(Вот тут песня поётся.)

Песня:Как во этой тёмной тёмнице,
Как во этой заключёнице,Что посанен добной младец,
Добной младец, он царской сын.
Он по тёмнице похаживает:
— Ты, судьба моя, судьбинушка,
На роду судьба написана
Или жёребьём досталася?**Царь Максемьян**
Уж вы, слуги, мои слуги,
Слуги — верные казаки!
Приведите мне Старика-шутовника!(Приходит Старики-шутовник.)
Старик-шутовник
Вот я, Старики-шутовник,

прибалутошник.

Могу песенку спеть, сказочку сказать,
Вашу скуку разгулять.Нé в котором месте,
В Кинешёмском уезде
Шёл град — по гусинному яйцу.Мелкой лес — в повалку клал,
Хвышкой лес — напополам ломал.У соборной церкви порог россыпало,
Семь попов, семь дьячков убило.Меня, младца, и тут не подцепило.
Скрывался я, младец,
При полу-полу,

В избе на полу.

Случилась война,
Война не маленькая:

Дрались сноха с золовкой.

В ручках пядечка держали,
Небольшие стрелы — веретёна.Меня тут, младца, ранили:
Хлебом-короваем бок проломили.Шёл я, младец,
Не путём, не дорогой,

Моя ж... — стороной.

Я нашёл кучу земли.

Я коп — выскочил поп.

Я ёщё покопался —

Мне дьякон попался.

Я дьякона в толчкай —

Выскакали старые и новые дьячки.
[Я копал, копал,

Тулуп изорвал]*.

Царь МаксемьянУж вы, слуги, мои слуги,
Слуги — верные казаки!

Приведите мне Портного!

(Приходит Портной.)

*В правильности заключенных в скобки слов исполнительница не была уверена.

Как во этой тёмной тёмнице
Нотация О.В. Гордиенко

J=138

Как во э - той тём-ной
Что по - са - жен доб - рой
Он по тем-ни-це по -
-ты, судьба мо - я, судь -
На ро - гу судь-бы на -

тём - ни - це, как во э - той зл.кло - гев - чи - це,
мо - до - геч, доб - рой мо - ло - деч, он уда - кой сын.
ха - эн.вя - ет, про - во - я судь - бы рас - ся - ги - вя - ет.
би - чищ - ика, на - ро - гу судь - бы на - ни - еа - на!
пи - еа - на и - ли же ребяк до - стя - ла - ся?

Портной

Вот я, швец-портной,
На чужой покрай.
Кто бы сшил да показал,—
Тому спасибо бы сказал.
Чего, Старик, шить?

Старик-шутовичник
Тулуп.

Портной
Долг ли?

Старик-шутовичник
Подольше, подольше:
Чтобы на четверть колен не закрыло.
Портной
Широк ли в полах-то?
Старик-шутовичник
Пошире, пошире:
Чтобы на четверть пола с полой
не сошлася.

Портной

Долги ли рукава-то?

Старик-шутовичник
Подольше, подольше:
Чтобы на четверть лохней не закрыло.

Портной

Высок ли воротник-от?

Старик-шутовичник
Повыше, повыше:
Чтобы на четверть шеи не закрыло.

Царь Максемьян

Доволен ли, Старик?

Старик-шутовичник
Доволен, да болен.

Царь Максемьян
Уж вы, слуги, мои слуги,
Слуги — верные казаки!
Приведите мне Богиню!

(Приходит Лекарь.)

Лекарь

Вот я, Лекарь,
Из-под Каменного мосту.

Лечу на день человек по сту.

Чири вырезаю, болячки оставляю,
Дураков на разум наставляю.
Приходят на ногах,
Отправляю на дровнях.

Старик-шутовичник
Что, Старик, болит?

Голова да виски.

Лекарь

Взять тиски,
Сжать виски,
Голову — лепёшкой,
Пластирю — немножко.

Что, Старик, болит?

Старик-шутовичник
Пузо.

Лекарь

Съешь 33 арбуза —
Заживёт твоё пузо.

Что, Старик, болит?

Старик-шутовичник
Ноги.

Лекарь

Отрубить твои ноги
На выходном пороге,
А телячи вставить —
Плясать заставить.

Царь Максемьян

Доволен ли, Старик?

Старик-шутовичник
Доволен, волен, волен.

Царь Максемьян
Уж вы, слуги, мои слуги,
Слуги — верные казаки!
Приведите мне Богиню!

(Приходит Богиня.)

Богиня

Я не женщина, не мужчина —
Царская Богина!
Где я ни ходила, где я ни гуляла, —
Все я земли покореняла!

Одну землю не покореняла,

И ту могу покоренить.
Спущусь с земли на небо:
Чтоб в Марсе не подъявиться
И мечу не покориться!

(Вот тут приходит Смерть.)

Царь Максемьян

Что здесь за баба пьяная?

Смерть

Я не баба пьяная,
А ваша Смерть упрямая!

У меня есть меч!
Я ударю меж плеч —
Скатится голова ваша с плеч!
У меня есть ножи и пиль!

Подпилю ваши все суставы и жилы!

Царь Максемьян

Смерть ты моя прекрасная!
Дай мне пожить год и на год.

Смерть

Нет тебе на полгода!

Царь Максемьян

Смерть ты моя прекрасная!

Дай мне на полгода.

Смерть

Нет тебе на месяц!

Царь Максемьян

Смерть ты моя прекрасная!

Дай ты мне хоть на месяц.

Смерть

Нет тебе на неделю!

Царь Максемьян

Смерть ты моя прекрасная!

Дай мне на неделю.

Смерть

Нет тебе льготы совсем!

(Убивает царя.)

Конец

Л.М. ВИНАРЧИК

ЮЖНОРУССКИЕ ХОРОВОДЫ — ПЕРЕКРЕСТОК КАЛЕНДАРЯ И СВАДЬБЫ

В данной статье предлагается семантический анализ хороводной традиции юго-западной окраины Белгородской области, которая представлена двумя жанровыми группами хороводов: зимними, приуроченными к Рождеству (*рождественные карагоды*), и ранневесенними, исполнявшимися на масленицу (*масленские танки*). Материалом послужили полевые записи этнографов РАМ им. Гнесиных, сделанные в русских селах Грайворонского, Борисовского, Яковлевского и Ракитнянского районов Белгородской обл. в 1992—1993 гг.

Изучая данную традицию, невозможно не обратить внимание на ее чрезвычайно сильные связи с брачно-свадебным комплексом. Представляется интересным прежде всего следующий факт: основу песенного репертуара рождественских хороводов составляют здесь *свадебные песни*. *Рождественные карагоды* исполнялись в первые три дня святок и служили музыкальным оформлением кулачных боев. Вся деревня собиралась у реки, на льду которой

бились на кулаки парни и мужики традиционно соперничавших деревень, а на берегу в это время устраивались хороводы.

Интересно, что в своей первичной — свадебной — функции рассматриваемые песни выступают за пределами исследуемой традиции, и за двумя исключениями ни один из них не входит в песенный фонд местной свадьбы. Это обстоятельство объясняет тот факт, что во всех случаях использование в хороводах свадебных песен осталось незамеченным исполнителями. Между тем, вторичная календарная приуроченность свадебных напевов, к

Пример 1.

D=160

Oй заря моя, зорюшка,
Заря ранняя усхожая.
Ой ли ой ляли да ой ляли.

Заря ранняя усхожая,
Рано-высако усхадила.

На море даляко святила.
Буря варата разбила.
Все вереюшки паламила.
Силён дробен дож на дваре.
Сиряди двара озера
И широкия-глубокия.

Ой я паплыла утёнаю,
Ой я паплыла да сераю.
А в терем пашла девкаю.
А за стол села краснаю.
Красная девушка Авдотьюшка,
Красная девушка Андреевна.

Пример 2.

D=151

2. Ей ря - бы - на куд - ря - ба - я, а ми - ти - че - ку - че - ба - я,

ои за ей д - м ой лё - м, а ми - ти - че - ку - че - м - ба - я.

Ой рябина-рябинушка,
Ты рябина кудрявая,
Ой ля ой лёли, ой лёли,
Ты рябина кудрявая.

Ты рябина кудрявая,
А листице кучерявая,
При большом шляху стаяла,
На шлях веттице пушшала,
Многа-многа дива видела.

Сильна ягада урадила.
Хто ж те ягадки рвать будя?
Рвать будя ягадки Ульянушка,
Рвать будя спелые ой Митровна,
Ана с новеньким купчикам,
Да шо й с белым галубчикам.
Рвавши ягадки приснула,
Чижалёханька вздахнула,
Йна слизнёшунька всплакнула.

Ни ясмён сакол наддятал,
Да млад Федюшка наддязжал,
Младый Ягорович наддязжал,
Ой на воранам конику,
Што й на шёлкавам коврику.
Он канём таптал — ни стаптал,
Галасом кричал — узбудил,
Плёткаю Ульяну ни вдарил,
Па имени называл,
Па отецки величал.

примеру, на восточнославянском Западе всегда четко отрефлексирована в народной исполнительской традиции и отражается в формулировках типа «петь Купалу на свадебный голос».

Западнобелгородские карагодные песни используют три ритмические структуры, заимствованные в свадебном репертуаре. Одна из них, опирающаяся на стих 5+3, распространена на огромной территории и является одной из основных музыкальных форм свадебного ритуала у восточных славян (пример 1). Встречается она и в свадебных дразнилках юго-западной Белгородчины, но имеет здесь иное композиционное оформление (песенная строфа строится по тирадному принципу) и другое ладово-мелодическое решение.

Вторая музыкально-ритмическая форма выделяется сравнительно редким для

свадебных песен данного региона тоническим типом стихосложения с формой стиха $2 \cdot 2 \cdot 2$ (пример 2). Наконец, еще одна группа карагодных напевов имеет в своей основе известную по многим восточнославянским традициям свадебную стиховую структуру 4+4+3. В коллекции записей западнобелгородских карагодов встречаются образцы этой формы как в ее основной — равнодлительной ритмизации (пример 3), так и в характерной для ряда южнорусских традиций ямбохореической версии (пример 4).

Обрядовое происхождение данных музыкальных текстов неизвестно современным носителям традиции. Но если свадебно-брачная семантика музыкального ряда для них закрыта и неактуальна, то символика поэтических текстов остается и сегодня вполне прозрачной и определя-

ет собой прагматику жанра в целом, то, как понимается и формулируется исполнителями его назначение. Повсеместно и в первую очередь они указывают на величальную функцию хороводов. Причем это свойство всех хороводов данной традиции, не только рождественских, но и масленичных.

По словам народных певцов, в хороводах величают, прикладают, пригравают (пригрывают, то есть припевают). Объектами величаний являются члены сельской общины, достигшие брачного возраста. Величали жениха и невесту, то есть засватанную пару, могли припевать друг к другу парня и девушку, о которых было известно, что они «пара», но и последний статус был необязателен. «Величали... Просто кто парнем ходя, кто невестою, девушка. И прикладают. Ты Иван, а я Ма-

Пример 3.

P=176

Oй тёмна-я да нявидная ночушка,
Ох и лёли, да лёли-лёли, ночушка. (2)

А видней тябе, моя ночушка, ни буде.
А шли дружки па вулице гурьбою.
Ой кликали вот Марьушку с сабою:

«Хади-хади, от Марьушка, и с нами,
Ох и с нами, и с краснами девками».
«Ох идите, падруженъки, ни ждитя.
Как я сабе сильнава роя спаймала,
А сильный рой — Иванушка маладой».

Пример 4.

I.=96

Ой ускадила ясная сонца с зарёю,
Лёли да лёли, лёли да лёли, с зарею. (2)

Выхадила Ульянушка к застолью,
Хвалилась да Митровна касою:
А у мине коса до шелкава поясу,
А в русушке алая лента вплитена,
Алая лента, шелковинъкий касничок.
Падабрался Василюшка пад бачок.

Выплетая алаю ленту из касы,
Алаю ленту, шелковинъкий касничок,
Маладому Василюшке на кнуток,
Ягоровичу на шёлкавый батажок.
Штоб была лучше маво каня паганять,
Штоб была лучше Ульянушку пабужать.
А вставай жа, Ульянушка, раненька,
Умытайся, а Митравна, биленька,
А сбирайся, а Митравна, хорошо.

ня — к Ивану меня прикладают» (д. Ольховка Дмитриевского с/с, Яковлев.); «Вот, допустим, Вы девочка, а там ребята. Ну вот задумали женица аны, то ж на их песня была «Усхадила ясная сонца с зарёю...» Называют яго и ие [в песне. — Л.В.]» (с. Казачья Лисица, Грайворон.); «Тады кажутъ [в песне. — Л.В.] красная девушка Гарпенушка или Анна... И парнев называют. Она тут же в карагоде, ей приграваютъ, девкам вот ребят приграваютъ. Какия пара, какия так приграваютъ. А какий каго ж — любимага» (с. Почаево, Грайворон.).

Величание засватанных пар особенно характерно для рождественных карагодов и объясняется тем, что в этот календарный период проходили массовые сватовства, а свадьбы игрались в следующий за зимними святками мясоед. «Вот засватают, об Рождественных святках уже вот засватают. Ну присутствуют шо: те-то будуть сватаца вот за тэй-ту девушку. Вот эту девушку и того парня, который женица, им зыгают песню в карагод. Их нема в карагоде, аня може дома. Может тана [в карагоде. — Л.В.], а може нема совсем их тана, а всё равно им песню граять» (с. Косилово, Грайворон.). Карагоды часто служили местом выбора невест, и именно с этой целью приходили сюда старики и парни. «Карагод ходить, а ребята выбираютъ: а чья то девка? — из другого села, не знае. Ему указываютъ: вот таго-то девка. А потом посылае сватать» (с. Дорогощь, Грайворон.); «Прямо идуть и бабки стары выбирии ж нявесту тути» (с. Косилово, Грайворон.).

В связи с величальной стилистикой отметим специфическую структуру поэтических текстов местных таночных песен. Объектом величания в них часто является не одна пара, а несколько, обычно тричетыре. В основе композиции таких текстов лежит двухчастная структура, каждый раздел которой строится на основе позиционного повтора, при этом ведущее значение приобретает прием перечисления персонажей. Например:

А улица наша улица, улица наша
ромная
Улица наша ромная, другая крутая,
Другая крутая, третия широкая.
На той на вулице стояла ябланка,
Яблань кудрявая, кудрявая-кучерявая.
Под тэю ябланкой сидела вдовушка,
Сидела вдовушка, маладая

малодушка,
Маладая малодушка семь лет удавою,
Семь лет удавою, салдатской женою.

Как завидела вдовка три месяца ясных,
Три месяца ясных, три моладца
красных,

Три моладца красных,
удалых-неженатых,
Удалых-неженатых,
белых-кудреватых.
Как первый моладец — да моладец
Витальюшка,
Моладец Витальюшка, удалой
Владимирович.
Как другой моладец — да моладец
Иванушка,
Моладец Иванушка, завдалой
Владимирович.
А третий моладец — да моладец
Александрушка,
Моладец Александрушка, завдалой
Владимирович.
Как первому моладцу — да девушка
Людмила,
Девушка Людмила, красная
Владимировна.
А другому моладцу — да девушка
Марьушка,
Девушка Марьушка, красная
Ивановна.
А третиму моладцу — да девушка
Натальюшка,
Да девушка Натальюшка, красная
Сергеевна
(с. Ломное Грайворонского р-на).

Величание не отдельной пары, а целой социово-возрастной группы с одновременным моделированием возможных и желательных для общины отношений между членами этой группы является особенно значимым в хороводных песнях. Интересно, что в данной традиции величальными считаются все без исключения хороводные песни, хотя среди них имеются образцы, в которых упоминание конкретных имен вовсе не имеет места, и в других, соседних традициях такая функция им не приписывается. Тем не менее, втягиваясь в круг текстов величальной стилистики, они приобретают значение групповых величаний обобщенного типа.

Насыщенность западнобелгородских хороводов свадебными мотивами выглядит достаточно органично на фоне восточнославянских ритуальных практик свадебной направленности, приуроченных именно к зимним святкам и масленице. Но, видимо, свадебная тематика относится к числу сущностных свойств русских хороводов. Т.А. Бернштам, анализируя севернорусский (поморский) этнографический материал, включает съезжие праздники вместе с приуроченными к ним хороводами в цикл предбрачной обрядности [1].

В функциональном отношении западнобелгородские хороводы являются одним из «начал» свадебного ритуала, его специфическим этапом, имеющим календарную приуроченность. Обратим внимание на непосредственную соотнесенность со свадьбой, в частности со сватовством, местных рождественских хороводов, которые, таким образом, открывают цикл инициационных свадебных обрядов. В связи с этим чрезвычайно показательно, что все звучащие в хороводном цикле свадебные песни заимствованы из той части свадебного репертуара, которая оформляет инициационную линию ритуала. В свадьбе эти песни звучат на своденках, на посаде или принадлежат к числу дружеских песен, которые поются подругами невесты в ее доме до приезда свадебного поезда. Характерно также, что среди свадебных напевов, приуроченных к рождественским хороводам, некоторые реализуют типовую ритмическую модель в троичной системе счисления (*пример 4*), что во многих западных и южнорусских свадебных традициях служит одним из средств маркирования музыкальных текстов именно инициационной функции.

Несмотря на всю свою значимость свадебная координата организует лишь один, поверхностный семантический слой западнобелгородских хороводов. Другой, глубинный пласт смыслового содержания жанра связан с его аграрной направленностью. Наибольшую укорененность в календарной обрядовой практике проявляют масленичные танки. Остановимся на них подробнее.

В юго-западных районах Белгородчины танки водили либо всю масленичную неделю, либо последние три дня, с пятницы до воскресенья. В единичных случаях они исполнялись не на масленицу, а в пасхальный период (от Пасхи до Красной горки, что называлось Святки или Великденские святки). Если исполнительский состав рождественских карагодов практически никак не лимитирован, то на участие в таночных шествиях существовали значительные ограничения: в них участвовала только женская молодежь. «Танки водить — это только девочки... Карагоды — тада уже есть замужний тана, и мужики есть, и мужики, какие умеют» (с. Казачья Лисица, Грайворон.). Почти повсеместно в танках принимали участие молодайки — женщины, недавно вступившие в брак. «В танки ходили девки и бабы молодые... а в карагоды — усяки! И маладые, и стараи — усяки! Кто мог играть, тот и ходил» (с. Косилово, Грайворон.). В отдельных сообщениях говорится об участии в танках также и женатых мужчин (холостые парни, видимо, в танки никогда не допускались). Их могло быть не более двух человек. Выступали они всегда в особой обрядовой роли — вывождатых, то есть ведущих хоровод, и становились по краям таночной шеренги. «Какой только похвастает мушка, дак и мушка бяре-

ца, как ён вожатый, первый. Один токи будя. А хоть два будя, только штоб аны первыи начинали. Дуже какой хвастун. А так мушкины штоб — не были» (с. Косилово, Грайворон.).

Все *разжевные карагоды* однородны с точки зрения их хореографической композиции: их участники всегда движутся по кругу. При этом им необходимо исполнять дроби — как говорят певцы, *таптаца, тупатать, прибивать* и под. Танки имеют более разнообразные и сложные пространственные воплощения. Любопытно, что буквальное повторение какой-либо формы даже в соседних деревнях встречается крайне редко. Очень часто танок представляет собой растянувшуюся вдоль улицы цепочку девушек, держащихся за руки или за концы платков. В с. Пochaево Грайворонского р-на такой танок передвигался по деревне так быстро, что участвовавшие в нем девушки почти бежали, но при этом ритмично подпрыгивали в такт песне. Рисунок танка мог усложняться извилистым движением цепочки: «*Вываливае, как то казюля* (то есть змея). — Л.В.)» (с. Казачья Лисица, Грайворон). В с. Косилово того же района участники танка не держались за руки, они становились в ряд друг за другом и постепенно продвигались вперед, делая приставной шаг с характерным пришаркиванием. Танок, записанный в с. Кустовое Яковлевского р-на, называется *у вилё*. Встав цепочкой, исполнители брались за руки, и крайний в цепочке проводил весь ряд под поднятыми руками первых двух человек. Затем движение повторялось, начиная с нового *вывожатого*, которым становился исполнитель, стоявший в предыдущем движении первым. Передвигаясь таким замысловатым образом, танок обходил все улицы деревни.

В нескольких селах (напр., с. Новые Глинки, с. Мощенка Яковлевского и в д. Коровино Ракитянского р-на) участники танка делились на две группы, которые выстраивались шеренгами на некотором расстоянии друг от друга. Во время пения одной строфы таночной песни каждый из рядов поочередно должен добежать до другой шеренги не расцепляя рук, цепочкой обогнуть ее за спинами стоящих и вернуться на прежнее место.

На восточнославянском фоне хореография западнобелгородских танков отличается чрезвычайным своеобразием и потому может показаться несколько странной и даже чужеродной. Однако, если рассматривать ее в общеславянском контексте, оказывается, что она весьма органична для магических действий, совершаемых в ранневесенний период. К примеру, разнообразные таночные формы объединяются наличием такого элемента хореографической лексики как подпрыгивание. Все

участники танка *сигают*, и делают это одновременно и слаженно. «Танки ж эта называеща. Во то ж бяруца адна за адну за руку и-и-и — повяли. И сигали. Сигали как адна! Как адна сигали!» (с. Косилово, Грайворон.); «Да абеда робили, а после абеда танки ведём. И так человек двадцать набяремся, у каждого насовой платочек. И ведёт эти танки целый километра тянецца. Бабы и девки ши цапляюща. А народу идеть следом за нами!... Падсигаешь жа! Идешь и падпрыгиваешь» (с. Мокрая Орловка, Грайворон.). Часто информанты подчеркивают истовый характер таночной пляски. Вспоминают, например, как раньше брали с собой в танок запасную пару лаптей, потому что первая стаптывалась еще до его окончания.

Подпрыгивания в белгородских масленичных танках, по нашему мнению, являются восточнославянской параллелью аналогичных элементов, которые широко известны в западно- и южнославянских землях и также приурочены там к ранневесеннему периоду, обычно к масленице. У поляков, чехов, хорватов, болгар и других славян масленичные танцы и хороводы с прыжками являются действиями производящего типа и совершаются с целью обеспечить урожай ряда культурных растений: льна, конопли, картофеля, овса и др. Магическое значение подобных действий отражается в соответствующих мотивировках, названиях танцев типа «танцы на долгий лён» или «танцы на конопли» [специально см.: 2].

Хотя в исследуемой традиции аналогичные мотивировки не зафиксированы, существуют косвенные свидетельства, позволяющие сходным образом толковать описываемые танки. К их числу можно отнести активную эксплуатацию в поэтике южнорусских хороводных песен растительных символов, и в частности растений, входящих в общеславянский мифологический гербарий: конопли, льна, капусты и др. Чрезвычайно показательны в этом плане вплетенные в песенные сюжеты мотивы сеяния и усиленного роста этих растений, их гиперболизированные образы:

а) ... Майго дружка
Сердечного нету.
Да йде он бувая?
Бел лён рассевая
А все с приговором,
Да с ласковым словом:
Уродися, лён-лён,
И тонок и долог,
И белый, что ковылок,
И крепок, что жилок...
(с. Новые Глинки Яковлевского р-на).

б) Да поссею коноплю во сырому бору,
Во сырому бору, да на добром коню.
Да казали ж: конопля невсходимая,

Невсходимая, невзродимая.
Ажно выросла конопля да повыше
тына
Да повыше тына, да с дубом ровна...
(с. Завгороднее Харьковской обл.).

Примечательны зафиксированные во многих местах указания на быстрый темп движения танков: при их исполнении *бегать*, их водят *бёжком*. Они движутся так быстро, что нередко девушки, замыкающие таночную цепочку, падают в те моменты, когда шеренга заворачивает. Можно предположить, что танки являются разновидностью быстрого обрядового движения и в этом качестве также призваны способствовать скорейшему и успешному росту и созреванию культурных растений [о продуцирующей семантике бега см.: 3. С. 281 и 145].

В символике хореографических композиций (пространственных воплощений) западнобелгородских танков прочитываются и иные аспекты «календарной» семантики. При всем многообразии их форм — это особым образом организованная процесия, которая имеет векторный, направленный характер: танок ведут сквозь всю деревню, из одного ее конца в другой, часто он проходит по всем улицам села. Танок способен перемещаться в пространстве, преодолевать его, в то время как карагод, по представлениям народных исполнителей, «стоит», остается на месте. И хотя в реальности его участники также находятся в движении, но движутся они по замкнутой в себе линии. «Танок — бяруца за руки и по всяму сялу вядуть... В карагоде стоят кругами, становяца и стоят песни пеют» (с. Мокрая Орловка, Грайворон.); «Карагоды ж на улице было, как сайдуща девки, становяца и пеют... Танок вядеца, а карагод стантъ» (там же); «Карагод у нас — это Рождество. Кругом ходим, танцуем. А танки — это масленица, по селу ходят» (с. Дорогощь, Грайворон.). Обращает на себя внимание, что танки описываются информантами исключительно при помощи глагола «водить», который ни разу не был использован для описания рождественских карагодов. В приводимых фрагментах интервью с народными исполнителями отчетливо проявляется оппозиция глаголов *стоять / водить* (вар. *ходить / водить*), отражающая пространственный план оппозиции карагодов и танков.

Отмеченные особенности композиционной формы масленичных танков и описывающей их традиционной лексики позволяют усматривать в них семантику проводов-изгнания. Подобные явления традиционной культуры Л.Н. Виноградова считает вариантами обрядовых вождений «с нулевым объектом изгнания», которые сохранили «свою первоначальную символику в терминологии обычая, но полностью утратили объект выпроваживания» [4].

С. 29]. С этой точки зрения масленичные хороводы, бытующие на юго-западе белгородского региона, дополняют известный ряд восточнославянских обрядов, совершаемых в переходные периоды календарного года и имеющих проводную семантику: проводы Масленицы, вождение Стрелы, проводы Русалки и т.д.

Итак, анализ хороводов, бытующих в русских селах на юго-западе Белгородской области, выявил сложность, многогранность содержательной структуры жанра. Она определяется взаимодействием по крайней мере двух смысловых координат — «свадьбы» и «календаря». Первая, несмотря на доминирующую позицию в исполнительской трактовке жанра, организует его поверхностный семантический слой, вторая формирует глубинный, скрытый пласт смыслового содержания. В хороводах разных жанровых видов (*карагодах* и *танках*) разнообразны как соотношение указанных аспектов смысла, так и формы их реализации.

Как календарная (аграрная), так и свадебная ориентация хороводных комплексов, видимо, не случайны для этой музыкально-обрядовой формы. Связь хороводов с календарными обрядовыми действиями, наличие в них элементов, имеющих продуцирующую направленность, являются одной из важнейших характеристик если не жанра в целом, то некоторых его типов в западнорусском регионе [см.: 2, 5]. По нашим наблюдениям, наибольшую близость календарно-ритуальным практикам обнаруживают хороводы ранневесенний приуроченности.

В цепи ритуалов жизненного цикла хороводы представляют собой специфическую форму предбрачных обрядов инициационной направленности. Их назначение состоит в том, чтобы выделить молодежную группу из общественной структуры, упорядочить ее (в песенных текстах — прием перечисления) и побудить, спровоцировать ее членов к смене социального статуса (образование брачных пар на символическом уровне).

Литература

1. Бернштам Т.А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.

2. Агапкина Т.А. О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

3. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. I: А—Г. М., 1995.

4. Виноградова Л.Н. Ритуалы типа «вождения ряженого» // Philologia slavica: к 70-летию академика Н.И. Толстого. М., 1993.

5. Винарчик Л.М. Хороводные песни восточной Брянщины в их территориальном распределении // Картографирование и ареальные исследования в музыкальной фольклористике. М., 1999.

Н.Ю. ДАНЧЕНКОВА

«РАЗДАЙСЯ, НАРОД, КРАСА ДЕВИЧЬЯ ИДЕТ!» Традиции владимирских свадебных приговоров



Исполнительница свадебных приговоров А.Г. Возжаникова, 1905 г.р. (справа). 1986 г., д. Алешково Селивановского р-на Владимирской обл.

В русской народной культуре приговоры образовали своего рода жанровую область, представленную набором разновидностей: от прибаутки до пространного стихотворного монолога, от обрядовых клише до импровизации ярмарочно-балаганных зазывал.

Свадебные приговоры занимают особое место в этой обширной, специфически-вербальной традиции. В свадебном ритуале многообразные формы «приговористой речи», как их определял В.И. Даляр, сохраняются до сих пор. Именно свадебный приговор наиболее явственно обнаруживает пересечение и взаимодействие крестьянской традиции и городской зрелищно-развлекательной культуры. В этой статье представлена региональная русская приговорная традиция, сохранившая в устном бытования значительное количество текстов и ранее подробно не отраженная в публикациях. Все материалы были получены автором во Владимирской обл. в экспедициях 1986—1994 гг. Они хорошо демонстрируют, каким образом приговоры включались в ритуал и какие черты они обретали, функционируя на стыке с другими фольклорными жанрами (причетами и величаниями).

Обычай произносить на свадьбе приговоры был повсеместно распространен в

восточных районах современной Владимирщины: Селивановском, Гороховецком, Муромском, Вязниковском. Приговоры были обязательным жанром свадебного ритуала: «Всю свадьбу приговоры», «Не было этого, чтобы не приговаривали!», «Про каждый предмет своя присказка», «Приговоры всякие жениху начитывают».

Краткие тексты (приговоры-присловья, прибаутки) пронизывали всю свадьбу, развернутый цикл приговоров оформлял обрядовый эпизод «купли-продажи» (выкуп невесты, места за столом, «красы» и приданого). В локальных версиях ритуала положение этого эпизода могло меняться.

Чаще всего он разыгрывался в первый день свадьбы, непосредственно по встрече поезда жениха («поезжаный»). Иной порядок ритуала связывал эпизод «торговли» с обрядами предвенечного дня, имевшими «смотреньё».

В первый свадебный (венчальный) день, по окончании прощальных обрядов (расплетания косы, благословления), сопровождаемых причетами невесты, в доме появлялась женихова сваха и с коротким приговором:

Вот, сватья, вам одёжа —
Куль да рогожа.
Невесту обрядите.
За стол посадите! (Селиван. р-н) —

НATAL'YA YUR'EVNA DAN'ENKOVA,
канд. искусствоведения; Ин-т искусствознания (Москва)

вручала одежду для невесты. Невесту наряжали, покрывали и усаживали за стол в окружении подруг. К дому подъезжал поезд. Ворота отворяли, и гости, следом за дружкой, шли в дом.

Подруги невесты специально для этого момента наряжали «красу» («крайсоту», «куст», «сад») — свадебное деревце, им обычно оказывался куст можжевельника, маленькая сосна или елочка. От слова «краса» и весь эпизод получил название «красы».

«Красу» — деревце, украшенное лентами и бумажными цветами («мохраями»), — выносили в сени (в большинстве случаев): «Вот когда собираются приезжать эти сваты, ну, сваты тут за невестой едут. Куст стоит в сенях. Вот несут куст. Подруга несёт «красу», кричит:

Раздайся, народ,
Краса девичья идёт!
Не сама она идёт,
Её барышня ведёт.
Раздайтесь, не мешайтесь! —

и ставит её на стол. Поставила «красу» на стол, подходит к ней дружка, торгуется, она говорит:

Ты что, сватушка, долго у нас
не бывал?
Или в чистом поле долго пробывал,
Иди в тёмных лесах проплутал,
Или в зелёных лугах гулял,
Или у наших ворот долго стоял?
У наших ворот простоять не диво:
Запоры у нас тукие,
Ворота глухие
И водичкой лесенки облитые.
Вы бы ехали с запасом, везли веничек
да топорик,
Топориком-те бы поскобили,
А веничком-то подмели,
Скорей бы к нам в высок терём
зашли» (Горохов. р-н).

«Краса» оставалась на столе до конца застолья; когда отправлялись к венцу, жених брал «красу» с собой. По приезде в свой дом жених должен был выставить «красу» в чердачном окошке, где та и оставалась в течение года.

Особый комический колорит эпизоду придавал потешный реквизит — деревянный или железный аршин (как вариант — скáло), который должна была держать в руках девушка, говорившая приговоры. «Сама гла́вна подруга» энергичными ударами аршина о стол подчеркивала наиболее важные слова в своей речи, задавала размеренность счету, под который и шло выпрашивание денег у сватов:

Подруга

Вы что глядите, сватушка?
(Дружко молчит.)

Подруга

Сватушка!

(Дружко молчит.)

Подруга

Давай выкупай садик!

Дружка

Сколько он стоит?

Подруга

Сколько дадите.

(Дружко дает деньги.)

Подруга

Сватушка! Ты подарил нам мало.

Я возьму в руки скáло,

Стукну раз — погляди на нас,

Стукну два — а мы на тебя,

Стукну три — ты нам посеребри...

(Горохов. р-н).

«Подруга со скалом. Сватушка, раз — погляди на нас! — и стукнет на каждый раз» (Муром. р-н). Удары аршина определяли распорядок сцены выкупа, повелевали и приказывали действовать, да проживее: «Это вот как жених всходит в избу, и аршином [бъешь]. — Н.Д.] и говоришь:

Раз — появились гости у нас,
Два — поближе сюда,
Три — посеребри, вот,
Пять — а это уж место выкупать»
(Вязник. р-н).

По окончании торговли жених, а за ним и все поезжане усаживались за стол, и начиналось столованье, после чего ехали к венцу.

Если «краса» уже была поставлена на стол, до входа в дом поезжан, дружка первым начинал торговаться: «Там подходит дружка. — Как бы этот нам сад откупить? — Да, мы продаём, вот только (жениха называют по имени-отчеству). — А он там даёт [деньги]. — Н.Д.] этот сват [дружка. — Н.Д.], гравенный кладёт, а она: — Нет, там есть помоложе, не дадут ли подороже!» (Вязник. р-н).

По иной версии ритуала, в начале эпизода купли-продажи на смотреньё, невеста находилась в чулане. Девушки сидели за столом, изображали приготовление приданого, держа в руках старые лапти, рваное одеяло и т.п. «Когда они, девочки, за столом сидят, ну, наберут там каких-нибудь... Машинку там какую-нибудь изломану поставят, ну, и вроде они как невесту продают и как всё богатство продают» (Вязник. р-н). В этой ситуации зачин приговора «от девушек» произносили так:

От печки-ти пышной,
От невесты горемышной
Краса девичья идёт...

(см. также Приложение).

В приговоре нужно было непременно обыграть сломанную машинку, которая «строчит — сам чёрт не перескочит!»:

Была я в Италии,
Была я и далее,
Была я в Ростове
У барина Толстого.
Вот, сватушки, борт провалился,
Барин удавился,
а после барыни мне машинка досталась.
Вот я недельку шила, сошила
Семь пар портбóк —
И все без осто́г,
Семь рубах —
И все без рукав (Селиван. р-н).

«Вот уж он [жених. — Н.Д.] выкупит невесту-ту, тогда девки вылезали [из-за стола. — Н.Д.]. Тогда жених идёт в чулан за невестой, и садились за стол. Невеста в чулане сидела, а тут одне девчонки только, приговоры без неё. А потом уж он за невестой сходит, невесту возьмёт, садились за стол. Вот уж за столом тут и блины пекли, и горшки били:

Мы, говорит, поставили опару-ту
на дрожжах,
А её не удержишь на вожжах.
А мы её на гуще,
А она ещё пуще!
А в ней кой-та гадина попала,
И опара-то вся пропала —

и вот такой-то черепок бросят на пол, ладили туда вон, к трубе. Вот эту-ту процедуру проведут, а потом уж невеста уж дарила всё своё <...> Тут уж не приговаривали, только дары собирали» (Вязник. р-н).

Как можно судить по приведенным текстам, в местной традиции жанр приговоров был по преимуществу женским. Преобладание приговоров подруг в количественном отношении подтверждает и весь массив полевых записей. Отметим, что речи дружки в воспоминаниях местных жителей фигурировали довольно редко, а передаваемые ими тексты были фрагментарны.

Значительное сокращение роли дружки во владимирской свадьбе по сравнению с северным ритуалом уже привлекало к себе внимание исследователей¹. Однако объяснить это явление можно будет только после специального изучения приговор-

Пример 1

Роз_ дай_ ся, на_ ред,
Кра_са де_ ви_ чъл и_ дёт,
Ни са_ ма е_ на и_ дёт,
Кра_сна де_ вуш_ ка не_ сёт.

Нотные примеры 1—5: исп. М.О. Прокуратова (1914 г.р.), д. Чертково Селивановского р-на; зап. Н.Ю. Данченковой, 1986 г.

ной традиции. Здесь лишь укажем, что в приговоры свахи и подруг невесты входят некоторые сюжетные блоки, которые в других регионах обычно произносятся дружкой (например, фрагменты передачи одежды для невесты, выхваливание невесты и приданого).

По целому ряду признаков свадебные приговоры обнаруживают родственную близость с балаганным искусством, с пьесами народного театра. Чертцы сходства проявляются в стихосложении, в употребляемых стандартных речевых оборотах, приемах комической поэтики (контраст). Сравним:

БАЛАГАН

«От блинного угара едва дышу, а все же вам раек показать спешу»;
«Кто не был в Париже, так купите лыжи!»;
«На руках носит браслеты, кушает всегда котлеты»;
«Она у меня, голова, тужа, где постоит, там и лужа»;
«Позвольте, господа, у вас проверить или аршином померить»;
«Перина ежового пуха, разбивают каждое утро в три обуха»;
«Рогатого скота ей — петух да курица, и медной посуды — крест да пуговица»².

СВАДЬБА

«Сватушка! Здравия желаем, от угара помираем»;
«Не наденет ли он лыжи, не подъедет ли поближе?»;

Пример 2

Ме_ лень_ко сту_ па_ ет,
Пе_ ле_ вич_ки счи_ та_ ет.

«Туфли на ногах да браслеты на руках»;

«Свахонька, ты больно досужа, под тобой стоит лужа»;

«Хлоп аршином по столу — портные в дому»;

«А постель-то из ёжевого пуха, набита в три обуха»;

«Медной-то посуды — крест да пуговица, а рогатой-то скотины — таракан да жужелица».

Общими оказываются не только сама атмосфера «фамильянности, праздничности и непринужденности»³, но и способы

внешнего оформления игрового действия (активные движения-перемещения действующих лиц, удары, стук, атрибуты и реквизит).

Тем не менее, свадебные приговоры обладают и весьма существенными отличиями от балаганных речевых форм. Свадебный приговор «цветистее», изукрашеннее, в нем слажена балаганская резкость выражений, более искусно разработан ритмический компонент.

Особое значение в традиции приговоров имела манера звукопроизнесения. На свадьбах всегда выбирали самую бойкую и голосистую девушку, ей-то и поручали приговоры «начитывать». Кроме голосовых данных, требовалось особое умение выразительной в интонационном отношении декламации. В свадебном ритуале приговоры звучали в достаточно благоприятной акустической обстановке: их произносили в доме, присутствующие (особенно девушки) старались внимательно слушать, стремясь ничего не пропустить в увлекательном эпизоде «торговли». Возможно, именно эти условия позволяли

Пример 3

На_ счи_ та_ ла двад_ цать пять -
Вы_ ила На_ таль_ я_ ки_ мов_ на в сад по_ ру_ лять

Пример 4

В са_ доч_ко гу_ ля_ ла,
Кра_ су по_ те_ ря_ ла.
А мы_ ет, де_ вуш_ ки, шли
Да кра_ су * ё на_ шли,
Да вет сва_ туши_ки вам на стол при_ не_ сли.

приговорщикам придавать большую пластичность интонационному контуру своих «речей». Напротив, ярмарочный или балаганный зазывала стремился прежде всего громкостью и тембром выделить свой голос на фоне шумящей толпы⁴.

Современные записи владимирской свадьбы обнаруживают тенденцию приговорщиков координировать стиль декламационного интонирования с мелодико-интонационным рельефом ритуала. Уместно вспомнить, что по обрядовой схеме приговор оказывался включенным в такую жанровую последовательность: причет — приговор — величания/припевки.

Тесные пространственно-временные рамки ритуала обусловливали непосредственное сближение жанровых позиций. Так, обычно последние причеты невесты звучали, когда поезд жениха уже подъезжал (подъехал) к дому; причеты сменялись приговорами; с окончанием приговоров девки заводили величания гостям и припевки (свадебные частушки). В таком линейном ряду приговор, одновременно, резко контрастировал с предыдущей (причет) и последующей (величания) жанровыми формами, исполнявшимися на закрепленные в традиции напевы; в то же время, интонационный строй речевой декламации подпадал под влияние мелодического (напевного) интонирования. Не следует также забывать, что приговоры произносились девушками, владевшими и причетами, и песнями.

Нами был предпринят опыт письменной фиксации интонационного строя приговоров без применения точной техники, на основе слухового восприятия звукозаписей. «Нотации» позволили более детально рассмотреть интонирование в приговорах.

При сравнительном обзоре нотограмм становится очевидным, что речь каждой исполнительницы довольно точно «настроена» в плане звуковысотности. Высотно-тоновое положение голоса на протяжении значительных фрагментов текста оказывается в целом достаточно устойчивым. В этом случае более уместно, видимо, говорить не о характерном тембро-регистре, но о «тональности» речевого интонирования.

В приговорах речевой поток членится на ряд «мелодически» обособленных построений, каждое из которых соответствует одной строке текста (разделение на строки осуществлено нами по признаку наличия концевой рифмы). Вне зависимо-

сти от протяженности, каждая строка в произнесении получает завершенный по своим очертаниям «мелодический» контур. Интонационная законченность достигается путем движения голоса к нижнему опорному тону; в этой низкой позиции обычно артикулируется один или два-три последних слога. У наиболее традиционных приговорщиков начало строки также

совпадает с позицией нижней опоры. В обоих случаях интонационное созвучие строчных концовок выступает как фонационная параллель стихотворной рифме.

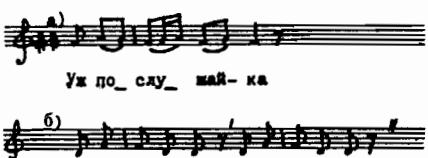
Членящийся на строчные построения речевой поток имеет, вместе с тем, вполне определенную интонационную «драматургию». При этом видимо преследуется цель наиболее полно донести смысл и стихотворную форму текста, распадающегося на ряд самостоятельных сюжетных эпизодов-тирад. В декламировании каждый из таких разделов может иметь свой характерный интонационный контур. Благодаря такому приему удается избежать монотонии; напротив, каждый следующий эпизод текста (конечно же, хорошо известного присутствующим на свадьбе) несет в себе некую новизну. Это позволяет поддерживать неослабевающий слушательский интерес на протяжении всей сцены приговоров и создает иллюзию первого исполнения обрядового текста.

В качестве образца нами выбран один фрагмент приговорного текста. В этом примере последовательно проведена идея обособления и контрастного сопоставления разделов текста на основе различий в интонационной интерпретации. Сначала исполнительница употребляет интонационный оборот, имеющий форму «волны» (*пример 1*). Этот интонационный рисунок последовательно выдержан в двудольной пульсации. Следующие две строки произнесены с интонацией, в которой поочередно сопоставляются нижний и верхний «тоны» (пульсация сменяется на трехдольную — *пример 2*). Далее появляется интонационный контур, представляющий собой одноуровневое речитирование с завершающим движением голоса вверх, что сообщает этой строке явно незавершенный, вопросительный характер. При повторе интонационного рисунка неустойчивая концовка приведена к устойчивому завершению на нижней опоре — так возникает интонационная вопросо-ответная структура, помогающая преодолеть однообразие стиховых созвучий (*пример 3*). Потом следует варьированный повтор двух уже известных рисунков (*пример 4*).

Эпизод «счета» произносится на однообразно повторяющейся неустойчивой интонации (*пример 5*). Ее рисунок представляет собой обращенную «волну», в которой начало и конец совпадают с верхней опорой. Преобладающая трехдольность иногда, в соответствии с ритмом стиха, сменяется двудольностью.

Пример 5

The musical notation consists of ten staves of music. Each staff has a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a common time signature. The lyrics are written below each staff. The first staff starts with 'Сва_ ту_ ка, раз -'. The second staff starts with 'По_ гла_ ди на нас,'. The third staff starts with 'Сва_ ту_ ка, два -'. The fourth staff starts with 'А мы на те_ бл,'. The fifth staff starts with 'Сва_ ту_ ка, три -'. The sixth staff starts with 'Нам пе_ се_ ре_ бри,'. The seventh staff starts with 'Сва_ ту_ ка, че_ ты_ ре -'. The eighth staff starts with 'Ма_ ло се_ ре_ бри_ ли,.' The ninth staff starts with 'Сва_ ту_ ка, пять -'. The tenth staff starts with 'Се_ ре_ бри_ те _ пять,'. The eleventh staff starts with 'Сва_ ту_ ка, шесть -'. The twelfth staff starts with 'По_ ра на ме_ сте сесть,'. The thirteenth staff starts with 'Сва_ ту_ ка, семь -'. The fourteenth staff starts with 'О_ ра_ да_ ем_ ся_ хе всем,'. The fifteenth staff starts with 'Сва_ ту_ ка, зе_ семь -'. The sixteenth staff starts with 'Но_ де_ ре_ ге про_ сим...'. The music features various note values (eighth, sixteenth, thirty-second) and rests, with some notes having stems pointing up and others down, indicating different melodic contours.

Пример 6

Фрагмент причетного напева из д. Алёшково Селивановского р-на (а); свадебный причетный напев из д. Родьково Городецкого р-на (б)

В целом же интонационная композиция всего фрагмента может быть охарактеризована как «интонационная модель и ее вариантовые трансформации». В роли модели здесь выступает интонационный контур «волны». Примечательно, что именно этот интонационный рисунок вызывает наибольшие ассоциации с мелодикой свадебных причетов и величальных песен (пример 6).

О сближении приговоров и причетов в свадебном ритуале свидетельствует и народная терминология. В Селивановском р-не неоднократно были отмечены факты взаимозамены определений: причет называли приговором, а приговор — причетом. Про приговоры говорят, что их «начитывают» жениху, а синонимом глаголу «причитать» употребляется глагол «говорить» («сказывать») — ср. термины «приговор» / «присказка». Всеобщее ли это свойство свадебных приговоров или специфическая региональная особенность — покажут дальнейшие исследования.

Примечания

¹ Дмитриева С.И. Современное состояние традиционного фольклора // Традиционный фольклор владимирской деревни. М., 1972. С. 48—49.

² Фольклорный театр / Сост., вступ. статья, предисл. к текстам и comment. А.Ф. Некрыловой и Н.И. Савушкиной. М., 1988. С. 384, 387, 395, 397, 399, 402.

³ Некрылова А.Ф. Сценические особенности русского народного кукольного театра «Петрушка» // Народный театр. Л., 1974. С. 134.

⁴ Фольклорный театр... С. 391.

Приложение**Подруга**

От печки кирпичной,
От девушки горемычной
Краса девичья идёт,
Не сама она идёт,
Её красна девушка несёт.
Сватушки, что вы долго не явилися,
Али у ворот долго торилися?

У нашего свата не диво простоять:

Запоры глухие,
Лесенки крутые
Да водой облитые.
Вы, наверно,шли да упали.
Мы хотели вас подбежать,
Да вас поддержать,
Да не теми делами занялись,
У нас косы русы расплелись,
Мы садами развелись.
Мы три дня сад садили,
Да три дня поливали,
Да три дня ягоды 'бирали.

Сват говорит:

Ну, як добрали?

Подруга

И вам осталось.

Сватушка, здравия желаем,
От угару помираем.

Нет ли рубликов шести
От смерти душу отвести?

А нет шести,
То и восемь в чести.

Сватушка, раз — погляди-ка на нас.

Сватушка, два — а мы на тебя.

Сватушка, три — нам посеребри.

Сватушка, четыре — больно мало
серебрили.

Сватушка, мы девушки-машки,
Любим денежки-бумажки!

Сватушка, пять — пора место
выкупать.

Сватушка, шесть — пора на местечко
сесть.

Сватушка, семь — а мы давно сидим.

Сватушка, восемь — мы недорого
просим:

Шестьсот — стол,
Семьсот — прибор,

Восемьсот — место,

Девятьсот — невеста.

Сватушка, вы сватали — славились,
Что у вас золота корыто

В подполе зарыто

Да семь корчаг

Вверх днами торчат.

Вы ехали буграми да кочами

Да одну и почали.

Вот нам из початой и поделитесь!

Сватушка любезный,

Пьяница урезный!

Стой, не вертись,

Что буду говорить, не сердись.

Сватушка, ты уж больно скуп,

Поди-ка в кут,

Нет ли там помоложе,

Не даст ли нам подороже?

А где там сват Филипп,

Он, наверно, к кутничку прилип?

Не подать ли ёму лыжи,

Не подъедет ли поближе?

А там сваха стоит:

Уж хватит!

Подруга

Свахонька, ты больно досужа,
Под тобой стоит лужа,
Подольше постоишь,
Весь подол огноиши!
Сватушка, у нас у невесты-ты придано-то не кое-что,

Она не по лесу ходила
Да не шишки брала,
А всё пряла да ткала
Да в коробочку клала,
Коленкой набивала.

А ваш-от жених всё в поле пахал,
Да руками махал,
Да галок пугал.

У нас у невесты-ты придано-то не кое-что:

Туфли на ногах,
Да браслеты на руках,
Да кровать об трёх ногах,
Да осиново полено в головах.
А постель-то из ёжового пуха
Набита в три обуха.

А простыня-то подсинелевый цвет,
Не знаю, будет она или нет.
А одеяло-то из осинова листа,
Только точь-то узка,
Всё бы ничего,
Да поизорвано оно.

Ну-ко, вон там-то платите, мы его починим, а то молодым-то спать-то не под чем будет. Вот так!

Сватушка, у нас у невесты-ты восемь обувей:

Одна на пороге,
Другая на дороге,
Третья на повети,
Четвёрта в подклети,
Пята на избе,
Шестая в избе,
Седьмая-то есть,
Восьмая-то здесь.

Сватушка, мы ведь из города Ростова
От барина Толстого.

Город провалился,
А барин-то удавился.

Волгу-матушку рознёсло,
Нас сюда шить принёсло.

Вот у нас машинка поломалась, подайте маненько, мы починим её, да!

Подайте нам сюда купца Ивана Васильевича!

Он обещался этот садик снять
И Наталью Григорьевну взять.

Если этот садик не снимет,
То Наталью Григорьевну и здесь

покинет!

Владимирская обл., Селивановский р-н,
д. Алёшково.

Записала Н.Ю. Данченкова от А.Г. Возжаниковой в 1987 г.

ЛЮ КУЙЛИ

В «Нерчинском договоре», подписанном в 1689 г. между Китаем и Россией, четко указано, что обе стороны считают реку Аргунь общей границей, ее восточная территория принадлежит Китаю, а западная — России. Однако до и после заключения этого договора некоторые дальневосточные переселенцы из центральных районов России часто пересекали границу и на китайской стороне занимались земледелием или пасли скот. С середины XIX в. в связи с развитием золотодобывающего дела русских, пересекающих пограничную реку, стало еще больше. В августе 1885 г. обе страны организовали совместную комиссию по очистке китайской территории от нелегальных русских пришельцев. Свыше 4000 человек получили путевки на выезд и возвратились в Россию. В то же время выяснилось, что в горных местах нелегально осталось еще более тысячи человек.

До середины 1930-х гг. поток русских переселенцев на правое побережье Аргуни увеличивался. Согласно переписи населения, проведенной в 1922 г., на территории теперешнего Правоаргунского уезда русских насчитывалось 1855 дворов: 9893 человека, среди них 5367 мужчин и 4526 женщин.

После образования Китайской народной республики, по договоренности между СССР и Китаем, большое число русских эмигрантов в 1955—1959 гг. вернулись в Россию. Значительная часть до 1964 г. постепенно переселилась в Австралию, Канаду и Европу.

В конце XIX в. на обеих сторонах Аргуни интенсивно развивалось золотодобывающее производство. Массами хлынули сюда китайцы из провинций Шандун, Хэбэй на заработки. Они нанимались к русским капиталистам на золотодобывающие предприятия. С 1903 г. после окончания постройки Китайско-Восточной железной дороги многие рабочие также перешли на работу по добыче золота. В начале XX в. местный чиновник пограничной заставы Чжао Чжунфэн в «Рапорте о пограничных делах» писал, что на русской территории побережья, только на одном заводе китайских рабочих насчитывалось более 8000. Долговременная жизнь в России позволила некоторым из них иметь контакты с русскими девушками, «сперва завязалась дружба, а затем по любви состоялся брак», так были организованы многие межнациональные семьи. Далее он с некоторым сожалением пишет: «В данный момент по ту сторону побережья среди китайских граждан бесчисленное множество людей, кто срезал косу, сменил одежду, поженился на русской женщине и завел детей...» Кое-кто из них потом переселился в Правоаргунский уезд, и эти семьи стали там составной частью «китайских русских».

Характерно, что и чистокровные русские, и потомки этих смешанных семей очень дружно живут с соседними ханьцами, монголами, маньчжурами, даурами и др.

В 1990 г. численность населения во всем

«КИТАЙСКИЕ РУССКИЕ» НА ПРАВОБЕРЕЖЬЕ РЕКИ АРГУНЬ



Автор статьи профессор Лю Куйли (справа) с группой «китайских русских» (г. Лабдалин)

уезде составляла 72792 человека, из них записаны как русские — 2063 человека. А на самом деле детей от смешанных русско-китайских браков насчитывалось 7012. Очень многие подали заявления об изменении национальной принадлежности, т.е. с ханьской национальности на русскую. В некоторых местах русские живут сравнительно компактно. В волости Энхэ из 2275 жителей свыше 1300 человек имеют русские корни (общее число русских по всему Китаю по официальным подсчетам в 1953 г. — 22656, в 1964

г. — 1326, в 1982 г. — 2938, в 1990 г. — 13504 чел.). Эти «китайские русские» занимаются выращиванием пшеницы, скотоводством, рыболовством, заготовкой леса, добычей золота. Некоторые русские занимают в уезде руководящие посты и имеют хорошую репутацию.

Русские в Китае, помимо физических особенностей, имеют отличительные черты и в культуре.

Прежде всего они двуязычны, особенно люди пожилого возраста: дома или между собой они в



Шуточное представление на пасхальной неделе. 1994 г.

основном говорят по-русски. Для них переход с одного языка на другой не составляет трудности. Молодые уже редко говорят по-русски, хотя большинство из них понимает русскую речь. Старик Чжао Эньюань специально позвал внука жить вместе с ним, чтобы научить его говорить по-русски.

В уезде русские в подавляющем большинстве имеют двойную фамилию и два имени: китайская фамилия унаследована по линии отца, и отец дает новорожденному китайское имя; русскую фамилию получают от матери, и во время крещения получают русское имя. Во время нашей экспедиции в 1995 г. выделенную нам машину вел молодой человек русской национальности по имени Лю Ган. Все, кто его знает, зовут его «Дима». (Однако мало кто из ханьцев знает, что он же Дмитрий.)

Веронсповедание «китайских русских» — православное. Некоторые из них были староверами. В начале 1950-х гг. в уезде насчитывалось 18 церквей и часовен. Из них 3 староверческих. В уездном городке Санхэ («Трехречье») Сан-Стречинско-Петропавловский собор был построен в 1932 г., в 1939 г. его переименовали в Казачий Центральный собор. Это было величественное по уездным масштабам весьма утонченное деревянное сооружение. Церкви и часовни с конца 1950-х гг. в связи с отъездом русских эмигрантов и церковных служителей закрывались одна за другой. В момент нашей экспедиции новая православная церковь находилась в стадии строительства.

В каждом русском доме (у некоторых еще в отдельно построенной кухне) непременно выделен красный угол, где висят образы Иисуса Христа и Богоматери.

Старшее поколение отмечает все наиболее важные праздники по православным канонам. Самые крупные праздники — Рождество и Пасху — отмечают более массово. К Рождеству во многих русских домах ставят елки с украшениями, игрушками и подарками.

На святки по вечерам молодые люди колядуют: ряжются в зверей и других персонажей, поют песни под аккомпанемент гармони, ходят по домам и «просят подаяние». Если хозяева не узнают ряженых, то должны больше дать подарков. В год нашей экспедиции в рождественскую ночь в пограничном городке Хейшаньюто еще разыгрывалось это действие.

Некоторые верующие старухи перед Пасхой держат пост, не едят мяса и даже яиц, несмотря ни на какие уговоры своих детей. К празднику в каждом доме ведется самая тщательная уборка, пекут печеня, торты, кулич с надписью «ХВ», красят яйца и украшают красный угол.

На утро Пасхи друг друга навещают, целуют и поздравляют с праздником: «Христос воскрес! — Воистину воскрес!» Гуляют по улицам, качаются на качелях, собираются в больших домах, разыгрывают шуточные (комедийные) сцены, поют русские песни.

Свадебные обряды намного упрощены и в отдельных моментах смешаны с китайскими. Так, например, на свадьбе в доме невесты жених должен подарить братьям и сестрам невесты «выкуп за вход в дом», подарить ее родителям «мясо на прощание с матерью», найти в доме спрятан-

ную обувь и надеть ее на невесту. А поцелуй новобрачных за свадебным столом в доме жениха при радостном взглясе гостей «Горько!» уж никак не умещается в рамки китайского свадебного обряда.

Умерших обмывают. Нижняя одежда для покойника непременно белая. В комнате он лежит ногами к двери, головой к красному углу. Гроб непременно традиционно русской модели (профиль шестиугольный). Прежде чем опускать гроб в могилу, его открывают для прощания родных и друзей с умершим. На дно могильной ямы стелют сосновые квадратные бревна. На них опускают гроб, головой к западу и ногам к востоку. В четырех углах могильной ямы вбиты деревянные столбики, на них вдоль и поперек расставлены четыре бревна вроде рамки. После того, как опустят гроб, на эти бревна наглухо настилают толстые доски, а на доски — березовую бересту, чтобы земля не падала прямо на гроб. Крест ставят в ногах умершего.

По одежде русские сейчас мало отличаются от населения других национальностей, т.к. уже очень редко носят национальную одежду. Все же русские любят одеваться примерно так, как, например, одеваются в каком-нибудь сибирском городке. Женщины носят платки и юбки, тогда как это вовсе не обязательно для нерусских женщин.

У русских Правоаргунского уезда довольно хорошо сохранилась русская кухня: они пекут хлеб, разные печеня, вариют супы, готовят варенье, сметану, квасят капусту, готовят разные рыбные, овощные салаты. Правда, они также научились готовить по-китайски и, когда есть надобность, умеют отлично пользоваться палочками.

На досуге они друг к другу ходят в гости чаще, чем это делают, например, ханцы. Беседуют, играют в шахматы, карты, лото (жители других национальностей вовсе не знают, что такое лото), угощают русскими гостинцами. На праздниках собираются и все от мала до велика поют, танцуют под аккомпанемент традиционно русских музыкальных инструментов — гармоны и балалайки.

Хозяйственная и производственная утварь — традиционно русская и сильно отличается от утвари в других семьях: почти в каждом доме стоит большой деревянный сундук с дугообразной крышкой (кое у кого не один), высокая крошка с большими, набитыми пером подушками. На кухонном столе непременно стоит самовар. Можно увидеть кривое коромысло (у других народов — прямое), чугунок и ухват (чего в других домах вовсе нет), молокоперерабатывающую машинку, деревянные и железные грабли, телеги и сани, конную сбрую, серпы и косы, сенокосилку, борону и т.д.

В некоторых семьях кухня построена отдельно. В ней есть типичная русская печь, где на открытом огне готовят пищу, с духовкой, где пекут хлеб и пироги. В зимнее время на этой же печи спят старики.

В уезде у русских в основном деревянные дома из бревен. Она особенно отличается своими тесовыми крышами из «дранья», т.е. из досок не распиленных пилой, а расколотых специальным большим ножом. «Драньё» очень хорошо защищает дом от дождя, снега, держится долгие

годы. У некоторых домов пристроена большая терраса со стеклянными окнами с трех сторон.

Каждый двор огорожен деревянным забором. У большинства есть во дворе хлев и присадебный огород. В некоторых русских дворах отдельно построена типично русская баня. В банях моются, как правило, с березовым веником. Самая обыкновенная, заурядная, иногда даже скромная русская баня полностью сохраняет свой национальный облик и смотрится довольно необычно в китайском окружении.

Беглые наблюдения над состоянием культурной традиции «китайских русских» во время нашей первой экспедиции навели нас на следующие соображения:

1) Наличие определенной пространственно-временной основы создавало благоприятную сферу для сохранения и продолжения культурной традиции русских в окружении многочисленных национальностей. Без этой основы им трудно было бы пустить свои корни для дальнейшего выживания в иноземческой среде.

2) Политика очень сильно влияет на процесс культурного развития, в особенности по отношению к национальным меньшинствам. Выражая позицию большинства в стране, она предъявляет свои стандартные правила и требования к культуре, которые часто не совпадают с закономерностями естественного культурного развития тех или иных малочисленных национальных групп.

3) В определенной исторической обстановке в процессе культурного развития наблюдается тенденция интегрирования, которая в зависимости от обстоятельств бывает то слабой, то очень динамичной. В этом процессе интеграции малочисленная национальная группа находится в невыгодном положении. В культурном отношении волей-неволей, сознательно или несознательно она стремится примкнуть к культуре доминирующей национальной группы. И в таких случаях ее культурный облик по отношению к исконной культурной целостности становится как бы фрагментарным, проявляется лишь в наиболее важных моментах, в упрощенном виде.

4) Процесс культурного взаимовлияния не во всех сферах проходит равномерно. Так, в Правоаргунском уезде русский похоронный обряд сохраняется достаточно целостно. Русские под Новый год так же, как ханцы, наклеивают на двери надписи благословения. Перед Пасхой освящают и вешают на двери вербу. Верба и китайская благословенная наклейка одновременно висят на двери русских семей в весеннюю пору.

5) Изменение и приспособление русской национальной культуры к местным условиям не являются только пассивными. Носители русской культуры преобразовывают окружающие условия ради эффективного сохранения и продолжения своей традиции.

6) В силу сознательного самосохранения недоминирующая культура в некоторых моментах довольно «консервативна». В обособленно изолированных условиях ее отдельные элементы иногда могут быть «законсервированы» в своем первичном облике.

Эти предварительные соображения носят характер рабочей гипотезы. Нам предстоит еще не одна экспедиция к русским Правоаргунского уезда, где мы продолжим наши наблюдения.

А.В. ЧЕРНЫХ

РУССКИЕ И ТАТАРЫ ПРИКАМЬЯ: МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАЙМОДЕЙСТВИЕ

Южное Прикамье — территория южных районов Пермской обл. — край уникальный в этнокультурном отношении. Находясь на границе Европы и Азии, тайги и лесостепи, он всегда был перекрестком исторических судеб многих народов: татар, башкир, чувашей, удмуртов, марийцев, коми-пермяков, русских¹. На протяжении всей истории региона здесь имели место интенсивные межэтнические контакты. При этом определяющими в этнокультурной истории с конца XVI в. были взаимоотношения татар, башкир и русских. Мы остановимся лишь на тех взаимоотношениях, которые осознавались самим народом.

Русские Прикамья никогда не различали собственно два народа: татар и башкир, для русских они представлялись единственным народом, который называли *татары*, *татара*, *татаровъ*. Тем более, что существенных отличий в культуре и быте пермских татар и башкир не было. Татары и башкиры именовали русских *крам* *руслэр* или *уруслэр*, выделяя особо среди них старообрядцев.

Работая в экспедициях в южных районах Пермской области, сразу отмечаешь противопоставление русских и татар в разговоре, быту, традициях. Это противопоставление в первую очередь основано на хорошем знании традиций соседей. Рассказывая о свадьбе, похоронах, проводах в солдаты, костюме, многие информаторы сами, без наводящих вопросов сравнивают: *А у татар не так* — и тут же следует описание культуры соседнего народа. Ловишь себя на мысли, что некоторые любопытные детали традиционной культуры народа можно изучать, расспрашивая о них его соседей.

В обиходе это противопоставление чувствуется отчетливо. Неправильно выполненное действие, поведение, не характерное для местной традиции, — все тут же находит сравнение с культурой соседей. Неправильно сложил поленицу, тебе тут же скажут: *Ну, как мечеть построил*; не понял чего-либо — *непонятливый, как татарин*; надел яркое или штаны вместе с юбкой — *как татарка вырядилась*; поел черемухи — *татара в рот сходил*. Слово *татарин* как эпитет неправильности очень характерен для русских Южного Прикамья. Ту же самую картину

наблюдаешь у татар, только, естественно, там главный эпитет — русский. Показательно, что русские пугали своих детей татарами: *татара придут, заберут, бабай придет*; а татары — русскими.

Интересные наблюдения межэтнического противопоставления получаешь, собирая материал по народному костюму. Русские в с. Калиновка Чернушинского р-на старались никогда не вязать белых шерстяных носков. Белые носки считались татарскими: *в таких носках только татара ходят*. Старообрядцы Куединского р-на, переехавшие в середине XIX в. из Чердынского уезда и поселившиеся рядом с деревнями татар и башкир, любили рассказывать о том, что их предки на Чердыни, а в первое время и на новых землях, на моления платок носили не перегибая, чтобы два конца спускались на спину, а два завязывались под подбородком. Однако такая манера уж очень была похожа на то, как повязывают платок татарские женщины. Пришлось отказаться от старой традиции и носить платок по-иному: на три угла, перегибая по диагонали. А у татар был свидетелем такой ситуации: однажды на празднике маулид-байрам одна бабушка решила поудобнее перевязать скатывающийся платок и, перегнув по диагонали, завязала его на три угла. Несколько женщин тут же одновременно упрекнули: *моряя* (русская).

Каждая русская женщина, с которой беседуешь о костюме, в первую очередь скажет: *Вот ведь, мы штанов-то не носили — грех, а оне* (татарские женщины) *все в штанах*. Татарка тоже добавит с удивлением: *Русские всю зиму в одной юбке, без штанов, коленки красные...*

И сегодня, хотя традиционный костюм вышел из повседневного бытования, противопоставление сохраняется. «Татарские» галоши, «татарские» платки, «татарские» халаты — такие выражения очень часто можно услышать в русских селах. И даже в этом можно увидеть тонкое знание и наблюдение за культурой соседей. Все эти предметы фабричного производства не несут в себе этнической специфики, они получили свой эпитет за то, что именно эти вещи предпочитали покупать и носить татары. Часто платки и халаты называли «татарскими» за их полихромную расцветку, блестящие нити, что также больше было характерно для татарского костюма. Естественно, русские старались не покупать этих вещей,

выбирали другие расцветки, часто сетовали: *Ну, опять одни татарские платки привезли...* Русские на севере области, где нет такого противопоставления с культурой соседей, с превеликим удовольствием носят те же платки и несколько не сомневаются в их «этнической» принадлежности.

Образ «чужого» народа присутствует и в святочном ряженье русских. В Южном Прикамье одним из часто встречающихся персонажей ряженья были «татарии» или «татарка». Костюм делали сами, просили у знакомых татар, иногда покупали на базарах и ярмарках. Видимо, присутствие этого образа было достаточно значимо: необходимо было передать броские этнические признаки, зафиксировать их присутствие и неприемлемость для своей культуры и, как отметила Л.М. Ивлева, противопоставить русским чужих².

Русские как «чужой» народ присутствуют в легендах и преданиях пермских татар и башкир. Часто в легендах о пророках их врагами и гонителями выступают русские, что, конечно, не соответствует исторической правде, но успешно служит противопоставлению двух народов.

Подобное противопоставление наблюдается в культуре любых контактирующих народов. Однако особенности расселения русских и татар в регионе, когда и те и другие были в инокультурном окружении, как никогда активизировали эту оппозицию. Тем более что кроме бытовых особенностей, существенной была и религиозная разница. Противопоставление было фактором активизации этнического самосознания (именно здесь, на пограничье, в этом ощущалась потребность), фактором сохранения и дифференциации этнических культур. Поэтому иногда подчеркивались и противопоставлялись даже вымышленные элементы культуры соседей. С этой точки зрения любопытен факт, отмеченный нами во время экспедиций в татарские деревни Бардымского р-на. Бабушка-татарка с интересом и знанием дела рассказывала, чем русские отличаются от татар, выделяя даже мелкие детали. В дальнейшем выяснилось, что русских она лично никогда не видела и, соответственно, никогда не бывала в русской деревне. Этот пример натолкнул нас на мысль, что в культуре контактирующих этносов присутствует образ соседнего народа независимо от конкретных личных контактов, активность же



Уроженка Красногорского р-на Удмуртии в традиционном костюме, который до сих пор надевают для молитвы. 1997 г., г. Глазов. Фото А.В. Черных



«Женский круг» на жертвоприношении «корбенек» (по случаю засухи) в с. Аклухи Бардымского р-на Пермской обл. 1998 г. Фото Д. Моргуна

русских, а те в свою очередь «отгаивались» у татар. Исключение составляли старообрядцы, которые, хотя и принимали гостей, сами старались не ездить в гости к татарам.

Кроме того, русские часто держали татар в работниках, особенно много нанимали татар в страду на жатву. В итоге в крае сложился своеобразный этикет приема гостей и работников татар. У русских считалось большим грехом есть вместе с татарами, кормить из своей посуды, поэтому практически повсеместно в Южном Прикамье русские держали татарские чаши, из которых сами никогда не ели. У старообрядцев специальная посуда для татар была строго обязательна, а в некоторых группах православного населения татар кормили из своей посуды, которую затем тщательно мыли с золой. Татарские чаши хранились в сенях, в голубце, а иногда и в доме, на отдельной татарской полке.

Православные кормили татар за своим столом, но сами за него с татарами не садились, только иногда в гостевой трапезе участвовал хозяин. Старообрядцы Куединского р-на никогда не кормили татар за своим столом, а те семьи, которые арендовали землю, для застолья приносили в дом татарский стол. До сих пор в Куединском р-не первое окно направо или налево от входа называют татарским окошком. Именно на нем кормили татар-работников. Спать татар также укладывали особо, считалось, что им нельзя стелить в переднем углу, за матицей³.

Праздничная культура русских и татар Южного Прикамья также свидетельствует об активных контактах. Взаимодействие выражалось в участии в праздниках соседнего народа. В Суксунском р-не русские варили пиво про-

татар на масленицу, т.к. татары были непременными участниками этого праздника в русских деревнях. В Куединском р-не русские рассказывали, что татары всегда спрашивали: Когда у вас будет праздник: ешь — не хочу — потому что на масленицу их охотно поили и угощали. В татарских деревнях Бардымского р-на старики отмечали, что их родители ездили к русским в гости на Пасху и привозили детям в качестве гостинцев крашеные пасхальные яйца.

Весенние праздники также редко обходились без соседей. Хороводы и игры в воскресные дни, на Вознесение, Семик, Духов день татары Бардымского р-на называли Урус уен — русские игры. Татары были непосредственными участниками этих сборов, образовывали свой круг



В бабушкиных сарафанах (п. Суксун Суксунского р-на Пермской обл.). 1998 г.

по соседству или участвовали в общем. В с. Ашап Ординского р-на, окруженному татарскими деревнями, на Троицу завивали березку и играть «округа», как отмечают старожилы, татар собирались больше, чем русских.

Но самым большим общим праздником считалось Троицкое заговенье, когда на луга собирались вся округа. В с. Урталга Куединского р-на на праздник приходили русские, удмурты и татары. В Бардымском р-не татары называют заговенье *Урус жыен* — русский джин (от слова *жыен* — съезд, собрание). Татарский сабантуй также не обходился без участия русских, особенно в Сылвенско-Иренском поречье⁴. Ходили на сабан — отмечают русские. Большой частью русские не участвовали в состязаниях, проводимых на сабантую, но некоторые русские деревни выставляли своих борцов на круг, где соревновались в борьбе на полотенцах.

Самое же большое сближение культур и народов можно было наблюдать на ярмарках, которые обычно проводились в русских селах. Старообрядцы, строго следившие, чтобы никто чужой не осквернил их посуду, охотно покупали товары, в том числе и утварь, у татарских купцов или мастеров. *Базар святит* — говорили по этому поводу, и купленные товары не считались нечистыми. Татары приурочивали к ярмаркам проведение сабантая, чтобы на следующий после состязаний день отправиться на ярмарку. В татарской д. Сульманаш (Чернушинский р-н) сабантуй проводили перед Петровым днем, а в Петров день отправлялись на ярмарку в русское с. Рябки⁵. В русском с. Крылово (Осинский р-н) на ярмарке, куда съезжалось большое количество татар, устраивались некоторые состязания сабантая: конные скачки, борьба. Здесь же отдельными кругами проводились пляски и игры приехавших и пришедших татар и русских.

Длительные межэтнические контакты, естественно, приводят к заимствованиям. Пермские татары, сравнивая свой диалект с диалектом других групп татар, сами отмечают, что в их разговорном языке много русских слов, связанных с земледельческим хозяйством и календарем. Вот лишь некоторые из них: сука — соха, чеп — цеп, сослан — суслон, бэбэ — бабка и т.д.

Схема календарных праздников русских, приспособленная к срокам и периодам основных хозяйственных работ, послужила основой схемы народного календаря пермских татар⁶. Хрононимы *Плаущенне* (Благовещение), *Жоберже кон*, *Жогерже кон* (Егорьев день), *Микола кон* (Николин день), *Илля кон* (Ильин день), *Лукрау* (Покров) имеют явно русское происхождение. При этом названия, сроки проведения связаны с

русским календарем, а приуроченные к ним обряды, поверья, действия сохраняли связь с древними традиционными представлениями.

Русские, хотя и заметно меньше, также воспринимали элементы культуры соседей. Достаточно интересными, с этой точки зрения, представляются бытующие у русских Южного Прикамья татарские песенки, исполняемые на татарский мотив, с татарскими словами, под которые часто показывали, как пляшут татары:

Сыктым, сыктым хайбиты, да
Без штанишков, да хайшты,
Зявым, зявым говырзяй, да
Сепаратор хамдыре
(д. Трушники Чернушинского р-на).

Кыр на якыр, на кыр кыр, да
Усть-Саваровский⁷ шакыр,
Кыр на якыр на кырья, да
Усть-Саваровска шарья
(с. Русский Сарс Октябрьского р-на).

Слов в таких песнях не понимал никто: ни русские, ни татары.

Примеров различного рода взаимодействия русских и татар Прикамья можно привести множество. Традиционная культура всех народов края во многом приобрела свои специфические черты под воздействием инокультурного окружения. И полноценное исследование культуры любого народа Прикамья, понимание особенностей каждой культуры невозможно без учета традиций соседей.

Примечания

¹ См.: Черных А.В. Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI — первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 39—113.

² Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 217—218.

³ Конечно, у старообрядцев и к мирским было особое отношение, но их, как правило, только не кормили из своей посуды.

⁴ Сылвенско-Иренское поречье — ареал расселения сывлвенско-иренских татар, территориальной группы пермских татар и башкир: Кунгурский, Уинский, Сусунский, Ординский, Октябрьский р-ны Пермской обл.

⁵ Таких примеров можно привести множество, см.: Черных А.В. Традиционный народный календарь татар и башкир Прикамья в конце XIX — начале XX в. // Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 57—77; Уразманова Р.К. Традиционные, общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань, 1983. С. 118—136.

⁶ Черных А.В. Традиционный народный календарь...

⁷ Д. Усть-Саварово — соседняя татарская деревня.

О.И. ЧАРИНА

О РУССКОМ СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ В ПРИЛЕНЬЕ

Русские приленские села возникли в XVII—XIX вв. в связи с созданием почтового тракта между Иркутском и Якутском. Первоначально поселенцы в Ленском, Олекминском, Хангаласском улусах были в основном мужчины. Они вступали в брак с местными якутскими женщинами. Позже берега Лены осваивали семьи русских земледельцев из различных районов Центральной России. Сюда также переселялись казаки и ссылались сектанты и представители демократической интелигенции. Каждый приезжий «привозил» свое представление о свадебном обряде. Тем не менее на протяжении всего Иркутско-Якутского тракта сформировался единый свадебный комплекс с постоянным репертуаром. Вероятно, этому способствовала малочисленность населения в улусах, где молодежь всех сел вступала между собой в брак. Сказалось на русской свадьбе в Приленье и влияние якутского языка и фольклора.

Некоторые различия в деталях свадьбы в селах Хангаласского улуса фиксировались еще в начале XX в. Записи обряда, сделанные в то время Г.В. Ксенофонтовым, хранятся в Архиве Якутского научного центра СО РАН (Ф. 4. Ед. хр. 3. Т. 3 (розовая). Л. 25—29). В них сообщается: «Свадьба играется дня три-четыре. Тысяцкой — распорядитель пира. Свахи со стороны невесты и со стороны жениха. Свахи — близкие родственники — замужние». Далее Г.В. Ксенофонтов указывает этапы свадьбы: сватство, девичник, свадьба с венчанием. Полагалася «калым в 50—100 рублей, от двух до шести ведер водки». Венчальный убор готовил жених. «У девы коса. При выдаче до венца коса распускается свахой, и в таком виде ведут венчать. На свадьбе бывает с распущенными волосами. В верховых селеньях (с. Батамае) повойник надевается после венца, в низовых — на другой день после свадьбы».

Из приведенного отрывка видно, что в начале XX в. свадьба русских включала в себя не-

ОЛЬГА ИОСИФОВНА ЧАРИНА, канд. филол. наук; Ин-т гуманитарных исследований (Якутск)

которые особенности якутской свадьбы. Так, для русской свадьбы не характерен обычай уплаты калыма, в подготовке русской свадьбы должны участвовать обе семьи: и жениха, и невесты.

Этнографическое различие с надеванием повойника как обозначения статуса жены говорит о влиянии севернорусского типа обряда на свадьбу низовых сел (повойник надевают на другой день после венчания) и южнорусского — в селениях выше села Батамай (статус жены обозначается сразу после венца).

В день свадьбы приглашали «гармонщика», фиксирует далее Г.В. Ксенофонтов, под музыку пляшут «хоровод и русская». После венчания свадебный пир устраивался в доме жениха, как в севернорусском варианте обряда. Родители невесты присутствуют на нем без особых приглашений. Жених должен дарить «рубль 10» родственникам, а они в ответ — превышающую эту сумму денег и скот. Если невеста была «честной», родители жениха принародно благодарили родителей девушки. Сообщается, что «в старину полагались особые песни. При девичнике поют прощальные песни подруги». Г.В. Ксенофонтов зафиксировал ряд песен, среди которых оказалась «Черный ворон воду пил».

Во время наших экспедиций в Приленье в 1989—1993 гг. удалось получить дополнительные сведения по местной свадьбе. Е.Е. Филиппова, 1928 г.р., из с. Едей Хангаласского улуса рассказала, что свадьба длится дня три, а то и неделю. Обряд состоял из сватовства, девичника и собственно свадьбы. Обрядовым блюдом был «два глухаря» (икки кэтэрдэр): накануне свадьбы у жениха и невесты готовили глухаря или утку и украшали их на блюде ленточками или цветочками. Эти украшения так же, как и ленты из косы невесты, раздавали подругам. В Приленье куры в хозяйстве появились поздно, и кур как символ плодородия заменили на глухарей и уток.

В с. Синске свадьба игралась по схожему сценарию. В.Г. Строева, 1940 г.р., рассказывала: «Просватают, месяц открыто гуляешь. А до этого скрыто гулян». У невесты созывался девичник, на котором могли быть гости со стороны жениха. На пиру у жениха присутствовали гости с обеих сторон, но преобладали гости молодого. В.Г. Строева выходила замуж в конце 1950-х гг., тогда по случаю «честности» ее родителям родственники мужа поставили бутылку. Из свадебного репертуара информантка назвала песню «Ой, при лужке, при лужке».

В июле 1990 г. мы присутствовали при сватовстве в с. Едее Хангаласского улуса. Девичник был намечен в Едее, свадьба на следующий день — в Синске. Родственники, узнав о свадь-

бе, радовались: *Прилужканы ыллыахлыт!* («При лужке споем»).

Вспоминая о свадьбах начала века, рассказчики говорили о «бородатом старице, который ездил по станкам со свадьбы на свадьбу. Звали его Куюжас Ванька». Он пел песни, напоминал, какие действия нужно совершать на свадьбе. От него Е.Е. Филиппова и Н.М. Филиппов из с. Едей запомнили песни: «Сокол-батюшка», «Разорвали крылья-перья», «Сегодняшний день». Этот старик всегда выполнял роль тысяцкого.

В Олекминском улусе наблюдается много сходного с ритуалом свадьбы в Хангаласском улусе. В станке Бирюк, например, на свадьбе поют те же песни, прежде всего «При лужке, при лужке».

В Куранде о своей свадьбе рассказала А.Е. Сучковская, 1911 г.р. Сватовство прошло без нее. Жених присутствовал на девичнике. Во время этого обряда девушки получали «красоту» — отрезки от ленты невесты. На свадьбе была вся ее родня. Венчание произошло спустя полгода после свадьбы. На свадьбе был богатый стол, угощение готовил приглашенный повар. Невеста была в голубом сарафане. Проверялась «честность молодой». Если девушка оказывалась «честной», то полагалось приготовить специальное блюдо — «свежую рыбу на тесте с яичницей в виде торта с букетами».

В данном свидетельстве важным является указание на отрыв дня свадьбы от дня венчания. По-видимому, это случалось из-за того, что церковь имелась не в каждой деревне. Другой причиной могли быть традиции ссылкой жизни: предки пашенных были порой деклассированными элементами, атеистами.

Репертуар свадебных песен в Хангаласском и Олекминском улусах весьма своеобразен. Мы уже указали, что Г.В. Ксенофонтов записал песню «Черный ворон воду пил». На свадьбе исполнялась также «Сударыня-матушка»¹.

Наиболее известна в Приленье песня «При лужке, при лужке». Она восходит к песне на слова А.Х. Дуропа «Казак на родине». В авторском стихотворении жених возвращается на родину, но невеста его не дождалась. В песне же, исполняемой в народе, сюжет иной: жених возвращается, девушка его радостно встречает. Песня вошла в обиход благодаря казакам-исполнителям, а стала обрядовой благодаря ее образному строю: «казак», «девница» (символические образы жениха и невесты).

При «передаче косы» девушки пели «А коса-то», при передаче ритуального хлеба — «Разорвали крылья-перья», при перенесении приданого — «Сокол-батюшка». Все песни имеют небольшой объем. Например:

Сокол-батюшка,
Сундучка-то калачи,
Перинка-то пуховой,
Наволочка ситцевой, ситцевой,
Волоса стоят сто рублей,
Сто рублей!
Открывайте сундучка, сундучка,
Доставайте по рублю, по рублю.
Уж ты стан столбовой, столбовой,
Стабунара,
Стабунара, красна девица,
Красна девица,
Подойди-ка ко мне,
Вы хватайте, хватайте ее,
Свети, Надежда Константиновна!

Песня явно бытowała в якутской среде, о чем свидетельствует тот факт, что в ней не соблюдаются грамматические правила русского языка: в якутском языке нет различия между мужским и женским родом. Далее — вместо привычного «коста стоит сто рублей» поется «волоса стоят». Более того, появляется непонятное «стабунара»; возможно, это должно звучать как «с тобой, с нами».

Исполнялись две величальные песни: «Лети две птички», «Там за речкой, там за перевозкой»². Ими обычно опевали жениха и невесту. В песне «Там за речкой, там за перевозкой» слово «перевоз» преобразовано в «перевозку», что также свидетельствует об исполнении песни якутами.

Только в Олекминском улусе и только от мужчины мы услышали свадебный плач «Подойди-ка, моя маминика»³.

В целом, свадебная поэзия оказалась в Приленье достаточно бедной. Здесь нет причитаний невесты, не встретились нам и свадебные лирические и корильные песни. Да и сам свадебный обряд отличается сжатостью и схематичностью, что, вероятно, явилось следствием унификации различных региональных форм в единий местный комплекс. Сказалось и то, что в процессе формирования этого комплекса обряд адаптировался для его полноправных участников якутов в случае смешанных браков.

Примечания

¹ Кузьмина Л.П., Миронова Э.А. Современный русский фольклор на Крайнем Севере // Современный русский фольклор Сибири. Новосибирск, 1979. С. 188.

² См.: Сокол-батюшка. Фольклор русского населения Якутии (Русские песни Ленского тракта) / Сост. О.И. Чарина. Якутск, 1994. № 6—7.

³ Там же. № 11.

Е.А. ВАЛЕВСКАЯ

ЧТО ЖЕ ДЕЛАТЬ С ФОНДАМИ? И ВООБЩЕ – СОБИРАТЬ ЛИ?

«Живая старина» продолжает тему, затронутую в публикациях: Григорьева Г.Г. Стоит ли собирать фольклор? (2000. № 2. С. 39–41); Левин И.Г. «Нужен общероссийский документационный центр культуры народонаселения» (2000. № 2. С. 41–44).

«Лисоньки мои! Лисоньки! Дед, посмотри, кто к нам пришёл! Милые! Вот счастье-то! Да как же вы нашли меня? А я-то вас жду уже много лет!» — так встречала группу фольклорной экспедиции совершенно незнакомая бабушка из новгородской деревни. Часа через два-три мы уходили, нагруженные луком, огурцами и еще какими-то гостинцами. Бабушка стояла, улыбаясь детской улыбкой, махала рукой и все повторяла: «Лисоньки, лисоньки...» Мы уносили с собой пленки с записью беседы с ней — там были и песни, и былички, и легенды, и рассказы о старинных обрядах. Рассказала она и о том, как в юности ей являлась Богородица. И до сих пор (а уже прошло лет семь-восемь) помнится этот рассказ во всей его образной красоте. И видится, как молоденькая девушка идет за деревней по тропинке в горку, и вдруг за деревьями откуда ни возьмись оказывается мужчина в красной рубахе, и волосы у него черные, курчавые — похож то ли на цыгана, то ли на черта. И взгляд огненный. Она испугалась, замешкалась, но в этот момент в небе показалась летящая точка. Мужчина так же внезапно потерялся, а точка все приближалась и приближалась. И увидела девушка Божью Матерь в синем сверкающем длинном платье с сиянием над головой, и узнала от нее свою судьбу — и все сбылось.

В д. Шиловичи Смоленской обл. собирали исполнительниц на ансамблевую запись. Это был наш второй приезд. «Ой, не ходите вы к Фёлочке! Она в этом году совсем плохая, болеет, лежит». — «Ну что ж, зайдем просто так, проведать». Маленькая старушка, которую в деревне ласково называют Фёлочкой, лежала на кровати в крошечной избушке. Узнала нас сразу, стала жаловаться на болезни. Мы почувствовали, поговорили о том, о сем, сказали, что снова приехали записывать песни, начали прощаться, понимая по ее состоянию, что звать ее на запись неудобно.

«А когда приходит?» — неожиданно спросила она. — «Да вот в два часа...» Когда в половине второго мы подошли к назначенному месту, Фёлочка уже была там, первая. Она стояла, опираясь на палочку («киёк», как здесь говорят), в валенках (в 30-градусную жару), беседовала с кем-то. Тут же над стежкой, проложенной через кладбище, над кустами показался белый мысок головного платочка — это шла одна из запевал, восьмидесятилетняя Щадриха, а по другой стежке, мимо кладбища — другая запевала, Софья. Обе тоже с кибчаками. Собралось человек восемь. И потом — запись. Каскад песен — и «весенних», и «летних», и «живых», и «свадебных», и «подлюдных», и тех, чтоются, как было сказано, «в любом балу».

Так что же — записывать или не записывать? И если шкафов нет и хранить некому — что тогда? Я понимаю, конечно, что вопрос Г.Г. Григорьевой поставлен риторически. Пафос обеих статей коллег в том, что нет у нашего государства по отношению к национальному достоянию, чем является традиционная народная культура, достойной ее политики.

Пленки рассыпаются, хранить архивы негде, расшифровкой никто заниматься не хочет. Ну а что же сделаешь? Пленки нужно спасать, хранителей готовить, шкафы приходится изыскивать, нигде не денешься. А по поводу записей XIX в. — никто не станет спорить об их значении, они бесценны. Но ни одна из многочисленных местных традиций русского фольклора не представлена в них в полном объеме, а ряд традиций в то время еще не был исследован. Во многих публикациях тексты излагаются на литературном языке, а не на диалектах, сведений о напевах крайне мало, нотации условны, т.к. отсутствовали технические средства записи звука. Заключающаяся же в напеве научная информация не менее важна, чем содержащаяся в поэтическом тексте, а часто бывает значительно более емкой и глубокой.

Не могу согласиться с Г.Г. Григорьевой в том, что в наше время записывают «жалкие обрывки» былин, а вот в XIX веке... Скажите археологам — ну что вы там с мусором возитесь, сходите лучше в Эрмитаж, там все есть, и нечего больше искать, к чему вам эти жалкие черепки, все равно на них шкафов не напасешься! А мне представляется, что это бесценные свидетельства, а никакие не обрывки. И если уж говорить именно об эпосе, то современные записи, сделанные на юге России, демонстрируют прекрасную сохранность текстов былинных песен. Да и на Севере в

1980-е гг. удалось сделать немало¹. Что же касается других эпических жанров — примером того, каковы современные записи баллад, является блестящая публикация Ю. Марченко и Л. Петровой в двух выпусках «Русского фольклора»². А духовные стихи? На Смоленщине их и сейчас поют в огромном количестве. Более двадцати текстов духовных стихов только от одной исполнительницы (записи двухлетней давности на Смоленщине, «двадцать два „рай“»³, как сказала исполнительница) — это что, жалкие обрывки? Я уже не говорю о других жанрах фольклора и сведениях по этнографии — работать и работать надо! И не только в так называемых «полнокровных» традициях.

Но успеем ли мы застать наших исполнителей в добром здравии, не опоздаем ли? Самым главным вопросом сегодня продолжает оставаться вопрос о необходимости многократного увеличения полевых исследований, их технического оснащения. С удивлением прочла в статье И.Г. Левина, что советская казна была очень щедра на организацию экспедиций. В Петербургской (тогда Ленинградской ордена Ленина) консерватории полагалось на преподавателя 1 рубль, а на студента 50 копеек в день суточных, соответственно — 50 и 10 копеек квартирных. И почему кто-то решил, что студент ест в два раза меньше преподавателя, а полтинником или гривенником не стыдно рассчитаться за nochevку? Пленку покупали по блату, все особо ценные записи делали на своей пленке и личной аппаратуре, потому что «казенная» была чудом технического регресса, видеокамеру купили вскладчину, и каждая экспедиция обходилась в три-четыре зарплаты, выложенные из собственного, совершенно дырявого после этих инвестиций, кармана.

И сейчас не лучше, даже несмотря на то что существует система грантов. Не всегда она вовремя срабатывает. Но вот, что важно — кто, как и зачем занимается полевыми исследованиями? С какой целью организуются экспедиции? Собрать материал для диссертации, провести студенческую практику согласно учебному плану вуза? Или с целью сохранить культурное наследие? Согласитесь — это разные вещи. Не слишком ли много появилось собирателей, работающих «на себя», на какую-то определенную тему, не задумываясь о том, а придет ли кто-нибудь еще в эту деревню или это последний шанс зафиксировать местную традицию в полном объеме? Нужна ли практика, которая превратилась в «обязаловку» как для студен-

тов, так и для некоторых руководителей? Имеем ли мы моральное право эксплуатировать народных певцов, рассказчиков лишь с целью продемонстрировать их современным городским недорослям? Может быть, пора ввести практику только для специализирующихся студентов и аспирантов? И, наверное, многим пересекли дорогу «черные» фольклористы и этнографы (по аналогии с «черными» археологами и следопытами), мародерская деятельность которых усугубляет процессы угасания народных традиций, затрудняет, а иногда и сводит на нет усилия специалистов. Доходит даже до того, что вывозят школьников в так сказать «фольклорные экспедиции» и устраивают среди них конкурс на лучшую запись. Это ли не культпросветовский абсурд?

В то же время на местах есть подлинные энтузиасты, которые имеют интересные собрания, много могут сделать, но совершенно лишены средств и технического обеспечения. Как их выявить, чем помочь, как включить их материалы в активный культурный процесс? Необходимо развивать краеведение, возрождать его лучшие традиции, сформированные в XIX в.

Теперь — о сохранности фондов. Коллега права — это больное место. И лет 15 назад все били в колокола, писали безответные докладные начальству, делали запросы в государственные структуры. Кто-то чего-то добивался, кто-то решал проблему своими силами. Сейчас для крупных архивов этот вопрос потерял былую оструту, т.к. в последние годы многие активно приступили к переводу записей на компакт-диски, есть различные компьютерные программы по реставрации звука, уничтожению посторонних шумов. Такая же работа проходит и в ряде провинциальных центров. Мешает только отсутствие средств. Но это беда всей науки, культуры, образования. Давайте требовать, предложим Министерству культуры и Министерству высшего образования организовать специальную финансовую поддержку видео- и фонографических архивов для скорейшего проведения работ по спасению фондов.

Что же касается расшифровки, то с пониманием этой работы, высказанным в статье Г.Г. Григорьевой (как черной, нетворческой), согласиться трудно. Для музыканта это как раз глубоко творческий процесс, тончайшая профессиональная слуховая работа, позволяющая проникнуть в самое существо песни, понять все тонкости многоголосной фактуры, сложной ритмики, интоационно-ладовых особенностей, ощутить красоту и яркость местного диалекта. Может быть, и филологи когда-нибудь изменят отношение к этому достаточно трудоемкому процессу? И проблема-то не в том, как обеспечить процесс расшифровки, а в том, на какие

деньги опубликовать подготовленные к изданию материалы.

Один из чрезвычайно важных вопросов, который давно уже поднимается в печати, — это вопрос о создании всеобъемлющего центрального фонда (как было задумано десять лет назад, не надо говорить, что этого не было, нам предложения о передаче фондов делались абсолютно недвусмысленно) и о некой системе централизации знаний о содержании коллекций. Вопрос сложный. Идея объединения фондов, как казалось, тихо умерла. При современном уровне компьютеризации с наличием Internet она просто неактуальна. Но вот ее вновь предлагаю нашему вниманию. Какой же автор записей (особенно, если этот автор — научный коллектив, работающий по единой системе большими силами) допустит, чтобы его многолетняя, во многом альтруистическая, работа была поставлена под угрозу посторонним вмешательством? Фонды должны разрабатываться теми, кто их создавал, знает вдоль и поперек, кто помнит номера кассет, имена и отчества исполнителей и даже годы их рождения знает на память, знает также, где, на какой пленке какой вариант записан лучше и т.д. Думаете, такого нет? Официально заявляю, что есть. Есть — у тех исследователей народной культуры, кто «черную» работу почтает за подарок судьбы, давшей право работать с подлинными документами, содержащими сокровища национальной культуры.

А если речь идет о создании единой базы данных, единой системы поиска — дело-то в том, что нет ни одного одинакового архива, они все имеют разное наполнение, собирались в разное время, авторы записи ставили перед собой разные цели, и использование единых алгоритмов поиска лишь сублимирует для постороннего исследователя содержание тех или иных коллекций, может привести к ложной интерпретации изучаемых явлений. Лучше не спешить и довериться специалистам, работающим с конкретным материалом. Есть совершенно различные взгляды на содержание аналитических карт, проблема жанровой атрибуции остается во многом открытой, филологи и музыканты все еще разговаривают на разных языках.

На нынешнем этапе, как мне представляется, нужна информация об имеющихся архивах. Вероятно, для сбора таких сведений надо создать анкету, опубликовать ее в журнале и обратиться с просьбой ко всем ответить на ее вопросы (важны сведения о количестве записей, содержании фонда, географии и особенностях полевых исследований, сохранности коллекций, сопутствующей документации, наличии расшифрованных материалов, публикациях, переводе на современные носители и т.п.). Следующим шагом может стать обес-

печеие доступа к базам данных с помощью Internet.

О фондах Фольклорно-этнографического центра (Санкт-Петербург), их формировании, специфике фронтальных экспедиционных исследований, о тесном сотрудничестве специалистов Центра и Санкт-Петербургской консерватории мною написана подробная статья в «Живой старине»⁴. К сказанному могу добавить, что в Центре уже давно ведутся работы по переводу фондов на компакт-диски, для реставрационных работ имеются высококвалифицированные специалисты, необходимое оборудование и солидное программное обеспечение. В Центре есть и наработки в области мультимедиа каталогов фондов, только в гипертекст которых, кроме вербальной, включены видео- и аудиоинформация («Этнография и фольклор Западной Сибири», «Традиционная культура Псковской области»). Каталоги и интерактивные книги существуют в версиях на CD-ROM или готовы к публикации в Internet. В перспективных планах — разработка тематических программ по фольклору Смоленской, Тверской, Новгородской, Вологодской областей, а также по программе «Русская инструментально-хореографическая культура».

О характере содержащихся в фондах Центра материалов можно судить по прежним публикациям⁵, а также по только что вышедшей из печати монографии Г.В. Лобковой «Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: образы, ритуалы, художественная система» (СПб., 2000). Кроме того, могу проанонсировать подготовленный объемный коллективный труд, где в систематизированной форме представлен материал по этнографии и художественным формам псковских локальных традиций (псковское собрание — одно из самых крупных собраний Центра, насчитывает около 40000 аудиозаписей)⁶.

Часто приходится слышать сетования на то, что в учебных заведениях, включая университеты, преподаватели фольклора изучают устное народное творчество по книгам, не пользуясь фонограммами. А почему?

В 1970-е—1990-е гг. фирмой «Мелодия» выпущено огромное количество грампластинок по русскому фольклору и фольклору других народов России — чего там только нет! Донские казаки и семейские Забайкалья, белгородцы и жители брянских лесов, поморы и псковичи, калужане, нижегородцы, куряне — и так далее с севера на юг, с востока на запад! Есть записи коллективов отдельных деревень и антологий по регионам России; реставрированные копии архивных материалов начала XX в. и современные экспедиционные записи; былины и плачи, свадебные песни и хороводы и т.д. и т.п. В этой работе при-

нимали участие ведущие фольклористы страны, такие научные центры и творческие организации, как Фонограмархив Института русской литературы (Пушкинский Дом), Московская и Петербургская консерватории, Музикальная Академия им. Гнесиных, Фольклорные комиссии Союза композиторов РСФСР и СССР, местные отделения Союза композиторов. В последние годы издаются компакт-диски. Российский фольклорный союз выпускает записи на аудио- и видеокассетах. Не верится, что кому-то из специалистов неизвестно о существовании всех этих публикаций! Все в руках самих преподавателей. И если они даже из собственных архивов записи не используют, то, может быть, не нужны такие преподаватели? Вот о школьных методических пособиях действительно следует позаботиться.

Кстати — об упомянутых мною записях. Думаю, что Республиканский центр русского фольклора, наверное, мог бы выкупить эти уникальные записи либо их копии у фирмы «Мелодия», а также у радиокомитетов, кино- и телевизионных студий, где тоже есть прекрасные фонды. Сделайте это, пожалуйста, уважаемые коллеги! Эти записи могут пропасть, потому что в названных организациях, да еще после всех передряг последнего времени, некому о них думать и заботиться. При соответствующих дополнениях (от которых вряд ли кто из собирателей откажется) на этой основе можно было бы составить «золотой» фонд образцов русского фольклора.

Г.Г. Григорьева пишет о том, что у государства находятся деньги на фольклорные праздники и фестивали, на сценарии современных затейников, лучше эти деньги направить на сохранение архивов. Я совершенно с этим согласна, и слово «фольклор» здесь должно быть в кавычках. То, о чем говорится, не имеет никакого отношения к фольклору, на самом деле это шоу, «досуговые» мероприятия (извините за сленг — но уж очень точно это жуткое словечко отражает существо подобных акций). И сколько раз об этом писали, поломали все перья, но государственная поддержка именно этому направлению продолжает поступать, и соответственно буйным цветом продолжает цветти всевозможное «а ля рюсс» типа вульгарнейшей телепрограммы «Эх, Семёновна!». Но есть совершенно другие фольклорные фестивали и праздники, концерты и абонементные серии — их проводят Московская и Петербургская консерватории, Российский фольклорный союз, объединяющий в своем составе коллективы из 70 городов России. Здесь есть и профессионалы, и любители, люди разных возрастов — все они занимаются изучением и освоением подлинных документальных материалов по народной традиционной

культуре, стремятся к возрождению ее форм. Вот на это денег у государства почему-то не имеется, информационной поддержки также нет никакой. А следовало бы. В 1999 г. ОРТ транслировало ужасный гала-концерт IV Фестиваля фольклорных коллективов России «Фольклорная весна»: аляповатые костюмы, «белый» звук; по сцене слонялся типичный горьковский босаяк в хламиде, невпопад открывая рот (он «произносил» текст конферанса под фонограмму — событие, достойное книги рекордов Гиннесса), причем какой-то борзописец этот конферанс изложил «белым» стихом, видимо, в тон «белому» звуку. Альтернативная же часть фестиваля с участием коллективов ведущих консерваторий, Российского фольклорного союза до миллионов телезрителей страны допущена не была*.

И еще один, не менее важный вопрос — о подготовке квалифицированных кадров. В средних специальных и высших учебных заведениях отсутствуют программы подготовки фольклористов (подчеркиваю — фольклористов, а не универсальных филологов, музыколов с дипломной работой по фольклору или дирижеров народного хора). Мы в Петербургской консерватории в 1989 г. открыли Музикально-этнографическое отделение⁷ с принципиально новой учебной программой подготовки кадров по специальности «музыкальная фольклористика» (этномузикология), за что благодарны Министерству культуры, поддержавшему наш проект, ректорату, лично ректору В.А. Чернушенко, Ученому совету, Совету бывшего теоретико-композиторского факультета (ныне — историко-теоретический). Среди авторов новых учебных курсов — Б.Н. Путилов, В.Е. Гусев, А.М. Мехнечев, А.Ф. Некрылова, Т.Г. Иванова, многие другие ведущие специалисты. Студенты получают многостороннее образование, которое предполагает синтез музыковедческого и исполнительского консерваторских циклов с университетским. С 1995 г. отделение закончили более 20 специалистов, имеющих квалификацию «музыковед-фольклорист, преподаватель, руководитель фольклорного ансамбля». Все работают по специальности в научных центрах, Петербургской и Московской консерваториях, различных учебных заведениях, продолжают свое образование в аспирантуре, двое уже защитили диссертации, 10 докторандов исследований, находятся в разной степени готовности. Усилиями наших выпускников создаются регио-

нальные центры в ряде городов. Но каков же по численности прием на это отделение? Не знаю, поверит ли кто-нибудь в эту цифру — 4 человека (при этом, бывает, что «спускается» и иная цифра — 3 человека). Не напоминает ли вам это гравенник за почечку?

Спасти существующие фонды, квалифицированно провести полевые исследования, пополнить коллекции, сохранить, расшифровать, изучить, издать материалы, подготовить монографии, сборники, видеофильмы, компьютерные программы, компакт-диски, просветительские издания, образовательные программы, концертные выступления, фестивали и т.д. — эти специалисты все могут, всему этому они научены в лучших традициях первой российской консерватории. Но давайте же думать о том, сколько их нужно, специалистов такого уровня, для нашей необъятной Родины?

В д. Усадище Гдовского р-на старенькая-старенка бабушка, абсолютно игнорируемая многочисленными хмурыми домочадцами, сказала на прощанье: «Спасибо вам, что пришли. Я всю жизнь ждала вас. Я знала, что когда-нибудь ко мне придут такие люди и запишут все, что я знаю». Что на это скажешь? Надо успевать.

Примечания

¹ См., например: Бильчук А., Власов А., Захаров А., Мехренгина З. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор: Эпические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 258—289; Кастров А. Кенозерские эпические напевы: Материалы и комментарии // Там же. С. 349—382.

² Марченко Ю., Петрова Л. Балладные сюжеты в песенных традициях русско-белорусско-украинского пограничья // Там же. С. 290—348; Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 205—255.

³ Имеются в виду стихи с припевом «рай, душа, рай светлый».

⁴ Валевская Е.А. Фольклорно-этнографический центр и консерватория // ЖС. 1998. № 1. С. 44—47.

⁵ См., например: Устьянские песни / Сост. А. Мехнечев, Ю. Ларченко, Е. Мельник. Л., 1983, 1984. Вып. 1, 2; Балашов Д., Марченко Ю., Калмыкова Н. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфотге (Тарногский район Вологодской области) / Музикальный ред.-сост. А. Мехнечев. М., 1985; Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни / Сост. А. Мехнечев. Л., 1989.

⁶ Традиционная культура Псковской области. Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра (г. Санкт-Петербург) / Науч. рук. А. Мехнечев. Выход в свет запланирован на 2001 г.

⁷ Подробнее о Музикально-этнографическом отделении СПБГК и Фольклорно-этнографическом центре см.: Валевская Е.А. Фольклорно-этнографический центр и консерватория // ЖС. 1998. № 1. С. 44—47.

* Редколлегия журнала «Живая старина» поддерживает критику государственной политики в отношении фольклора, изложенную автором в этом абзаце, как и некоторые другие положения, высказанные участниками дискуссии.

Т.С. КАНЕВА

О КАТАЛОГЕ ПЕСЕННЫХ ЗАПИСЕЙ ФОЛЬКЛОРНОГО АРХИВА

В результате многолетней собирательской работы Сыктывкарского университета на базе Проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований (ПНИЛ ФАИ) СыктГУ сложился фольклорный архив. В настоящее время он состоит из 34 территориальных собраний фольклорно-этнографических материалов в аудио-, видео- и рукописных записях из районов Республики Коми, Архангельской и Кировской областей и насчитывает свыше полутора тысяч единиц хранения.

Для более удобного пользования архивными материалами и с целью разностороннего описания отдельных архивных собраний в ФА СыктГУ со времени первых поступлений проводится работа по составлению указателей (топографических, жанрово-тематических, исполнителей, собирателей). Новым направлением систематизации и описания архивного материала в фольклорном собрании является каталогизация, т.е. составление систематических указателей, позволяющих достаточно компактно представить конкретные характеристики фольклорных текстов. Первым опытом такой работы стал указатель песенных записей со средней и нижней Печоры — из Усть-Цилемского р-на Республики Коми и из Ненецкого Автономного округа Архангельской обл., хранящихся соответственно в Усть-Цилемском и Нарьян-Марском собраниях ФА СыктГУ¹.

Публикация описаний архивных записей фольклора в отечественной фольклористике не имеет пока достаточного опыта и традиций; одним из первых примеров подобного рода изданий является «Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского государственного университета»². В отличие от него в серии описаний фольклорных записей из нашего архива они будут представлены не в соответствии со сплошным разделением их по жанрам, а по отдельным жанрам и жанровым группам одной или нескольких близких локальных традиций; планируются также выпуски, посвященные характеристике отдельных собраний (т.е. записям из одного района).

ТАТЬЯНА СТЕПАНОВНА КАНЕВА, канд. филол. наук; Сыктывкарский государственный университет

Характеристика записей фольклорных текстов, как известно, требует тщательной систематизации материала; сама по себе эта проблема является одной из сложнейших в фольклористике. При систематизации народных песен (которым посвящен первый выпуск указателя) в отечественной науке, как правило, используется жанрово-тематический принцип (указатели Н.П. Колпаковой, И.В. Зырянова, Ф.М. Селиванова и др.)³. Однако при характеристике фольклорных записей конкретной локальной традиции нельзя не учитывать местной жанровой терминологии, отражающей наиболее существенные черты отдельных песенных групп⁴. Таким образом, представлять местную традицию удобнее в общепринятых (или более или менее устоявшихся) терминах, но через проекцию на местный материал, и чем больше обнаружится «поправок» относительно «общерусской» (или общепринятой) жанровой терминологии, тем ярче предстанет локальная специфика.

Как правило, местными особенностями функционирования отличаются в первую очередь обрядовый и игровой фольклор, поэтому при описании записей игровых, хороводных и плясовых песен Печоры составители указателя опирались на местную жанровую систему и местную терминологию. В основу группировки песен был положен функционально-бытовой принцип, в результате записи песенно-игрового фольклора были разделены на следующие группы: песни весенне-летних хороводов (*горочные* в усть-цилемской традиции и *луговые* в нарьян-марской); песни осенне-зимних вечерок (*посидочные* или *припевки* в Усть-Цильме и *вечерочные* в Ненецком округе); песни парных хороводов — *«игрищ»* (*игрищечные* в усть-цилемской традиции), а также песни, не имеющие четкой приуроченности. Усть-цилемские *«горочные»* песни и *«посидочные припевки»* группируются также в соответствии со своими местными особенностями: *«горочные»* — по типам хороводов (круг, линейные хороводы, орнаментальные хороводы и т.д.), *«посидочные»* — по адресатам припевания (*«женатые», «холостые»* и др.). При отсутствии ярковыраженной местной специфики бытования песни группируются по сюжетно-тематическому принципу.

Описание каждого песенного сюжета включает следующие характеристики: 3—

4 первые строки песни; сюжетную схему или аннотацию сюжета (пересказ); жанрово-функциональную оценку (по научной и местной терминологии) с указанием форм разыгрывания (при характеристике песенно-игрового фольклора); архивные шифры, структурированные по месту записи; ссылку на опубликованные варианты; ссылку на близкие варианты данного сюжета из других традиций по наиболее известным публикациям песенного фольклора. Таким образом, записи песен получают сюжетно-тематическую и функционально-бытовую характеристики, а также сопровождаются сведениями о полевой фиксации собирателями, о публикациях, географическом распространении в пределах района и о близких вариантах из других мест России.

С целью более лаконичного представления сюжета большая часть сюжетных аннотаций сопровождается кратким обозначением сюжета либо выделением сюжетной схемы, основных мотивов или ключевых образов. Необходимо отметить, что сам «словарь» обозначений (наименований) песенных тем, сюжетов и мотивов в отечественной науке не упорядочен; в указателях, комментариях к текстам в сборниках, исследованиях используется очень разнородный набор «определителей» сюжетов и сюжетных мотивов, хотя попытку создания перечня сюжетных тем предпринимал еще в конце XIX столетия П.В. Шейн⁵. Выявление перечня (реестра) сюжетов и их вариантов требует тщательного соотнесения с апробированными в какой-то степени и только появляющимися сюжетно-тематическими указателями, а возможно, и специального обсуждения в рамках научно-практических семинаров и конференций или на страницах периодических журналов.

Предлагаемая схема позволяет делать описания материалов не только конкретного архива, но и репертуара традиции в целом; в этом случае дополняется раздел архивных шифров из других фольклорных собраний, где хранятся записи фольклора данной местности. Кроме того, на основе разработанной схемы возможно создание сюжетно-тематических каталогов, объединяющих материал из разных традиций (разных коллекций одного или нескольких архивов).

Каталогизация и создание базы данных фольклорных архивов — одна из на-

сущнейших проблем современной фольклористики, и необходимость в обмене информацией, в объединении усилий всех заинтересованных в решении этой проблемы специалистов очевидна. С этой целью на основе изданного указателя в ближайшее время будет подготовлена его электронная версия, дополненная некоторыми сведениями (частино, шифрами записей усть-цилемских песен из других архивов).

Примечания

¹ Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Сост. Т.С. Канева, Н.Н. Николаева, О.Г. Шабанова. Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2000. Издание осуществлено при финансовой поддержке торговой марки «Северный GSM».

² Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского государственного университета / Под общей ред. К.Е. Кореповой. Вып. I—VII. Горький, 1976—1986. См. также: Русские эпические песни: Каталог Рукописного фонда Научного архива Карельского научного центра АН СССР / Сост. В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 1990.

³ Чирянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья: Учеб. пособие. Пермь, 1975; Селиванов Ф.М. Жанрово-тематический указатель // Старинная севская свадьба / Зап. и свод О.А. Славяниной. Подгот. текстов к печ. и редакция Ф.М. Селиванова. М., 1978. С. 130—160; Тематический указатель произведений фольклорных жанров // Собрание народных песен П.В. Киреевского. Записи П.И. Якушкина / Подгот. текстов, вступ. статья и коммент. З.И. Власовой. Л., 1983. Т. 1. С. 328—333; 1986. Т. 2. С. 303—310; Ручкина Н.Л. Сюжетно-тематический репертуар песен о крефтах (систематический указатель) // Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982. С. 234—266. См. также: Браускене В.И. Выступление во время дискуссии // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1969. Т. 6. С. 401—404.

Как отметил А.М. Мехнечев при характеристике томских хороводов, «народная классификация хороводных песен опирается на подчеркивание основного, ведущего признака той или иной группы песен. В одном случае таким признаком становится строгая их пруроченность к какому-либо моменту или месту исполнения <...> в других — игровое содержание и характерная форма исполнения (Хороводные песни в Томской области (песни Томского Приобья) / Зап., нотация, сост., предисл. А.М. Мехнечева. Л., 1973. С. 6).

⁵ Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.

С.Ю. НЕКЛЮДОВ

О «СТРУКТУРЕ», «МОРФОЛОГИИ» И «ФИНСКОЙ ШКОЛЕ»

Заметки по поводу интервью И.Г. Левина в ЖС № 2'2000

Я был бы готов согласиться с основной идеей этого интервью, сформулированной в заголовке публикации: «Нужен общероссийский документационный центр культуры народонаселения» (хотя выразил бы ее несколько иначе), но на этом мое согласие с автором заканчивается. Более того, большинство его суждений вызывает у меня сильнейшие (и, с моей точки зрения, оправданные) возражения. Я считаю своим долгом познакомить с ними читателей журнала, в особенности — молодых, которые, принимая содержание интервью «на веру», могут составить себе превратные представления о научной жизни прошлых десятилетий, да и о всей фольклористике в целом.

Итак, И.Г. Левин, авторитетный специалист в области каталогизации фольклорных материалов (прежде всего, архивных), создатель собственной системы их описания, примененной в хранилищах Армении и Таджикистана, рассказывает петербургскому фольклористу Е.В. Кулешову об этой системе, а в конце статьи переходит к некоторым более общим проблемам науки. Я начну с них; после этого проще будет изложить свои претензии и к «системе Левина», и к тем теоретическим установкам, на которых она основывается.

Первым (и, вероятно, наиболее болезненным) вопросом оказываются структурно-семиотические методы в фольклористике. «Слово “структуре”, — сообщает И.Г. Левин, — обычно подразумевает определение “логическая”». Это неверно: если и «подразумевает», то лишь в общедом словоупотреблении; ни один словарь, отечественный или зарубежный, толкующий значение термина «структуре», даже не упоминает слова «логическая». Далее выясняется, что это понятие (смысль которого, как сказано, автору видится не очень отчетливо) для фольклористики «иррелевантно», поскольку не способствует размещению фактов культуры в пространстве, времени, социальной среде и «в психической топике человека». Насколько подобная цель вообще осуществима без выявления и анализа структуры объекта (т.е.

совокупности устойчивых связей, обеспечивающих сохранение его основных свойств при разнообразных изменениях), зависит от того, что реально стоит за этим «размещением» для И.Г. Левина. Но об этом — чуть позже.

«А как обстоит дело с “Морфологией сказки”?» — интересуется Е.В. Кулешов. И получает разъяснение, согласно которому слово «морфология» Проппу навязала редакция (т.е. издательство Academia, где книга выходила); сам же Пропп занимался композицией (причем малоуспешно) и ни о какой «морфологии» не помышлял.

Откуда И.Г. Левин почерпнул эти сведения, мне неизвестно; ни о чем подобном я не слышал от Владимира Яковлевича, когда со мной, редактором второго издания книги, он обсуждал вопрос, менять ли ее название. Более того, первое сообщение о его исследовании, озаглавленное «Морфология русской волшебной сказки», появилось еще в 1926 г. (т.е. за два года до выхода книги) в издании РГО (Сказочная комиссия в 1926 г. Обзор работ. Л., 1927, с. 48—49); получается, что и РГО и Academia весьма согласованно переименовывали работу Проппа.

Приходится предположить, что каким-то образом вне поля зрения И.Г. Левина остались предисловие к «Морфологии сказки», где в первых абзацах объясняется употребление понятия «морфология» применительно к сказке, и более поздняя статья Проппа «Структурное и историческое изучение волшебной сказки», в начале которой не только прямо указывается источник данного термина (Гете), но и поясняется его важнейший для автора эпистемологический смысл.

Затем И.Г. Левин переходит к паремиологии: «Пословицы и поговорки стали группировать по структурам и сводить содержание к формулам вроде “А не В” или “Чем больше Х, тем меньше Y”... Ничего существенного это науке не дало». Это, конечно, о Г.Л. Пермякове.

Прерву цитирование. Мне странно было бы выступать адвокатом «Морфологии сказки» — эта книга, переведенная на языки чуть ли не всех народов мира, у которых только существует традиция научного сказковедения, остается, вероятно, самым знаменитым фольклористическим трудом XX в. (как бы ни относился к это-

СЕРГЕЙ ЮРЬЕВИЧ НЕКЛЮДОВ, доктор филол. наук; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

му И.Г. Левин). Но что касается основателя структурной паремиологии Г.Л. Пермякова, человека все-таки менее известного, то его добрую память следует защитить от высокомерных издевок.

Из интервью следует, что после выступления Хрущева в ООН «исследователи поговорок на периферии» стали заниматься «наукообразными пасьянсами»: группировать пословицы и поговорки по структурам и составлять формулы, вроде вышеприведенных, да еще «для пущей внушительности стали подсчитывать такую частоту в некоей коллекции. Что это увлечение дало фольклористам, кроме увеличения списка публикаций и ученых степеней?»

Поясню: Г.Л. Пермяков, не имевший никаких ученых степеней (в отличие от доктора наук И.Г. Левина), был из тех людей, которых называют «подвижниками науки», далекими от какого-либо «социального заказа». Смертельно больной, он жил на инвалидную пенсию в г. Жуковском, а открытие своей «менделеевской таблицы пословиц» сделал на пятидесятом году жизни. Список его научных трудов умещается на неполных двух страницах, но почти столько же места занимает перечень их переводов, отзывов на них (среди рецензентов — М. Кууси, А. Данес, В. Фойт), а также работ, в том числе и полемических, написанных в рамках его концепций (А. Крикманна, П. Гржибека и др.). Его теория имела большой успех, ему посвящались специальные выпуски международных научных журналов: «Proverbium Paratum» (Budapest, 1981, № 2), «Kodikas/Code. Ars Semiotica» (1984, Vol. 7, № 3/4).

Приходится, таким образом, признать, что «мистиков» и «мистификаторов от фольклористики», любителей «наукообразных пасьянсов» (типа морфологии сказки, структурных формул пословиц и поговорок и т.д.) существует огромное количество, причем не только (и даже не столько) в советской/российской науке (которую наш автор вообще ценит не особенно высоко), но и далеко за ее пределами. Однако данное обстоятельство едва ли способно смутить «редкого и верного питомца» малопопулярной в нашем отечестве географо-исторической «финской школы». Поза И.Г. Левина — поза именно одинокого борца за научные истины этой школы против Проппа и его последователей, теоретизирующих паремиологов, структуралистов и семиотиков. На самом же деле в этой борьбе он отнюдь не одинок, его критический пафос, аргументы, даже стилистика здесь совершенно не выходят за рамки советской ортодоксаль-

ной фольклористики — достаточно сравнить соответствующие филиппики И.Г. Левина с выступлениями В.П. Аникина о Проппе, Пермякове, структурализме и т.п. А пассаж о мертвяющем толковании «живой старины» с помощью неких «формул» словно бы прямо перекочевал из почвеннической публицистики В.В. Кожинова и П.В. Палиевского. Поистине никогда не знаешь, где сойдутся противоположности!

(Кстати, не надо думать, что ученые «финской школы» не оперируют «схемами» и «формулами». Откройте Указатель сказочных сюжетов Аарне—Томпсона или Индекс мотивов Томпсона — там обнаружатся и своего рода формулы, и сюжетные схемы, только очень элементарные, эмпирические (а потому неточные), но именно в силу этих своих качеств довольно простые и удобные для составления каталогов сюжетов и сюжетных единиц.)

Так что же все-таки «наукообразные пасьянсы» дали фольклористике? Зачем собирать вместе все сказочные недостачи, все признаки героя, всех помощников и вредителей? Зачем рассматривать общие структуры объектов науки, описывать их в виде формул, выявлять системные отношения между ними? Или, пользуясь метафорой Проппа, зачем сравнивать между собой шейные позвонки (или черепа, или задние конечности и т.п.) летучей мыши, бегемота, страуса, таких живых и не похожих друг на друга?

Действительно незачем, если цель фольклористики сводится к учету имеющихся записей, якобы позволяющему выявить «где-то когда-то кем-то созданное произведение», далее варьирующееся в процессе своего бытования. Эта весьма умозрительная гипотеза, соответствующая гуманитарной мысли в лучшем случае столетней давности, за весь период своего существования не была ни доказана, ни подтверждена. Да и не могло быть иначе, поскольку в ее основе лежит, в сущности, внерациональная, романтическая по своему характеру идея изначального личного созидания как бы «из ничего», допускающая скорее религиозно-мистическое истолкование, чем научную верификацию. Литературный процесс предстает повернутым вспять: акт индивидуального творчества, к которому культура приходит исторически сравнительно недавно, размещен у истоков традиции, в то время как для современного носителя фольклора он («разовая импровизация, идущая прямиком из души певца») исключается. Как будто не было всех достижений антропологии XX в., фронтальных обследований бесписьменных архаических культур!

Вариативность признается лишь результатом устного бытования «архетипа» (т.е. следствием его несовершенной передачи; вероятно, без вариативности он сохранился бы лучше). По подобной логике, сличение всех имеющихся записей (здесь — можно, это вам не недостачи сравнивать!) и выявление их лучше сохранившихся (наиболее общих?) частей приблизит нас к «архетипу». Не приблизит! Если это и будет движением к «архетипу», то скорее не в «географо-историческом», а в юнгианском употреблении данного понятия. В конечном счете будет получен инвариант (читатель, прости, не знаю, как перевести), соотношение которого с прототекстом (если предположить его существование) весьма проблематично. Он окажется нагружен разновременными сюжетными напластованиями, подчас невосстановимо затирающими «исходные» фабульные линии. Говорю это, опираясь на свой немалый опыт изучения десятков устных и книжных версий центральноазиатской эпопеи о Гесере, а также попыток выяснения их реальной истории.

Теперь о кодификаторе И.Г. Левина. Он не вызывает ни возражений, ни особенного восхищения — в сущности, подобными минимальными сведениями о записи (где, когда, кем, от кого она сделана, где хранится и что собой представляет, включая более подробное описание последнего пункта) должен быть снабжен любой грамотно собранный фольклорно-этнографический материал. А для систематизации этих записей (чтобы выявить среди них «искомое произведение») предлагается в каждой строчке подчеркнуть значимые слова, изготовить столько копий, сколько слов подчеркнуто, после чего в результате ряда операций получить каталог опорных слов вместе с их полным контекстом. Однако ясно, что выполнимы подобные процедуры лишь над текстами минимального объема, для произведений же размером в тысячи и десятки тысяч строк (а именно таков основной массив многих фольклорных традиций) они совершенно негодятся. Понятно, почему вот уже четверть века подобные рекомендации, по признанию автора, «остаются неиспользованным новшеством», а реально с применением «системы Левина» можно ознакомиться только на примерах басен и сказок о животных да еще, кажется, четверостиший и шуток.

...А общероссийский документационный центр культуры народонаселения был действительно нужен. Только едва ли он может быть создан теми средствами, которые описаны в интервью И.Г. Левина.

«Свиридон, Свиридон, высуши мой дом»

В 1998 г. участниками Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции в станицах Зеленчукского р-на Карачаево-Черкесской Республики были зафиксированы ритуалы, приуроченные к дню 25 декабря, который в местной традиции известен как день святого Свиридона¹.

Наиболее развернутые сообщения зафиксированы в станицах Сторожевой и Исправной. В близлежащих станицах Кардоникской и Зеленчукской представления, связанные с этим днем, встречаются значительно реже.

По функциональной направленности ритуалы, выполняемые в этот день, можно разделить на три группы:

Действия, направленные на устранения сырости (нечисти) в доме. Согласно рассказам респондентов, «в этот день хаты лечили» (Л.А. Бондарева, 1939 г.р., ст. Сторожевая). «Чтобы хаты не макрели, их белили на Свиридона, 25 декабря, до восхода солнца. Сначала “Отче наш” прочитают, потом: “Святой Свиридон, асуши мой дом”, — и открывают двери да всход солнца» (обращение может быть представлено и более полной формой: «Святой Свиридон, зайди в наш дом и высуши наш дом»). При этом забивают осиновые колышки в сырьи углы дома — «хрест на хрест». Могли забивать их по очереди в каждом углу, начиная со святого, внизу или вверху (В.Е. Гавриленко, 1950 г.р.; Н.Е. Коляда, 1928 г.р., ст. Исправная). Иногда вообще ограничивались только забиванием колышков, и не обязательно осиновых. Забивать могли не только по углам, но и в других местах дома, воспринимавшихся как уязвимые участки границы, отделяющей «свое» пространство от «чужого» и «внутреннее» от «внешнего». «На Свиридона, до сход солнца надо идти, где святона верба посажена <...> вырезать клинушки, позатесывать и попидбивать в викна, в двери, и где мокрота денеца» (М.А. Чинцова, 1920 г.р., ст. Сторожевая). Вместо «святона вербы» могли вбивать в сырой угол веточку яблони (Л.А. Бондарева, 1939 г.р., ст. Сторожевая) или приносить ветку из лесу и вкручивать ее в раму окна (К.С. Хворостянова, 1918 г.р., там же).

Применили и другие способы избавления от сырости. «Беру веник, сметаю все паутины и говорю: “Свиридон, Свиридон, высуши мой дом”». Считалось, что вся нечисть уходит. Или: «Если зацвел дом, мокрый, до восхода солнца надо вставать, плитку затоплять, и отворяют двери. Затем тряпкой протирают стены, трижды читают “Отче наш” и говорят: “Святой Свиридон, высуши мой дом”». После это-

го кидают в печку тряпку: «Хай горит та тряпка, и все сгорит, и не будет мокро» (Р.И. Попова, 1938 г.р., ст. Исправная).

Устранение сырости в доме может одновременно пониматься и как избавление от крыс и нечисти, о чем свидетельствует следующий материал. До восхода солнца пишут несколько бумажек, произнося заклинание: «Святой Свиридон, зайди в мой дом и осуши мой дом» (И.А. Танцурина, 1917 г.р., ст. Исправная). В некоторых сообщениях охранительная функция становится единственной: «От крыс раскладывали записки на восходе солнца. “Отец, святой Свиридон, охраняй меня и мой дом, и всю живность”» (Г.А. Ткаченко, ст. Кардоникская).

Считалось, что в этот день можно обеспечить отсутствие сырости в будущем доме. Для строительства «лис рубали, старались на Свиридона <...> хоть одну лесину, чтоб сухой дом был» (М.А. Чинцова, 1920 г.р., ст. Сторожевая).

Действия, направленные на повышение плодовитости кур. «Заходим курей кормить, и спихнешь их локтем. Сколько спихнешь — столько квочек будет, а вутром кормишь, и с рукава, напихаешь пшеницу и посыпаешь и говоришь: “Нонче праздник Свиридона, несись курица дома, шоб яиц не собрать, цыплят на сосчитать”» (Р.И. Попова, 1938 г.р., ст. Исправная). При описании этого действия респонденты уточняли: сыпать зерно из рукава нужно через железный обруч (П.К. Кийкова, 1925 г.р., там же), во время кормления надо ходить (И.А. Танцурина, 1917 г.р., там же).

В ст. Сторожевой, пока сыпали курам зерно, приглашали св. Свиридона: «Встанешь утром рано, до сход солнца, читаешь “Отче наш”, у рукав насыпаешь зерно <...> Калитка, двери — все раскрытое: “Святой Свиридон, мимо не проходи, к нам заходи в дом, приноси нам яйца” <...> Вот сколько сыплю пшеницы, шоб столько и яиц было». Или: «Святой Свиридон, мимо не прахади, к нам в дом захади, щастя, добро приноси, а зло уноси» (Н.Д. Лесовая, 1936 г.р.).

Гадания о погоде. Цель этих гаданий в день Свиридона — определение количества осадков, влаги в последующие месяцы наступающего года. «Вот уце на Свиридона режут лук, солью сыплют и примечают 12 месяцев в году, вот значит первый день, второй день, це 12 дней цего ш Свиридона слидят, яка погода будет». «Гадали: лучинку разложуешь, вот це на Свиридона — потрошечку соли бросишь и вот в цем месяце и в цей лучинок водички трошки, а в цей больше». На Свиридона

лук раскладывают, а утром смотрят и определяют (Е.Г. Касьмина, 1922 г.р., ст. Зеленчукская; Е.В. Почача, 1929 г.р., ст. Сторожевая).

В русской народной традиции день святого Спиридона известен под именем *Солнцеворот* или *Солнцеповорот*: в этот день «солнце поворачивается на лето, а зима на мороз»². То же у украинцев (выходцы с Украины составили ядро кубанского казачества): «Спиридон Сонцеворот небо плечима пидпирае — дня добавляе»³. Приведенные нами кубанские обычай, приуроченные к дню святого Свиридона, основываются именно на этих представлениях: «поворнувшееся» солнце добавляет тепла и тем самым должно высушить сырость; изменение положения солнца ведет к увеличению светового дня, что должно повлиять на плодовитость кур. Этот день, по народным представлениям, является началом астрономического года, и именно поэтому он связан с «магией начала», определяющей будущее (гадания). И по этой же причине день святого Свиридона воспринимается как переходный, опасный. Чтобы устранить опасность, в ритуалы, зафиксированные на Кубани, включаются действия, восстанавливающие (укрепляющие) границы жилища (вбивание колышков в углы и окна дома). Эти действия могут рассматриваться как устранение хаоса, присущего переходному периоду, и приведение «своего» пространства в соответствие с нормой. В этом же ключе можно интерпретировать и такой элемент кубанских ритуалов, как написание записок святому. Письмо — символ «культуры», противопоставленной «природе», которая характеризуется в традиционном мировосприятии как хаотичная и опасная.

Примечания

¹ Кроме материалов автора публикуются также записи участников экспедиции С.Ю. Капышкиной, Г.В. Румянцевой, С.Н. Рыбко. Все материалы хранятся в архиве отдела фольклора и этнографии Краевого государственного научно-творческого учреждения «Кубанский казачий хор» (Кубанская фольклорно-этнографическая экспедиция — 1998 г.).

² Калинский И.П. Месяцеслов. М., 1990. С. 69; Сахаров И.П. Сказания русского народа. М., 1989. С. 324.

³ Скуратівський В. Місяцелік. Київ, 1993. С. 157—158.

И. А. БАБЕНКО;

Краевое гос. творческое научное учреждение «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

«Первая мать родила, вторая — крестила, третья — купила»

Полевые материалы, архивные данные¹ и опубликованные источники² позволяют выделить в традиционной культуре кубанских казаков комплекс ритуалов с новорожденным и определить роль их участников в жизни ребенка.

По распространенным на Кубани представлениям, для нормального роста младенца его полагалось как можно раньше окрестить, особенно если рождался он слабым, «ненадежным». До крещения ребенка не целовали, не надевали на него креста и рубашки, не клали в колыбель. Только после крещения можно носить «человеческий» оберег — небольшой узелок, в который клали щепотку соли, священный мак, кусочек печины (от сглаза), — и лечиться у бабок. Считалось, что в случае смерти некрещеный младенец не увидит царствия небесного, будет пребывать в вечной тьме. Умершего некрещенного ребенка нельзя было нести на кладбище. Его хоронили дома (в саду, под деревом, в огороде, под глухой стеной или порогом), за кладбищем или в воротах кладбища, чтобы заходящие могли его «выкращивать». Креста на могиле такого младенца не ставили. Некрещенного ребенка не поминали (единственным помином ему считали соблюдение матерью правил не есть до Спаса яблок). Вина за отсутствие на ребенке креста ложилась на мать младенца, именно ей он являлся во сне после смерти, жаловался на изолированность от других детей. Мать такого ребенка, чтобы как-то исправить его судьбу, должна была купить несколько (варианты — 3, 5, 9, 12, 40) наательных крестиков или свечек и раздать их живым или положить в гробики умершим детям; она могла также сшить рубашечку и подарить в церкви крещаемому младенцу от своего ребенка.

В церковном таинстве крещения родители новорожденного участвовать не могли, они приглашали («назначали») ему восприемников, которые на Кубани, как правило, были одного с ними поколения. Это могли быть родственники (например, брат отца и сестра матери младенца) или соседи, друзья семьи. Восприемничество являлось почетной и ответственной миссией, накладывало на «крестовых родителей» духовные, моральные, материальные обязательства как в отношении воспринятого ими ребенка, так и в отношении его родителей и друг друга. Отказываться «увести дытну в хрест» считалось грехом.

Если дети в семье умирали, то для новорожденного повсеместно брали стрешних, стречных кумовьев: «...если умирают часто дети, то берут стречных кумовьев, кто первый встретится на улицы с отцом ребенка или кого пошлют»; «по их поверию, если стретится на дороги священник или какой-либо чиновник, отговоров никаких не принимают»; «в крайнем случае

просят стречного позволения хотя уписать имя его по книге»³. «Встречные» кумовья могли быть любого возраста (в отличие от приглашенных). «Бывало, как вот это аднаво радила — памреть, другова радила — памреть, то гаворять: “Ты ще вазьми стрешнего... батько й маты”. Ну е такз, шо выйде с дитём и стант на дароге. Там старый, маладой, какой бы он ни был, хоть и бабка. Идёт бабка [отвечает на приглашение быть кумой. — Н.Б.]: “Та я щ уже стара”. — “Ну, ничё”. Ну, отказываца — ана ш [болезнь, смерть. — Н.Б.] нападёца. Ну и йдуть» (П.М. Гнездилова, 1910 г.р., ст. Кардоникская, Зеленчукский р-н, Карачаево-Черкесия). Звать в кумовья могли не вопросительно, а императивно: «Вы будете моим кумом, понесите, перекрестиите моего ребенка» (Т.Н. Титаренко, 1933 г.р., там же). Встречных кумовьев могло быть двое, а мог быть и один (последнее соответствовало церковному канону восприемничества).

Помочь такому ребенку могли не только «встречные», но и «вызвавшиеся» кумовья, т.е. те, кто сам вызывался крестить младенца. Отказывать таким было не принято, т.к. считалось, что человеку «душа подсказывает»; в таком случае в кумовья брали даже тех, кого обычно избегали, например беременную (Н.Н. Немцева, 1936 г.р., ст. Новорождественская, Тихорецкий р-н, Краснодарский край). Если же и после совершения обряда малыш оставался слабым, болезненным, прибегали к специальным действиям, «исправляющим ошибки», допущенные во время крещения.

До недавнего времени повсеместно на Кубани был распространен окказиональный обряд детского цикла — «продажа» болеющего ребенка. Вот как он описывался в начале XX в.: «...когда заболевает ребенок, то его фиктивно продают кому-либо без различия пола за условленную плату, которая в большинстве случаев расходуется на неизбежный даже и в этом случае магарыч. Продажа происходит обычно днем, причем мать ребенка подает его покупателю в окно, а этот последний, принимая малютку, надевает на него крест и несет в дверь обратно в комнату и с этого времени считается крестным родителем. Полученный же с покупщика капитал обязательно пропивается, ибо, в противном случае, дело не будет иметь успеха»⁴.

В развернутой форме этот обряд записан нами в закубанских (Майкопском, Отрадненском, Урупском, Зеленчукском) районах. Он совершался в младенческом возрасте (чаще — в период грудного вскармливания), если в ребенке не было «росту» или когда он болел сухотами/сушечом. По этой же причине ребенка могли «перепекать» в печи, облезжать с ним трижды вокруг хаты на кочерге, «перераживать» (Е.П. Молчанова, 1914 г.р., ст.

Надежная, Отрадненский р-н, Краснодарский край).

Виновной в болезни считалась крестная, которая «не подошла» воспринявшему младенцу, поэтому в «продаже» ребенка она не участвовала. «Продавала» дитя его мать, «покупала» женщина, состоявшая или не состоявшая в родстве с ребенком. Так же, как при выборе крестной, ее могли заранее пригласить (выбор в таком случае падал чаще на соседку, подругу или родственницу одного поколения с родителями ребенка, реже — на повивальную бабку) или попросить купить младенца встречную женщину; купить дитя могла и без приглашения родителей любая женщина, знающая о болезни ребенка. О том, что в обряде могла принимать участие повитуха, свидетельствуют как наши материалы, так и дореволюционные источники: «...больного крикливого ребенка перепродают за самую мелкую непригодную монету бабке-повитухе, в надежде, что вместе с этим продается и его болезнь»⁵. По нашим материалам, бабка могла выступать и как продающая сторона: «Ну, выходит мать на улицу, становица пад акном, а бабка-повитуха становица с рибёнком тут, возли акна, и тоже что-то читает, что-то гаворить, а потом матери даёт в акно рибёнка» (ст. Малотенгинская, Отрадненский р-н, Краснодарский край). Такое распределение ролей показательно в контексте идеи обмена между «тем» и «этим» миром: бабка, находящаяся в контакте с иным миром, повторно передает младенца, проявляющего признаки «чужого» (отсутствие роста), матери за деньги. Иногда покупатель для успешного лечения ребенка должен был обладать какими-либо дополнительными качествами, например быть первым из детей своих родителей (В.П. Скворцова, 1931 г.р., ст. Дмитриевская, Кавказский р-н, Краснодарский край). Не могла быть покупательницей беременная. Мужчины в «купле-продаже» участвовали реже, в основном если обращались к встречному или брали пару покупателей.

Полевые материалы свидетельствуют, что преимущественно обряд совершился утром, иногда — три зари подряд. «Покупатель» и «продавец» вели через окно обрядовый диалог-договор о сделке: «Пажалуста, мы слыхали, что у вас рыбёночек есть, продайте нам». — «Купи». — «Да за сколько?» — «Вот за только» (М.Н. Логачева, 1932 г.р., хут. Ильич, Отрадненский р-н, Краснодарский край). Покупали младенца за мелкую монету, небольшую вещь (платочек, кусок материи) или «за что-нибудь живое», молодое, растущее (например, за цыпленка) (В.Н. Тарасюк, 1917 г.р., ст. Преградная, Урупский р-н, Карачаево-Черкесия). Для передачи ребенка из окна вынимали шибочку (стекло из одного пеплата рамы). Затем мать читала «Отче

наш», выстригала крестообразно волосы на голове ребенка, кропила его свяченой водой и отдавала покупательнице. Та принимала его на отрез матери, пеленку со словами: «Ну, бирю бальнова, а вам возвращу здравовава». Затем трижды обвязывала по часовой стрелке с ребенком на кочерге вокруг хаты и заносила младенца назад в двери. Передавая матери дитя, женщина говорила: «Ну што, мамаша? Брали у вас бальнова, даю вам здравовава» (Н.Д. Лесовая, 1936 г.р., ст. Сторожевая, Зеленчукский р-н, Карачаево-Черкессия).

В завершение обряда обязательно устраивалось застолье, участниками которого могли быть приглашенные соседи и родственники либо только мать и купившая младенца женщина. В последнем случае женщины должны были разделить между собой хотя бы кусок хлеба с солью (Т.Н. Титаренко, 1933 г.р., ст. Кардоникская, Зеленчукский р-н). Покупательница с этого момента становилась крестной для ребенка и кумом для его родителей. Родство, возникшее в результате «продажи» ребенка, считалось наиболее близким: «Это больше, чем окрестила ты, спасла этого дитя» (ст. Малотенгинская, Отрадненский р-н). Сам обряд в автоинтерпретациях осмыслился как «перекрещивание», однако сложившиеся во время церковного крещения узы не порывались: «Фс равно ту щитаешь крёсной, ведь от креста отказываца нельзя, это же очень грехино...» (Н.Д. Лесовая, 1936 г.р., ст. Сторожевая, Зеленчукский р-н), а купившая признавалась третьей матерью младенца: «Первая мать радила, вторая — крестила, третья — купила» (Т.Н. Титаренко, 1933 г.р., ст. Кардоникская, Зеленчукский р-н). Обряд расширял социальные связи ребенка, «закреплял» его в «этом» мире, социуме, повторно наделял признаками культуры.

Примечания

¹ Были использованы полевые материалы 1985—1999 гг. отдела фольклора и этнографии Центра народной культуры Кубани; материалы государственного архива Краснодарского края (ГАКК) и дореволюционной периодической печати.

² Напр., см.: Живило К. Несколько казачих песен и поверий в ст. Расшеватской Кавказского уезда Кубанской области. Записаны со слов казака Григория Турищева // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифlis, 1883. Вып. 3. С. 99 и др.

³ ГАКК. Ф. 670. Оп. 1. Д. 4. Л. 44 об.

⁴ Как лечит больных детей народ // Кубанские областные ведомости. 1904. 21 апреля. № 87.

⁵ Семенов П. Ст. Слепцовская, Терской области, Владикавказского округа // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифlis, 1886. Вып. 5. С. 205.

Н.В. БОГАТЫРЬ;

Краевое гос. творческое научное учреждение «Кубанский казачий хор» (Краснодар)

Полевые исследования

Фольклорно-этнографического центра и Санкт-Петербургской консерватории

Планомерное изучение фольклора Псковской, Новгородской, Смоленской земель, исследование традиций Русского Севера и других территорий Северо-Запада составляет основу экспедиционной деятельности Фольклорно-этнографического центра Министерства культуры РФ (Санкт-Петербург) и Петербургской консерватории. В экспедициях Центра постоянно принимают участие сотрудники Лаборатории народного музыкального творчества консерватории, преподаватели и студенты Музикально-этнографического отделения (в рамках проведения студенческой практики).

В 1999—2000 гг. состоялось 5 экспедиций под научным руководством А.М. Мехнцева — в Псковскую, Смоленскую и Вологодскую области.

Псковские коллекции Центра составляют значительную часть имеющегося собрания материалов. Полностью обследован 21 район области, имеется более 40000 аудиозаписей, большой фонд видеоматериалов, фотодокументов, коллекция музыкальных инструментов и предметов быта, рукописные материалы. Зимой 1999 г., прошедшего под знаком 200-летия со дня рождения А.С. Пушкина, экспедиция была направлена в центральные районы Псковской области — Пушкино-Горский, Новоржевский и Бежаницкий. Это была вторая специальная поездка по пушкинским местам, первая состоялась годом раньше¹, а в 1980-х г. в центральных районах области работали неоднократно. В экспедициях 1980-х — начала 1990-х гг. была в значительной степени повторена фиксация свадебных песен, имеющихся в записях А.С. Пушкина, сделанных поэтом в Михайловском. На современном этапе

ставилась цель — дополнить сведения по этнографии обрядов и праздников данной территории, попытаться сделать повторные записи песен из пушкинского собрания, а также сфокусировать внимание на собирании старинных обычаем и обрядов и словесных жанров фольклора. Экспедиционными группами руководили А.М. Мехнцев, Г.В. Лобкова, А.В. Полякова, Л.П. Махова, О.В. Мальцева, Ю.Ю. Толстикова. Направленный поиск дал результаты — значительно дополнены сведения об обрядовой системе, записаны сказки, былички, поверья, предания. В непосредственной близости от с. Михайловского записаны баллады с сюжетом «Вдова и 9 сынов-разбойников», былички о проклятых детях (эти сюжеты имеются в записях Пушкина)². Телерадиокомпания «Мир» в рамках подготовки к празднованию юби-

лея А.С. Пушкина включила в свои программы фрагменты экспедиционных видеозаписей, запечатлевших псковских сказочниц.

Осенью 1999 г. состоялся краткий выезд (А.А. Мехнцев, И.С. Попова) в Струго-Красненский р-н Псковской обл. Ежегодно в праздник Воздвиженья здесь отмечается день памяти святого Мардария — отшельника, согласно преданию, прожившего в уединении 30 лет. Его могила в глухом лесу сохраняется местными жителями. В день почитания старца из Пскова приезжает священник, происходит обряд водосвятия и служба на могиле отшельника. Паломники собираются со всей округи, приезжают из дальних деревень, из Струг Красных, Пскова; купаются в освященном источнике, прикладываются к «лечебным камням», затем многие посещают находящееся в лесу деревенское кладбище, поминают умерших. Во время поездки были отсняты видеоматериалы, выполнены записи рассказов об обычаях почитания святого.

Летние экспедиции 1999 и 2000 гг. проводили обследование народной традиционной культуры юго-западных районов Смоленской обл.³ В 1960-е годы Ленинградская консерватория трижды выезжала в Смоленскую обл. Архивные коллекции тех лет содержат интересный, но очень неоднородный по научной значимости материал. Необходимо было осуществить полные записи как напевов, так и поэтических текстов различных фольклорных текстов (чего нет в старых записях), предпринять поиски ряда редких напевов и песенных сюжетов, собрать этнографические сведения, отсутствующие в материалах 1960-х гг.

За 8 лет работы с 1993 г. в 16 районах Смоленской обл. и 10 соседних районах Тверской обл. (исторически относившиеся к Смоленской земле) собраны обширные коллекции по фольклору и этнографии этих мест, количество аудиозаписей и видеозаписей в фондах по этой территории приближается к 40000 единиц.

Экспедиции 1999 и 2000 гг. работали в Ершическом, Шумячском, Хиславичском и Монастырщинском районах. Обследовано 268 населенных пунктов. Экспедиция 1999 г. продолжалась более месяца, летом 2000 г. работали в течение двух месяцев двумя сменными отрядами. Одновременно на маршрут выходили от 5 до 8 групп под руководством А.М. Мехнцева, Г.В. Лобковой, И.Б. Тепловой, Е.А. Валевской, К.А. Мехнцевой, А.А. Мехнцева, И.С. Поповой, И.В. Корольковой, А.В. Поля-

ковой, С.В. Подрезовой, Л.П. Маховой, О.В. Мальцевой, Ю.Ю. Толстиковой, Е.В. Морозовой, Е.С. Редьковой, Е.А. Пархомовой, Л.С. Кузьминой. Видео- и фотосъемки осуществлялись А.М. Мехнечовым, Г.В. Лобковой, А.А. Мехнечовым, В.А. Гордеевым, А.В. Поляковой, К.А. Мехнечовой, Л.С. Кузьминой, Л.П. Маховой.

Выражаем глубокую благодарность жителям смоленских деревень — участникам записей, а также всем, кто помогал успешному проведению экспедиции — местным органам власти, служителям церкви, представителям прессы. Отличные условия для работы были созданы практически на всех базах, но особенно хочется отметить Шумячи и Монастырщину. Состоялись встречи, концерты, семинары, которые участники экспедиций провели для местных жителей и для работников культуры. Такие встречи состоялись в Рухани, Сукромле (Ершичский р-н), Кадине, Стегримове (Монастырщинский р-н). Возникающее при этом непосредственное общение с публикой, знание участниками экспедиций смоленских песен и умение их петь помогало быстро устанавливать контакт с местными жителями.

В Шумячах и Монастырщине были проведены конференции с участием районных работников сферы культуры и образования, где был продемонстрирован собранный материал и представлены основные принципы полевой работы.

Значительную часть собранных коллекций составляют записи песен, сопровождавших свадебный обряд, а также записи бесед с народными исполнителями, позволяющие полностью реконструировать местные версии свадебного обряда. Весьма интересными и важными оказались находки на этой территории свадебных песен с тонической организацией песенного стиха. Большой интерес для исследования как музыковедческого, так и филологического, представляют песни с силлабической основой стиха. Имеется в виду большое разнообразие песенных воплощений (как интонационно-ладовых, так и ритмических) относительно небольшого количества метроритмических формул, обилие поэтических текстов, исполняемых на один напев (20, 30 и даже до 100 текстов).

Записан комплекс песен, связанных с весенней обрядностью: заклички весны и птиц, корильные песни-припевки (девушки из разных деревень «брешутся», стоя на разных берегах реки), песни майские (с припевом «маю-маю, маю зелено» и под.), так называемые «стреловские» обрядовые

песни (с балладными сюжетами). «Весеними» здесь называют и лирические песни раннего историко-стилевого пласта, которые исполнялись только весной. Большое количество вариантов напевов, прекрасная сохранность поэтических текстов характерны для этого раздела песенного фольклора юго-запада Смоленщины.

В д. Скреплево (неподалеку от Монастырщины) до сих пор помнят семью Глинкиных. Известная народная певица Аграфена Ивановна Глинкина, от которой записывали песни А.В. Руднева и В.М. Щуров, была родом из этой деревни⁴. В местах, связанных с жизнью Аграфены Ивановны, помнят известную по ее репертуару песню «Как по морю, морю синему». Сюжет этой песни встречается повсеместно в России, но местный ее вариант имеет совершенно особый напев. Как и многие другие весенние песни, она исполнялась на Благовещенье. Девушки приходили со специальными «благовещенскими» пирогами, обменивались ими, пели песни, забираясь на высокие места, на крыши сараев. Удалось сделать несколько записей этого напева с двумя поэтическими текстами.

Учитель соболевской средней школы О.Ф. Козлов передал в дар Центру тетрадь А.И. Колымагиной, сестры А.И. Глинкиной, с записями песен Аграфены Ивановны, а также любезно разрешил сделать копии аудиозаписей, которые он проводил в 1980-е гг. от своей матери и других жителей д. Макарово.

Песни летнего цикла (иванские, живые лирические) и «весенние» в юго-западных районах Смоленщины имеют меньшее распространение, чем в северных (Духовщинском, Руднянском, Демидовском). То же относится и к песням престольных праздников, которые особо распространены и любимы в демидовско-руднянской стороне и в Белоруссии. Но и в юго-западных районах достаточно долго сохранялся обряд переноса свечи (или иконы), описанный в начале XX в. В.Н. Доброзвольским. Удалось записать об этом много рассказов и даже привезти полученную в подарок ритуальную свечу в рубашечке — это «мужская» никольская свеча (в отличие от «женской», которую наряжают в сарафанчик и платочек).

В ряду материалов по этнографии летнего календарного периода записаны сведения об окказиональных обрядах «перепахивания» реки и «соления» воды в колодце. Они исполнялись во время засухи с целью вызвать дождь. Девочки-подростки 13—14 лет (в других случаях — женщины), раздевшись до натура, распустив волосы, шли с плугом по берегу, по краю

воды, «пахали» реку. Другой обряд заключался в том, что у соседей воровали соль и бросали ее в колодец.

В Монастырщинском р-не была сделана единичная запись интересного обычая, приуроченного к Рождественскому посту. В день Ганны (9/22 декабря — Зачатие праведною Анною Пресвятой Богородицы; прор. Анны, матери. прор. Самуила; хотя местные жители считают, что он отмечался «между Николаем и Варварой») по домам ходили пожилые женщины, которых называли «Ганнами». Зайдя в дом, они обращались к хозяйке, также называя ее «Ганной». «Ну, Ганна, сколько напряла?» Хозяйка должна была показать свою работу и одарить пришедших, а те либо хвалили ее, либо ругали. Собрав по двоим угощение, женщины устраивали засолье, куда приходили и те хозяйки, у кого «Ганны» побывали.

Из осенних обрядов отметим также «три Дмитровки» — три субботы, во времена которых поминали умерших.

Среди зимних обычаях следует отметить подблюдные гадания, распространенные только в северной части этой территории, ближе к Смоленску, причем с большим количеством песенных сюжетов. В д. Скреплево еще два года назад для гаданий собирались вся деревня, старухи пели песни каждому, кто хотел загадать на свою судьбу.

История юго-запада Смоленщины богата историческими событиями — здесь проходила многократно изменявшаяся граница с Речью Посполитой; здесь, в с. Андрушове, заключено знаменитое Андрушовское перемирие 1667 г., по которому смоленские земли окончательно отошли к России; эти же места связаны и с именем Петра I и войной со шведами. Некоторые из этих событий послужили основой для различных прозаических жанров фольклора. О более ранней истории свидетельствуют сохранившиеся в ряде деревень старинные городища, курганы. Удалось зафиксировать в нескольких вариантах рассказы о гуляньях на кургане в Духов день, куда собирались вся округа.

Ведущиеся много лет научные споры о том, считать ли данные традиции русскими или белорусскими, теряют смысл при знакомстве с конкретным материалом. Совершенно ясно, что его происхождение лежит на той исторической глубине, где применение понятий, связанных с эпохой формирования национальностей, некорректно. Записываемые нами на рубеже XXI в. формы традиционного фольклора относятся к культуре восточных славян. О раннем периоде возникновения

этих форм свидетельствуют мифологическая основа поэтики песенных текстов, архаика ладовых конструкций (ангемитонные узкообъемные лады, трихордовая основа), непосредственная связь интонационной системы с возгласной, плачевой и повествовательной сферами «произнесения» обрядовых и лирических текстов, специфическая манера пения в высокой tessitura с насыщенной тембровой окраской звучания (как в календарных напевах, так и в лирических «голосных» песнях), наличие гуканий, гетерофонный тип многоголосия.

Осеннняя экспедиция в Кирилловский р-н Вологодской обл. была проведена совместно с Вологодским областным научно-методическим центром культуры. Руководителями экспедиционных групп в этой поездке были А.М. Мехнцов, Г.В. Лобкова, А.А. Мехнцов, А.В. Кулёв, С.Р. Кулёва. Петербургская консерватория уже много лет работает на территории Вологодской обл. С конца с 60-х гг. в 20 районах области сделано около 3000 записей. Современное состояние традиций в этих местах можно определить как критическое, тем важнее было зафиксировать сохранившиеся формы фольклора, записать рассказы о бытовавших обычаях, игру музыкантов-инструменталистов, произвести видеосъемки. Особо следует подчеркнуть важность записи подлюдных песен, обрядовых причетных сцен, видеоматериалов по народной хореографии. Удачными также оказались записи, позволяющие пролить свет на бытовавшую некогда мужскую сказительскую традицию — воспоминания о «старинках», сказочниках, запись заветной сказки.

Планы экспедиционных исследований Фольклорно-этнографического центра на 2001 г. также связаны с изучением традиций Смоленской, Вологодской и Псковской областей.

Примечания

¹ Первая поездка (зимой 1998 г.) осуществлялась при финансовой поддержке Министерства культуры РФ (грант Президента России «Народные песни в записи А.С. Пушкина»).

² Материалы псковских экспедиций используются в работе по подготовке обширной научной публикации, посвященной фольклору пушкинских мест.

³ Экспедиция 2000 г. была осуществлена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 00-04-18018e «Полевые исследования юго-западных районов Смоленской области»).

⁴ См.: Глинкина А. Невольное детство / Публ. В.М. Щурова // ЖС. 1994. № 3. С. 43—45. — Прим. ред.

Е.А. ВАЛЕВСКАЯ;
Фольклорно-этнографический
центр МК РФ
(Санкт-Петербург)

Российско-американская экспедиция «Песни и обряды староверов Забайкалья»



Е. Арефьева («баба Евга») и участники экспедиции (с. Укыр Красночикойского р-на Читинской обл.). Фото М. Левитт

Совместная научная экспедиция в июне—июле 2000 г. была посвящена изучению современного состояния и эволюции традиционной культуры семейских (старообрядцев Забайкалья).

Перед началом полевых исследований для американских участников был организован семинар, на котором выступили А.Л. Топорков, Е.В. Минёнов, Е.Д. Андреева, Б.И. Рабинович, Н.М. Ведерникова с лекциями о развитии и жанровом составе русского фольклора, троицкой обрядности, песенной традиции и материальной культуре семейских.

В течение месяца экспедиция посетила семейские села в Читинской обл. (Укыр, Менза, Архангельское, Мало-Архангельское, Гутай, Урлук) и Бурятии (Бичура, Куйтун), в которых было записано на портативную музыкальную цифровую студию более 150 образцов песенного фольклора, около 20 старообрядческих духовных песнопений и воскресная служба в церкви Покрова Пресвятой Богородицы (с. Бичура). Одним из «открытий» этой работы, в частности, стало выяснение того факта, что костяк известного Урлукского семейского хора, созданного в 1960-е гг., составляли не семейские, а потомки православных, называемых в Урлуке «хохлами». Это объясняет, почему по своему репертуару данный коллектив более близок к общесибирской, чем к собственно семейской песенной традиции.

Почти во всех красночикойских семейских селах до сих пор бытует троицкий обряд наряжания березки. 18—19 июня экспедиция работала в Укыре, где обряд сохранился в своих основных элементах (см. 3-ю обложку). В воскресенье (на Троицу) березку наряжают в лесу и вносят в деревню, где ее встречают жители. Затем берез-

ка «ночует» в одном из домов, и в понедельник (Духов день) ее выносят из Укыра, провожают и топят в реке. В Архангельском и Гутае участники экспедиции оказались свидетелями проведения поминальных обрядов (сделана видеофиксация). В Укыре, Архангельском, Урлуке и Куйтуне на видео записано несколько лечебных заговорно-заклинательных актов. В Куйтуне — обряд крещения. Везде проводилась фотофиксация иконописи, широко распространенной у семейских.

На основе собранного материала участники экспедиции были подготовлены доклады для IV Международного семинара по визуальной антропологии «Фиксация традиционной культуры визуальными средствами» (Москва, ноябрь 2000) и для отчетной научно-практической конференции «Report from Siberia: USC's Expedition that Recorded Folk Music of the Semeiskie Old Believers, Summer, 2000» (Лос-Анджелес, февраль 2001). Институтом «Наследие» выпущен в свет аудио CD «Песни семейских Укыра» (1 час звучания), содержащий любовные, рекрутские, семейно-бытовые, хороводные и шуточные песни в исполнении одного из самых лучших фольклорных коллективов Забайкалья.

Участники экспедиции сердечно благодарят всех, с кем они встречались в Красночикойском р-не Читинской обл., Бичурском и Тарбагатайском р-нах Бурятии, за помощь и поддержку в работе.

В.П. КЛЯУС, канд. филол. наук;
Ин-т культурного и природного наследия
им. Д.С. Лихачева (Москва);
М. ЛЕВИТТ, профессор; кафедра
славянских языков и литературы USC
(Лос-Анджелес)

В этом номере мы завершаем публикацию ответов на вопросы анкеты «Живой старины»:

1. Каковы главные итоги российской фольклористики XX века?

2. Какой Вы видите фольклористику в XXI веке?

3. Ваше определение фольклора. Каковы, на Ваш взгляд, судьбы фольклора в XXI веке?

С.Ю. Неклюдов, доктор филол. наук, главный редактор журнала «Живая старина»

1. Как это ни странно звучит, главным итогом российской фольклористики XX в. является само возникновение той области знания, которую мы привычно именуем фольклористикой и которой в предыдущем столетии, строго говоря, не было. Еще в конце прошлого века В.И. Ламанский имел основание писать: «Так называемый фольклор, фольклористика с ее представителями фольклористами получили у нас полное право гражданства вслед за такими же новыми науками <...> социологией и учением эволюций» (От редактора // Живая Старина. СПб., 1890. Вып. I. С. XL). Но в полной мере данная область знания определила специфику своего предмета, своих целей и своих методов даже позднее, когда вышла в свет широко известная статья П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона «Фольклор как особая форма творчества» (1929), с небывалой дотоле четкостью отделившая словесность устную от письменной, а тем самым выведшая ее «из-под юрисдикции» традиционного литературоведения.

2. Рубеж веков не имеет никакого рационального значения. Изменения предмета и методов фольклористики, влекущие за собой появление новой «научной парадигмы», стали ощущаться еще во второй половине 80-х годов: тогда, собственно, для отечественной фольклористики и закончился «не календарный — настоящий Двадцатый Век». Вектор этих изменений обозначился уже достаточно отчетливо и, по крайней мере в ближайшие годы, его направленность, я думаю, сохранится. С одной стороны, в число объектов фольклористики включаются продукты современной, преимущественно урбанистической «спонтанной» культуры, недавно возникшие или просто не замеченные наукой (я предлагал называть их «постфольклором»). С другой стороны, появляются новые ракурсы рассмотрения устных традиций; соответственно в центре внимания оказывается не текст в качестве «имманентной структуры» (как в предыдущие десятилетия), а предтекстовые формы, интертекстуальные и контекстные отношения. Происходит «антропологизация» фольклористики, в качестве аналитического инструментария привлекаются приемы и методы сопредельных дисциплин (теории коммуникаций, когнитологии, социологии и др.).

3. Та область гуманитарного знания, которую мы называем фольклором, определяется по двум исследовательским ракурсам. С одной стороны, фольклор — это сами тексты культуры (вербальные, акциональные, изобразительные), содержание которых — при всей их национальной, социальной и исторической специфичности —

характеризуется набором неких структурных и тематических констант. С другой стороны, фольклор определяется по наличию особых «технологий» («непосредственно-контактных», «устных», «коллективных»), служащих для продуцирования, хранения и передачи данных текстов. Несколько упрощая положение дел, можно сказать, что в XX в. (тем более в XIX) исследователи больше занимались «предметным» аспектом, тогда как в последние десятилетия уходящего столетия было обращено внимание и на аспект «технологический».

Естественно, в фольклоре на больших временных дистанциях раньше трансформируется «предметная» сторона (содержание устных текстов, зависящее от изменчивых социо-культурных обстоятельств), чем «технологическая» (обусловленная весьма стабильным типом устной коммуникации). Переход от «архаического» фольклора к «традиционному» (или «классическому») мог совершиваться в первую очередь после изобретения письменности, а не только при распаде рода-племенных институтов, появлении «великих религий», возникновении государств и городов. Переход от традиционного фольклора к постфольклору также произошел прежде всего в результате «коммуникационной революции» рубежа веков (создание звукозаписывающей техники, возможность тиражирования и массовой трансляции звука и голоса). Не надо быть особенно прозорливым, чтобы предсказать, что очередная смена «фольклорной парадигмы» будет осуществлена (уже осуществляется) под влиянием компьютерных технологий и Интернета. Но предугадать динамику развития этих квази-фольклорных новообразований не представляется возможным.

Е. Бартминский, профессор; Люблинский Университет им. М. Кюри-Склодовской

1. **Российская** фольклористика стала богата достижениями, а при этом так динамична, полна новых инициатив и проектов, что оценить ее полностью, каковым я являюсь, очень трудно. Мне лично наиболее близки в теоретическом и методологическом отношении работы московской этнолингвистической школы, следующие за ставшими уже классическими трудами структуралистов — лингвистов и семиотиков: Ю.М. Лотмана, Ю.Д. Апресяна, И.А. Мельчука, но также и работы, выходящие вне Москвы, в таких центрах, как Курск (А.Т. Хорленко), Воронеж (Е.Б. Артеменко), Ростов-на-Дону (Т.Ю. Власкина, Н.А. Архипенко), Одесса (А.В. Юдин, Н.И. Зубов) и конечно Петербург (В.Е. Гусев и др.). Особое значение имеют для меня труды В.В. Иванова и В.Н. Топорова, посвященные древ-

неславянской модели мира («Славянские моделирующие семиотические системы», 1965; «Исследования в области славянских древностей», 1974), а также работы Н.И. Толстого и С.М. Толстой и их коллег: Л.Н. Виноградовой, Л.Г. Невской, С.Е. Никитиной, Е.Е. Левкевичской, А.Л. Топоркова и др., особенно исследования, обобщающие материалы полесских экспедиций, и конечно уникальный синтетический труд — словарь «Славянские древности» (1995, 1999). Я очень ценю также замечательную серию «Логический анализ языка», издаваемую Н.Д. Арутюновой. Если же говорить о классической фольклористике как науке о народных текстах, то выдающимися достижениями российской науки я считаю, помимо классической на сегодняшний день «Морфологии сказки» В.Я. Проппа или «Поэзии мифа» Е.М. Мелетинского, книги Л.Н. Виноградовой о славянских колядках («Зимняя обрядовая поэзия западных и восточных славян», 1982), А.В. Гуры о символике животных («Символика животных в славянской народной традиции», 1997), работы С.Е. Никитиной, посвященные культурно-языковой картине мира и методам ее описания. Разумеется, в Москве и в России немало и других интересных исследователей, но здесь невозможно сказать обо всех.

В **польской** фольклористике второй половины XX в. сформировалось несколько научных школ: варшавская школа Ю. Кшижановского (сравнительно-исторического направления, ее творчески развивает в наши дни К. Вроцлавский), вроцлавская школа проф. Ч. Хернаса (фольклор в контексте культуры, включая так называемую народную литературу, — эту проблематику продолжает П. Ковальский), опольская школа Д. Симонидес (трактующая фольклор в терминах социальной коммуникации, — это направление продолжает развивать Т. Смолинская), люблинская школа (органически связанная с когнитивной лингвистикой и этнолингвистикой, ориентирующаяся на полевые исследования и трактующая фольклор на фоне народной культуры в целом). К существенным достижениям польской фольклористики следует отнести и сохранение высокого научного уровня фольклористического и культурологического журнала «Народная литература» (*Literatura ludowa*), основанного в 1956 г. Ю. Кшижановским, а с 1972 г. блистательно продолжающегося под редакцией проф. Ч. Хернаса. Этот журнал объединяет немногочисленное сообщество польских фольклористов и компенсирует отсутствие фольклористики как университетской дисциплины. Специально следует отметить исследования по детскому фольклору (Е. Челиковский, Д. Симонидес) и фольклору в детской литературе (И. Луговская), городскому фольклору (Д. Чубала), народной любовной поэзии

(Д. Венжович-Жюльковская), семантике народного сонника (С. Небжеговская). Заметное направление составляют работы, посвященные такому развитому в Польше явлению, как крестьянская литература, продолжающая фольклорную традицию и выходящая за ее рамки (А. Александрович, Д. Невядомский, Я. Адамовский и др.). Из работ теоретического направления следует особенно отметить богатые идеями труды Р. Сулимы, открывающие для фольклористики неизведанные просторы «культурной повседневности». Конечно, этот перечень не исчерпывает всего, я выделяю лишь то, что мне субъективно наиболее близко.

Опытом синтетического этнолингвистического представления данных этнографии и фольклора, получившим признание научной общественности, стал издаваемый с 1996 г. в Люблине отдельными выпусками «Словарь народных стереотипов и символов» под ред. Е. Бартминского и С. Небжеговской. Есть надежда, что будет издан запланированный несколько лет тому назад энциклопедический том «Польский фольклор», потребность в котором весьма ощущима.

Если говорить о *славянской* фольклористике в целом, то необходимо отметить многолетнюю активную деятельность фольклористов Белоруссии, Украины, Словакии, Болгарии, Хорватии и Сербии. О ней свидетельствуют как серийные многотомные издания фольклорных текстов (например, «Белорусское народное творчество» или «Болгарское народное творчество»), так и обобщающие синтетические труды (например, «Фольклор и фольклористика» Лещака и Сыроватки) и монографические исследования (например, «Поэтика украинской народной песни» А. Дея или «Символика мира в народной магии южных славян» Л. Раденковича). На высоком уровне издаются международные журналы, такие как братиславский «Slovenský národopis» или загребский «Narodna umjetnost». Заслуживает внимания и белградская инициатива издания международной серии «Коды славянских культур» под ред. Д. Айдачича.

2. Славянская фольклористика XXI в., безусловно, будет шире интересоваться новейшими процессами, происходящими как в традиционно ориентированных, так и в нетрадиционных культурных сообществах. В условиях надвигающегося глобализма не только малые, локальные этнические группы, но и крупные этносы начнут проявлять в своем восприятии действительности тенденцию к этноцентризму. Предметом фольклористики может стать, например, современный народный политический дискурс.

3. Фольклор — это та часть культуры живого слова, которая базируется на устной коммуникации, непосредственном контакте между людьми, когда значима не оригинальность (она возникает мимоходом), а сам акт общения, создающий межличностные связи, дающий человеку ощущение принадлежности к обществу, участия в создании и поддержании общего для отправителя и адресата мира. Фольклор как тип словесного творчества находится в дополнительном отношении к творчеству элитарному, стремящемуся к новизне, пользующемуся письмом, книгопечат-

нием, техническими средствами, и в качестве такового он представляет собой явление прочное и устойчивое, хотя и подверженное, разумеется, исторически обусловленным изменениям.

Перевод с польского

А.Ф. Некрылова, канд. искусствоведения; Российский Ин-т истории искусств (Санкт-Петербург)

1. Собран огромный, зачастую уникальный материал, охватывающий практически все жанры фольклора на большей части российской территории и в сопредельных районах, причем отнюдь не только фольклор русских, но всех (или почти всех) народов, населяющих Россию. Эта работа была продолжением того, что началось и успешно совершилось в XIX в.

Безмерно расширился круг явлений традиционной культуры, попавших в поле зрения фольклористов.

Фольклористика разделилась на ряд отдельных, самостоятельных наук. Особенно важным представляется формирование музыкальной фольклористики, достигшей огромных успехов и оказавшей сильнейшее воздействие на фольклористику в целом (в том числе на филологическую) и на этнографию.

На вооружении у фольклористов оказались новые, неизвестные XIX веку, способы фиксации материала, прежде всего технологические средства.

К фольклорному материалу были применены разные методы изучения — от формального до комплексного, историко-типологического и т.д.

Фольклористика пережила, в полной мере испытав на себе (в осмыслении материала и в судьбах ученых, собирателей), тяготы идеологического прессинга. Отголоски прежних установок еще дают знать о себе, одиако очевидны и удивительные успехи вырвавшейся на свободу науки. Видимо, отрицательный опыт тоже небесполезен. Хотя, мне кажется, мы в долгу перед многими учеными, работавшими в те тяжелые годы и сумевшими вопреки обстоятельствам добиться очень многоного, написавшими капитальные труды, создавшими новые методы, теории, школы и пр.

XX век осознал значимость варианта, открыл вариативную природу самого феномена устной культуры, что дало возможность на более глубоком уровне проникнуть в суть традиционной культуры, ее функционирования, приоткрыть механизмы передачи фольклорного наследия.

XX век ввел в фольклористику понятие контекста, что способствовало осмыслению фольклора как части традиционной культуры в целом и в его взаимосвязях с этнографией, диалектологией, поведенческими стереотипами, поверьями и пр.

Важнейшим открытием ушедшего столетия является взгляд на фольклор как особый язык культуры, расширение понятия текста.

Фольклор и этнография не только стали рассматриваться с разных позиций, породив новые науки — этнолингвистику, этномузикологию, этнопедагогику, этногеографию, этнотеатральное, этнохореологию и др., но и сами явились объектом внимания — более серьезного и глубокого — смежных наук: той же педагогики, язы-

кознания, философии, истории, даже психологии, медицины, математики и т.д.

2. Фольклористика в XXI в. видится, с одной стороны, более академической, строгой, требовательной, с другой — более свободной в выборе тем, применения методов и подходов, в гораздо большей степени открытой, знакомой с достижениями коллег в других странах и знакомящей с достижениями отечественных ученых.

Вообще предсказывать развитие науки — дело сложное, скорее можно говорить о некоторых задачах, которые поставил век уходящий и которые должны быть разрешены в новом столетии или хотя бы найдены, обозначены пути их разрешения. Оставлю за скобками несравненно лучшее техническое обеспечение фольклористов (во всяком случае в это хочется верить) и применение новых, доселе немыслимых для настехнических средств фиксации, анализа материала (акустические, кинетические характеристики, нервно-психологические факторы и мн. др.).

Кажется, следует вновь обратиться к классическому фольклору, который в XXI в. несомненно полностью перейдет в разряд наследия и потому потребует особого осмысливания как завершенной, исторической цельности со своими законами, особой ментальностью «человека фольклорного» и пр. От расчленения классического фольклора на крупные и мелкие составные части и скрупулезного их анализа надо переходить к научному, мировоззренческому синтезу. Дистанция временная и культурная, по-моему, должна обеспечить условия для такого цельного взгляда на классический фольклор.

Уверена, что расширится, если не кардинально изменится, само представление о том, что есть фольклор и что должно быть предметом фольклористики. Мы обязаны заново написать историю российской фольклористики.

Процесс сближения, взаимообогащения, связей с другими науками будет продолжен и даст, без сомнения, новые удивительные возможности, раскроет новые грани устной культуры, введет фольклористику в разряд важнейших гуманитарных наук, повысит статус устной культуры как незаменимого способа коммуникации и демонстрации нетрадиционного мышления, нетрадиционного взгляда на устоявшиеся положения, теории и пр.

Полагаю, XXI век сумеет выработать новые, наиболее адекватные фольклорной культуре способы издания, тиражирования произведений традиционного искусства.

И.А. Разумова, доктор филол. наук; Ин-т языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск)

1—2. Хочется надеяться, что для будущих историографов российской фольклористики конец XX в. предстанет как время активного поиска, плодотворного обсуждения вопросов теории и методологии, собирательских и издательских методик.

Если начало века ознаменовалось первыми фонаписями фольклорных произведений, то один из закономерных его итогов — многообразное использование аудио- и видеофиксации

текстов, начало применения компьютерных технологий для обработки и хранения материала. Несколько поколениям полевых фольклористов, которые работали (нередко и сейчас работают) в условиях, близких к экстремальным, удалось собрать богатейшие коллекции, уникальность которых вполне осознается уже сегодня.

Особенно перспективно, на мой взгляд, произошедшее в последние годы расширение предметной области фольклористики, обращение соратников и исследователей к современным фольклорно-речевым практикам, начало освобождения от идеологических шор, одноточных интерпретаций. Сейчас уже трудно представить себе будущее российской науки о фольклоре без ее открытости мировому опыту, без интеграции с культурной и социальной антропологией, этнографией, лингвистикой и т.д., а также без равноправного сосуществования разных направлений и исследовательских школ. Хотелось бы верить, что традиционное для отечественной фольклористики уважение к личности и опыту носителя традиции, а следовательно каждого отдельного человека, будет сохранено и утверждено в качестве и исследовательского, и нравственного принципа.

3. По моему мнению, вопросы о термине и о типе текстов, которыми собственно занимается фольклористика, легко могут быть разграничены. Термин, конвенциональный по определению, приобрел целый ряд значений и коннотаций во многом независимо от фольклористов. Кроме специализированных значений, он ассоциируется со «стариной», «народным искусством», «национальной культурой» (как правило, в самом неопределенном понимании), с заданным набором «классических» словесных и словесно-музыкальных жанров и т.п. Сейчас не столько важен термин (традиция его употребления может быть предметом специального интереса), сколько понимание природы текстов, с которыми мы имеем дело, и их дифференциация. Я использую термин «фольклор» по отношению к вербальным текстам, которые приобрели устойчивость, а следовательно, особый знаковый характер и специфические функции в границах определенного сообщества: этнического, социального, конфессионального, семейно-родственного и т.д. При данном понимании противопоставление «традиционного» фольклора «современному» излишне, а сегнования на «исчезновение» его как такового преждевременны, поскольку фольклор существует как одна из форм человеческой речи.

Этот взгляд позволяет с оптимизмом смотреть на судьбы фольклора в XXI в., когда используемые нами сегодня жанры, очевидно, будут бытовать, новые — создаваться, а «классические» (былины, сказки, крестьянские обрядовые песни и м. др.) — продолжат жизнь в качестве почитаемых реликвий.

М.П. Чередникова, доктор филол. наук; Ульяновский гос. педагогический университет

1. Продолжение и плодотворное развитие фундаментальных направлений фольклористики XIX в.

Создание новых направлений и школ, значительно расширявших горизонты научного знания (школы Ю.М. Лотмана, Н.И. Толстого и др.).

Принципиально новый подход к объекту исследования, при котором в поле зрения фольклористики попадает не только классический крестьянский фольклор, но и те явления традиционной городской культуры, которые совсем недавно относились к числу «готаенных».

2. Фольклористика «будущего века», по всей вероятности, будет интердисциплинарной наукой, широко использующей методы фольклористического, этнографического, лингвистического, социологического, психологического анализа. Начало такого подхода к изучению традиционной культуры уже положено. Фольклористика — наука, изучающая духовную культуру любого коллектива, объединенного на социальной, профессиональной, конфессиональной и т.п. основе.

3. Если говорить о явлениях классического фольклора, то сохранятся те из них, потребность в которых оказывается непрекращающейся: народная медицина (кстати, в отличие от общепринятого сейчас определения — традиционная), редуцированные формы свадебных и похоронных обрядов. Всегда актуальными будут жанры и сказочной прозы. Сохранится традиция социальных групп и коллективов, которые существуют в обществе, независимо от его государственного устройства (школа, армия и т.п.).

Наряду с этим ненебожно будут возникать сообщества, соответствующие новым социальным потребностям людей, а значит, появятся новые типы субкультур со своими специфическими традициями.

Скорее всего фольклор будущего (как показывает его современное состояние) будет представлять собой сложную, динамично изменяющуюся калейдоскопическую картину.

К.Е. Корепова, доктор филол. наук; Нижегородский гос. университет

2. В фольклористике XXI в. на новый уровень поднимается источниковедение. Фольклористика XX в. воспользовалась отпущенностью ей возможностью зафиксировать те явления народного творчества, которые еще бытовали или сохранились в памяти людей старшего поколения. Грядущий век такой возможности уже не предоставит, по крайней мере это касается классического фольклора. Место полевого собирательства займет работа по созданию единого информационного поля на основе новейших технологий. В него будут включены не только печатные, но и многочисленные архивные материалы. Они пока разбросаны по фондам различных учреждений, в основной массе не систематизированы, не описаны, лишь частично введены в научный оборот и малодоступны исследователям. Обращение к материалам, записанным во второй половине XX в., потребует проверки их на предмет «вторичности» (зависимости от книги, радио и т.п.), что повлечет развитие текстологии.

Думаю, что сместится акцент в научных ин-

тересах. Фольклористика прошедшего века много внимания уделила отражению в народном творчестве социальной истории, потом в центре внимания оказались области, связанные с мифологией, ритуалом, верованиями. Мне кажется, что фольклористика в XXI столетии на новом уровне вернется к художественному слову, народной поэзии, и в центре внимания окажутся сказка, былина, песня и пр.

18 октября 2000 г. в Союзе композиторов (Санкт-Петербург) прошел круглый стол, на котором, в частности, обсуждались вопросы, поставленные в анкете журнала «Живая старина».

В.А. Лапин (Российский Ин-т истории искусств — РИИИ). Я думаю, вопрос в анкете сформулирован правильно: главные итоги российской фольклористики XX в., а не главный итог. Ответить на этот вопрос затруднительно, ибо фольклористика в широком смысле — и филологическая, и этномузикологическая — не выработала единого метода, единого представления о том, что есть предмет фольклористики. Не сошлась она и во мнении о границах и объеме предмета своей науки. Если говорить с точки зрения теоретической и методологической, то главные итоги отечественной фольклористики XX в. именно в этом и заключаются. Наука попробовала немыслимое количество методов и подходов в работе над своим материалом, не остановившись ни на одном из них.

Самое любопытное, что во многих случаях результаты были положительные: каждый из подходов высвечивал какой-то объективно ценный аспект и подтверждал, что сам предмет фольклористики конкретчен, потому явления и объекты его невозможно до конца понять, пользуясь только одним методом, одним подходом. В этом смысле разговоры о том, что фольклорист-музыкoved должен быть прежде всего музыкovedом, филолог — филологом, но не этнографом, не диалектологом, фонетистом и пр., неправильны. Наш предмет сложен и бездонен, он не может быть познан узкой и одномерной наукой. Фольклористика обязана быть объемной, потому что иначе она не сможет соответствовать тому, что изучает. Значит, музыкoved должен быть и этнографом, и филологом, а филолог должен считаться с музыкальной стороной, быть и этнографом, и диалектологом.

С.Б. Адоиньева (Санкт-Петербургский гос. университет). Современная фольклористика объединяет разные специальности. Мы имеем дело с синcretическим объектом. Надо объединить разные способы анализа материала, и именно это должно стать предметом размышлений в XXI в. Задача состоит в том, чтобы снимать границы между разными специализациями, областями науки.

Например, мои коллеги, которые занимаются фонетикой, разрабатывают потрясающие интересные методики исследования интонаций. Я глубоко убеждена, что музыкovedам это должно быть бесконечно интересно и важно. То же самое

можно сказать и по отношению к искусствоведам, специалистам, которые занимаются цветом, и т.д. Сейчас мы явно нуждаемся друг в друге и в разговоре. Потребность в этом очень большая!

Е.А. Валевская (Фольклорно-этнографический центр). По поводу речевых интонаций. Я абсолютно согласна с тем, что есть разные аспекты изучения фольклора и традиционной народной культуры (что, понятно, не одно и то же). У нас недавно были защищены две диссертации — Г.В. Лобковой и И.С. Поповой, которые посвящены дописьменным формам, и материал, который послужил основой для этих работ, смог быть открыт лишь благодаря тому, что мы занимаемся не только музыкальным фольклором, но также и этиографией. От «чистого» музыканда эти формы обычно ускользают. Они становятся видны, когда начинаешь «раскапывать» сам обряд, все действия, связанные с ним. Поэтому, естественно, музыканец, тяготея к музыкальному миру, к миру интонаций, не должен игнорировать другие аспекты изучения того же музыкального фольклора.

Т.Г. Иванова (Ин-т русской литературы РАН). По-моему, сейчас наука и приходит к пониманию того, что наш предмет конкретичен — ведь одно время для фольклористики существовал лишь вербальный текст. Если определить, в каком направлении сейчас движется фольклористика, я бы сказала, как раз в этом. Однако необходимо заметить, что это приводит к другому крену: пропадает жанр как таковой. За последние годы не появилось ни одного молодого билингвиста, ни одного молодого сказковеда и, боюсь, скоро забудут, что сие такое. Текст вербальный, в самом прямом смысле слова, исчезает как объект изучения фольклористики.

Ф. Челеби (РИИИ). Комплексное изучение предмета, явлений фольклора — это очень важно. Но я думаю, лучше хорошо знать свой предмет. У музыканцев на первом плане должно быть музыканство.

Т.С. Бершадская (Санкт-Петербургская Консерватория). Я поддерживаю Фаину Челеби. Изыскания, которых интересны в музыкально-этнографическом плане, вполне оправданы, однако в таком, к примеру, вопросе, как логика музыкальной интонации, они имеют второстепенное значение — логика музыкального развития заслуживает самостоятельного изучения, и именно как предмет фольклористики.

Е.Е. Васильева (Университет культуры и искусства). Безусловно. Но логика музыкального мышления может становиться и фактом этиографии, которая вовсе не ограничивается описаниею житейских ситуаций.

М.А. Лобанов (РИИИ). А есть ли такая же имманентная логика в слове? В развитии его форм?

Т.С. Бершадская. Конечно. Но это разные вещи. Я имею в виду то, что есть музыкальный материал как таковой. Наверное, примерно одинаково пели и прежде, и сейчас полевики стараются найти бабушек, которые пели так, как пели 70 лет назад. Правда, запись материалов, к

которой сейчас стремятся, не совсем такая, как запись, скажем, Балакирева. Музыканты прошлого брали музыкальную линию, которая как бы стоит над тем, что дает конкретное исполнение. И меня, например, эта сторона фольклора интересует в наибольшей степени. Я нахожу в ней закономерности чисто музыкального развития, которые для меня важнее, чем детали этнографического произнесения данного конкретного музыкального текста. Я показываю целый ряд ладовых закономерностей, которые не встретишь в профессиональной музыке, но которые раскрываются в музыке народной. И меня не очень будет интересовать чуть-чуть выше взяли терцию или пониже, мне важна самая логика, скажем, третьего кверху звука. Этот ход на терцию не в смысле темперированного строя, а в смысле количества ступеней. Мне важно, будут помещаться три ступени в интервале двух тонов или четыре. Это — разные виды диатоники. Есть тысячи проблем. Скажем, соотношение диатоники и хроматики. Я борюсь с чисто акустическим их разделением и считаю, что это узко классицистское понимание, когда все строится на акустике и когда нота, например фа-диез, была уже вне диатоники до-мажора; по существу в свободной нетемперированной интонации диатоника может быть трактована совершенно различно. Все это я нахожу в фольклорном материале и в данном случае абстрагируясь от каких-то этнографических деталей в исполнении.

М.А. Лобанов. У меня есть несколько частных соображений по поводу итогов. В XX в. музыканты-фольклористы в какой-то степени показали путь и для других фольклористов. Я имею в виду прежде всего метод инструментальных исследований. Вспомним: дагерротипы появились еще в первой половине XIX в., но фотография почти столетие не была на службе этиографии и фольклористики, и только к началу XX в. стали создаваться коллекции этнографических фотографий; до того этиография развивалась на записях, на личном наблюдении. Но вот появился эдисоновский фонограф, и буквально меньше чем через 20 лет Е.Э. Линева задействовала эту аппаратуру для изучения музыкального материала, и фольклористика быстро перешла на работу со звукозаписями. А филологическая фольклористика, в силу того что записи текстов были огромные, еще долго занималась рукописными материалами. И лишь последние лет сорок филологическая фольклористика и этиография стали применять инструментальные способы фиксации и изучения материала. Сегодня все основано на фонограмме, на технической фиксации. Это и есть один из существенных итогов уходящего XX в. для фольклористики.

Другая частность: все, что мы изучаем, это главным образом — фольклор традиционный, стоящий для нас на очень большой высоте. В нашем воспитании присутствует эстетизм, сознание того, что все из традиционного фольклора априорно эстетически цено. А остальное не сравнимо с ним. Однако мы видим, что этот остальной материал занимает все большее и боль-

шее место. К сожалению, мы эту музыку не собираем, нам она кажется невозможной для собирания, тем более для изучения. Вероятно, в XXI в. появятся специалисты, которые отбросят ложный эстетизм и займутся этим вопросом. Филологи уже занялись бытовым фольклором, речью, письменным фольклором, в этом деле они впереди музыканцев.

Судьбы фольклористики в XXI в. Думаю, не будет никакой катастрофы с фольклором. Обрядовый фольклор будет воспроизводиться, он имеет под собой определенную почву. А протяжная песня действительно уходит.

В.А. Лапин. У меня такого оптимистического ощущения нет. Мне кажется, что время существования классического традиционного фольклора заканчивается. С одной стороны, через какое-то время он перестанет существовать. С другой стороны, фольклор не умрет, будет все более и более трансформироваться, и трудно предвидеть, какие результаты дадут эти трансформации, какие возникнут новые формы, способы его функционирования и т.д. Поэтому для фольклористики будущего первой задачей станет концентрация внимания на осмыслении того представления о традиционном классическом фольклоре, которое сложилось в течение XIX—XX вв. А одна из важнейших задач фольклористики XX в., с которой она хорошо справилась, — это запись, фиксация материала, может быть, в предчувствии того, что произойдет к концу XX в. Фольклористике XXI в. предстоит осмыслить, концептуально увидеть этот феномен — фольклор в контексте традиционной культуры. Этот методологический концепт, как перспектива XXI в., очень важен. Разброс, о котором мы говорили, в конечном итоге интегрируется именно в такой формулировке — фольклор в контексте традиционной культуры. Под занавес уходящего века эту проблему сформулировал Б.Н. Путилов. И это надо воспринять как важный завет. Другие задачи, которые, несомненно, возникнут, будут иметь окказиональный характер и станут появляться по мере того, как будет изменяться фольклор, какие формы примет то, что мы будем называть фольклором и делать предметом фольклористики.

Е.Е. Васильева. Мне кажется, на грани веков, тысячелетий очень заметно изменилась принципиальная дистанция между объектом и тем, кто его изучает. Фольклористика XX в. принципиально отличается от предшествующей (но осознаны мы это только сейчас). В XIX в. целостность того, что мы изучаем, переживалась настолько естественно, что нужны были определенные усилия, чтобы создать пространство отчуждения, увидеть предмет со стороны. Сейчас, в XX в., особенно к концу его, все усилия направлены на то, чтобы, напротив, приблизиться к предмету, войти в него и ощутить его как целое. Целое объекта культуры можно пережить, только войдя внутрь него и отождествив себя с ним, — это урок фольклористики конца XX в. Вот это, вероятно, и есть самая главная задача фольклористики в начинающемся тысячелетии. Если мы сумеем эту целостность взглядов сформировать, тогда наш диалог с объектом продолжится.

Исследование о святочных обычаях украинцев

О.В. Курочкин. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка». Київ, 1995.

Украинский этнограф А.В. Курочкин, известный как исследователь новогодней обрядности и автор ранее опубликованной интересной работы «Новорічні свята українців: Традиції і сучасність» (Киев, 1978), издал книгу, посвященную святочным обычаям ряженья в маски «Козы» и «Маланки». Свою главную задачу он видит в разработке нового для украинской этнологии направления, примыкающего к широким культурологическим исследованиям, — так называемого масковедения. Именно в маске, как считает автор, сливаются воедино мифологические представления, присущие элементам как духовной, так и материальной культуры, ибо маска насквозь семиотична и может быть столь же ценным источником для изучения славянского язычества, как и другие проявления мифо-ритуальной традиции.

Для осуществления поставленных перед собой исследовательских задач (а речь идет о попытке реконструировать архаическую первооснову и мифологическую семантику двух ритуальных комплексов — новогодних обходов с «Козой» и с «Маланкой») автор привлекает большой круг разножанровых форм: он изучает особенности грима, костюмов и реквизита ряженых, вербальное и игровое поведение участников ряженья, танец, пение, структуру обряда и т.п., учитывается также некоторые сопутствующие данные (фольклорные мотивы, верования, ритуальные запреты и т.п.). Таким образом, исследование включает большой корпус источников, в том числе новые полевые записи самого автора, и архивные материалы из фондов Института языкоизучания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рильского.

Личное участие автора в этнографических экспедициях, проводимых в период 1972—1992 гг., в результате которых было обследовано более 200 пунктов на территории Украины и в ряде районов Молдавии, позволило этнографу успешно применить метод картографирования полученных данных и составить ценную карту, на которой представлена схема распространения обрядов колядования с «Козой» и «Маланкой». Этот метод позволил обозначить главные и периферийные ареально-типологические элементы изучаемых обрядов и установить линии контактных границ между ними. Так, святочные обходы с «Козой» (вместе с обрядовой песней «Го-го-го, коза») на севере Украины непосредственно смыкаются с таким же обрядом на территории Белоруссии, образуя единый ареал полесской культурной традиции. Сама по себе маска «козы» в контексте святочного ряженья известна на обширной территории украинско-белорусских земель, частично также — в восточной Польше и в западных районах России. Автора, однако, интересует такой ритуальный комплекс обходов с «козой», который маркируется обрядовой песней с устойчивым зажином. Ареал его распростране-

ния охватывает южные области Белоруссии и большую часть территории Украины, южная его граница вплотную смыкается с зоной бытования обходов с «Маланкой».

Наиболее полный по своей структуре обряд «Маланка» на территории Украины фиксируется преимущественно в западных областях: его граница проходит между Закарпатской и Ивано-Франковской областями и далее по условной линии этнодиалектного разделения бойков и лемков; на севере эта граница проходит от Днестра на юго-западе современной Львовской обл. и тянется на восток. Картографирование большого числа фактов позволило автору установить, что Поднестровский (западный) тип обряда характеризуется хорошей сохранностью форм ряженья, репертуара специальных обрядовых песен, подробно разработанной структурой ритуала и т.п., тогда как для Поднепровско-Левобережного (восточного) типа обряда характерно прежде всего наличие традиционных «маланковых» песен, а способы ряженья и многие сопутствующие ритуальные элементы либо отсутствуют, либо представлены здесь в более редуцированных формах. Таким образом, можно заключить, что чем дальше на восток от Днестра и Карпат, тем заметнее признаки разрушения обряда «Маланка», и что восточно-украинские варианты раньше утратили свою ритуально-магическую основу.

Помимо Предисловия и Заключения, книга включает три крупных раздела: один из них посвящен изучению обряда «Коза», второй — обряду «Маланка», третий называется «Жизнеспособность народных карнавальных традиций». Два первых раздела имеют одинаковый подзаголовок: «Реконструкция и структурно-семантический анализ». В Приложении содержится список источников и использованной литературы;

вопросник для сбора полевых данных по теме новогоднего ряженья; перечень обследованных населенных пунктов; карта-схема распространения анализируемых обрядовых комплексов. Внутри каждого из двух первых разделов содержатся параграфы, в которых подробно рассматриваются структурные элементы соответствующих обрядов, фольклорные мотивы, особенности ряженья и игрового поведения участников. На основе этих данных автор предпринимает попытку реконструировать древнейшую мифологическую основу новогодних обходов с масками «Козы» и «Маланки».

Рассматривая первый из этих ритуальных комплексов, автор приходит к следующим выводам: функция маски «козы» как вегетативного духа, способствующего урожаю, является отголоском более древней эпохи и восходит к охотничье-магии. Основанием для такого заключения служат мотивы обрядовой песни «Го-го-го, коза», главное содержание которой сводится к преследованию и убийству козы. Ее антагонистами в фольклорных текстах выступают «волк», «бойцы-стрельцы» либо «старый дед». По мнению исследователя, в этих песенных образах нашли отражение эволюционные этапы развития древнего мифологического сюжета: об изначальном антагонизме волка и козы в мифо-поэтической системе далекого прошлого; о коллективном (загонном) способе охоты (образ «бойцов-стрельцов»); об этапе индивидуального охотниччьего промысла (образ «старого деда»). Что же касается отмеченного как в фольклорных текстах, так и в стереотипах игрового поведения мотива «оживления козы», то он, по предположению автора, восходит к универсальной для многих мифологий мира идеи (характерной уже для культуры земледельцев) воскресения из мертвых зо-



Рисунок Л.С. Ленчевского и Т.И. Сафоновского к этнографическому описанию обряда «Коза» (окрестности г. Шепетовка). 1926 г. Рукописный отдел Института искусствоведения, фольклора и этнографии (г. Киев). Ф. 15/3, ед. хр. 155, л. 139

морфного тотема и связан с символикой сезонного возрождения природы. В итоге автор заключает, что даже в трансформированном виде ритуал обхода с «козой» и сопутствующая песня сохранили архаическую структурную модель «языческого поминального праздника с характерным сосуществованием двух эмоциональных мотивов — похоронного и веселого» (с. 68).

Мы вынуждены отметить, что при попытках реконструировать мифологическую первооснову анализируемого обряда автор исходит прежде всего из фольклорных данных, и в ряде случаев он излишне дословно воспринимает и толкует песенные мотивы и образы. Между тем, хорошо известно, что песенный текст (даже обрядово приуроченный) развивается и бытует в ритуальном контексте по особым законам фольклорного творчества, что отдельные мотивы и текстовые формулы способны свободно перемещаться из одной жанровой группы в другую, легко поддаются контаминации и весьма подвержены многообразным поэтическим переосмыслениям, поэтому их мифологическая дешифровка — это сложнейший процесс, требующий огромной осторожности и опоры на большой объем доказательной базы. В рецензируемом труде, например, автор цитирует единичные варианты колядных песен, в которых «коза» после ее воскрешения якобы становится «козлом» («...коза впала, нежива стала, жили нап'яла, козла нажила. Ой побіг козъю на ніжен'ках да на ріженьках»), и заключает, что этот мотив отражает некий архаический комплекс андрогинных представлений о мифической козе как двуполом существе, объединившем в себе признаки мужского и женского начала; а сам по себе это мотив можно, по мнению автора, соотнести с первоэлементами новогодней обрядности, направленной на преодоление космического хаоса (с. 69). С такой же легкостью реконструируется в книге мифологема «коза — как одна из форм инкарнаций солнечного божества Ярилы». Это делается на основе изредка встречающегося в песнях эпитета, характеризующего козу как «ярая», а сам обряд возводится к реликтам древнейших пифарм, соотносимых с первобытным праздником, который якобы отмечался крестьянской общиной в период сезонного перелома от зимы к весне, причем коза воспринималась как языческое воплощение весны (с. 70).

Второй обрядовый комплекс («Маланка») имеет, по мнению автора, много общего с ритуалом вождения «Козы», однако если в фольклорных мотивах последнего из этих обрядов прослеживается некое архаическое ядро «охотниччьего мифа», то «маланочные» песни дошли до нас в более осовремененной форме, в них доминируют не столько аграрно-магические, сколько любовно-брачные мотивы.

Будучи одним из типичных обходных ритуалов, «Маланка» обнаруживает все основные признаки святочного колядования. В книге подробно анализируются этапы подготовки и проведения обряда, состав и внутренняя организация группы участников, их ритуальное поведение во время шествия по улицам села, во дворе и в доме конкретного хозяина, где часто устраивалось шумное зрелищно-игровое действие, включающее целый ряд драматических сценок, пародий, шуток и

разыгрывшийся, соревновательных поединков, танцев и развлечений. Особое внимание в книге уделяется стереотипам поведения ряженых, которые не только старались развлечь и рассмешить, но часто вели себя чрезвычайно агрессивно: опрокидывали веци в доме, старались что-нибудь украдать, поломать, испачкать присутствующих сажей, пугали домочадцев, задирали зрителей и т.п.

Ритуальное одаривание участников обхода рассматривается автором как акт, символизирующий жертвоприношение всем силам, «которые создавали сакральный и реальный макрокосм древнего крестьянина» (т.е. богам, демонам, умершим предкам, духам болезней, природным стихиям, животным и людям).

Помимо этих универсальных для разных типов колядования элементов, исследователь описывает особенности, характерные именно для обходов с «Маланкой». Сама терминология обряда, как справедливо отмечено в книге, безусловно, связана с днем св. Мелании (31.XII/13.I). Это подтверждается и наличием в некоторых вариантах обряда фигуры ряженого «Василя», ходящего в паре с «Маланкой». Оба персонажа являются олицетворением двух рядом стоящих календарных дат — дней св. Мелании и св. Василия (1/14.I). Для вариантов карпато-приднестровской традиции характерна двухэтапность заключительных форм обрядности. Во-первых, после ночных обходов с «Маланкой» в новогоднее утро все группы ряженых «маланкарей» собирались на общий сход в центре села, где устраивались танцы и развлечения совместно с односельчанами. Во-вторых, окончательным завершением обряда считалась совместная трапеза всех участников обходов (называемая *роямеланки*, *рояколя*, *коляду пити* и т.п.), которая проходила накануне Крещения, а наутро следующего дня они обливали друг друга водой или купались в реке «для смывания масок».

Многие интересные местные особенности обряда описаны в книге на основе данных, собранных в экспедициях самим автором и впервые включенных в научный обиход, — что уже само по себе является ценным вкладом в изучение колядной типологии. Однако главной для исследователя остается реконструкция мифологической основы обряда и выявление сходной семантики, присущей обходам с «Козой» и с «Маланкой». И тут ему приходится привлекать фольклорные образы и мотивы, чтобы восстановить связь ряженых с неким мифологическим персонажем, за которым скрывается некое древнейшее языческое божество. Так, предположение об андрогинных признаках обрядовой «Маланки» строится на основе сюжета одного из украинских народных рассказов о том, как в одной семье накануне дня св. Мелании родился мальчик Василь, а утром повитуха обнаружила, что ребенок превратился в девочку, которую пришлось назвать Малашкой (с. 97). Вывод о том, что ряженая «Маланка» — олицетворение весны, делается на основе звания одной из «маланочных» песен: «Весна-красна Маланка» (с. 130). Характерный для песенного образа «Маланки» мотив, в котором девушка пасет птицу (*качура*), теряет ее и долго ищет, трактуется в книге как отражение космогических представлений о движении солнца. По мнению автора, это под-

тверждается и образом коня, которого в некоторых песенных вариантах также пасет Маланка. О связи ряженой «Маланки» с мотивами прядения и тканья якобы свидетельствует песенный зачин «Мала нічка Петрівочка, / Не виспалася наша Маланочка. / Шовка пряла, кедр ткала...» (с. 133). Широко известный в песнях самых разных жанров сюжет о девушке, мыющей в реке ноги и замочившей юбку, платок, фартук (встречающийся и среди «маланочных» текстов), рассматривается автором как свидетельство связи обрядовой «Маланки» с водой. На основе подобного анализа фольклорных мотивов делается заключение, что фигура ряженого в народном сознании есть обрядовое замещение языческой богини Мокоши (с. 135).

Мнение музыковедов о том, что «маланочные» тексты складывались как обрядовый репертуар в позднее время на основе общефольклорной песенной традиции, никак не связанной с новогодними обходами, автор считает безосновательным и поверхностным. Он пытается продемонстрировать свое собственное «мифологическое прочтение» этих песен, продолжая удивлять читателя излишне прямолинейными трактовками фольклорных метафор и образов. Один из колядных фрагментов, описывающих, как «бегут кони током-током», «бегут кони полями», «бегут кони толокою», — дает повод автору реконструировать древнюю форму аграрной церемонии, «включавшей обязательный танец новогоднего коника на инве каждого хозяина и ритуальные подсоки на месте обмолота снопов» (с. 164).

Примерно в том же духе интерпретируется образ второго ряженого в составе «маланкарей» — «Василя», осмыслимого в народной традиции как брачная пара «Маланки». С одной стороны, эта фигура символизирует начало нового года, а с другой иногда предстает в песнях в своей растительной ипостаси (как цветок «vasilek»). По предположению автора, за этим обрядовым и фольклорным образом стоит не христианский святой (Василий), а некий языческий эквивалент (вероятнее всего — Велес). Однако, как пишет автор, ряженый «Василь» был, по-видимому, включен в состав «маланкарей» сравнительно поздно, поэтому эта фигура мало пригодна для реконструкции мифологического Велеса, в то время как опять же вполне годятся для этих целей песенные мотивы. Например, признаки Василя как «скотьего бога» автор обнаруживает в следующем песенном фрагменте: «Ведуть коня толокою, / Вінчають Василя з Маланкою. / Ведуть коня током, током, / Вінчають Василя з Новим роком» (с. 237). В другой песне в образе Василя-Велеса якобы проявляются признаки «куриного бога»: «Ой черичку Васильчику, / Не гони кури по хлівочку, / Бо мої кури дорогі — / По чотири золоті» (с. 238).

С помощью таких сомнительных методов восстанавливается мифологическая основа обрядов «Козы» и «Маланки», которые описываются в книге как сближенные по своей основной семантике, но представляющие собой разные этнорегиональные комплексы. К числу выявленных автором «карханизмов», характерных для обоих ритуальных комплексов, относятся: идея рубежа переходного времени от старого года к новому; мотивы «священного брака», символической

«вспашки и сева»; мифологемы «хаос—космос», «смерть—возрождение», «огонь—вода»; образы мифических двуполых божеств; культ предков и т.п. Вполне возможно, по заключению автора, что еще во времена Черняховской культуры сложилась традиция новогодних обходов в честь главных племенных божеств — Мокоши и Велеса, что и нашло свое позднейшее отражение в образах святочного ряжения (с. 243).

Не выглядят достаточно убедительными и некоторые другие, более частные, авторские интерпретации. Так, комментируя действия ряженых «маланкарей», которые старались вымазать сажей и пеплом встречных прохожих, исследователь называет эти вещества (сажу и пепел) «древнейшими символами богатства и плодородия» (с. 124), — что никак не вытекает ни из данных обряда (либо его мотивировок), ни из других источников. Поединки и драки, случавшиеся между разными группами «Маланок» при встрече их на одной улице, справедливо признаются автором одним из универсальных элементов традиционного колядования. Однако в качестве трактовки этого обычая в рецензируемом труде предлагается либо чисто бытовая (и малоправдоподобная) версия о том, что в старину такие стычки носили якобы характер конкурентной борьбы за наибольший доход при сборах ритуального вознаграждения; либо реконструируется архаическая мифологема космического единоборства зимы с летом (с. 190, 196).

Конечно, нельзя не согласиться с автором, отметившим элементы сходства между обходами с «Козой» и с «Маланкой». Действительно, для большинства календарных обрядов (в том числе для обходов с ряженым) характерны мотивы уничтожения (убийства, похорон, сожжения, потопления) или изгнания неких знаковых атрибутов, олицетворений годовых сезонов и праздников. Несомненно также то, что за стереотипами игрового поведения ряженых стоит определенный круг мифологических представлений и что сакральный статус участников колядования определяется в народном сознании их иномирной природой. Однако попытки соотнести образы святочных ряженых с конкретными языческими божествами не обеспечены реальной доказательной базой и неизбежно приводят к субъективным и произвольным интерпретациям.

В заключение хотелось бы отметить, что безусловной заслугой автора можно признать подробный структурный анализ новогодних обходов с масками «Козы» и «Маланки», привлечение большого числа новых данных и их картографическое представление, внимание к ряжению как к особому «языку» народной культуры, изучение широкого общекультурного фона, сопутствующего святочным обходам. Что же касается методики, используемой автором при мифологических реконструкциях, то она в ряде случаев приводит автора к малоубедительным выводам и едва ли может рассматриваться как достаточно надежная и перспективная для современного уровня фольклорно-этнографических исследований.

Л.Н. ВИНОГРАДОВА, канд. филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

«Уж байкала качала, перемену завечала...»

В.В. Головин. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Abo Academi University Press, 2000.

В Финляндии вышел в свет текст докторской диссертации В.В. Головина. Эта книга — результат кропотливой многолетней работы исследователя, она восполняет ощущимый пробел в области исследований русских колыбельных, жанра, который до настоящего времени не был основательно изучен. Работы исследователей XIX—XX вв. о колыбельных песнях весьма немногочисленны (в XIX в. — небольшая, но очень вдохновенная статья о персидских колыбельных В.А. Жуковского с публикацией переводов текстов, сделанных автором; монография А. Ветухова, в 1920-е гг. — работы Г.С. Виноградова, О.И. Капицы, в 1940-е — оставшаяся неопубликованной диссертация Н.М. Эллаш, в 1970-е — работы В.П. Аникина, М.Н. Мельникова и А.Н. Мартыновой); они, как правило, лишь ставили проблемы и намечали пути изучения жанра. Попытки классификации колыбельных также не увенчались успехом из-за отсутствия четкого единого классификационного критерия. Несомненно, многое было сделано для понимания природы и особенностей функционирования колыбельных песен. Исследователями ранее отмечались структурные особенности (такие как формульно-импровизационный принцип построения, устойчивость мотивов и сюжетов), формальная, содержательная и функциональная связь их с другим жанрами фольклора (например, с заговорами). Как правило, «контексту», в котором существует колыбельная, не придавалось существенного значения, многие привычные, но непонятные образы и сюжеты объяснялись сугубо рационально. Колыбельная рассматривалась как средство педагогического и психологического воздействия, средство знакомства с окружающим миром даже тогда, когда это противоречит условиям ее исполнения и характеру адресата. Красочные, богатые образы, выходящие за рамки сферы крестьянского быта, объяснялись мечтами о свете будущем забитой и нищей матери-крестьянки.

Подход В.В. Головина отличается тем, что он пытается рассмотреть колыбельные песни в контексте традиционной народной культуры и представлений в ней о ребенке; выявить их «функциональное поле», исходя из известного принципа В.Я. Проппа: «Бытовое применение для некоторых жанров является основным их признаком и должно быть изучено». Особенностью авторского подхода является и то, что В.В. Головин стремится рассматривать текст «в ситуации укачивания», когда исполнение колыбельной длится несколько часов.

Впечатляют библиография и список источников, привлекавшихся для работы (ок. 260 позиций). Несомненным достоинством книги является то, что в ней используется полевой материал, в собирании которого в течение многих лет принимал активное участие автор работы (материалы экспедиций и коллекция колыбельных песен Тихвинского фольклорного архива Санкт-Петербургского университета культуры и ис-

кусств). Использованы также материалы архивов Русского географического общества, Российского этнографического музея, рукописных отделов Института русской литературы и Российской национальной библиотеки.

Во Введении автор так определяет жанр колыбельной: «Песня, адресованная младенцу, находящемуся в состоянии перехода, и функционально направленная на его завершение» (с. 13). Особенно важным является положение автора о том, что выделяемые им функции колыбельной песни (усыпления, охранительная, прогностическая и эпистемологическая) обеспечивают выход ребенка из незавершенного, опасного для него состояния в завершенное, в «благополучное будущее» и получение им нового статуса взрослого человека.

Первая глава книги посвящена проблеме определения и выделения в колыбельной песне понятий «сюжет» и «мотив». Автор исходит из импровизационного принципа организации колыбельной и делает вывод о приоритете мотива как основной сюжетообразующей единицы и о «практическом отсутствии инвариантного сюжета в жанре колыбельных песен» (с. 19). Впрочем, это уже не раз отмечалось исследователями (например, М.Н. Мельниковым, А.М. Мартыновой, С.М. Лойтер, А.М. Астаховой). В.В. Головин предлагает выделить некоторый инвариантный сюжет, в качестве которого выступает «универсальная фабула» колыбельных — «фабула сна и роста», под которой понимается выраженная на формальном и на содержательном уровнях прогностическая функция этого жанра.

Мотив, выступающий в качестве основной структурообразующей единицы колыбельной песни, всегда имеет «функциональный смысл». Структурно же он по преимуществу формульный, что также отмечалось (см. работы С.М. Лойтер). К сожалению, здесь возникает некоторая терминологическая путаница. В.В. Головин утверждает, что «сложно порой разделить формульный мотив и собственно формулу» (с. 21). Но ведь формула — это принцип организации, предлагающий достаточно устойчивую структуру, состоящую из постоянных и переменных элементов. «Работающей» формула становится тогда, когда существует возможность подстановки на место переменных новых значений. Так может быть организован любой текстовой компонент, в том числе и мотив. Что понимает под «формулой» В.В. Головин, так и остается неясным.

Далее предлагается классификация мотивов колыбельной песни. К сожалению, непонятен взятый в основу классификационный принцип, и то, что названо классификацией, таковой, очевидно, не является. Это, скорее, перечень, включающий 21 позицию (например: «мотив изгнания вредителя», «мотив путания-предупреждения», «мотив сна-роста», «мотив призыва-отгона смерти» и т.д.).

Досадно видеть некоторую небрежность в примерах, «иллюстрирующих» мотивы. Например, в «мотив призыва охранителей» включаются названные автором «формулами» мотивы божественного рождения («Бог тебя дал, Христос даровал...»), констатации божественного покровительства.

Большое внимание уделяется в работе фонетическим и поэтическим особенностям колыбельных, играющим, по мнению автора, роль приемов усыпления. Это и особенный ритм, взаимосвязанный с ритмом укачивания: «Качание ритмически организует текст, как и текст организует ритм качания. При этом заметим, как колыбельный текст транслирует во времени наиболее удачную методику (тимпоритм) усыпления» (с. 51). Это и формулы-рефрины «баю-бай», «лю-люлю» и прочие, которые автор работы называет «формулой-маркером жанра» (с. 51; правда, сюда же он относит и императивную формулу «спинуси», выступающую в несколько иной функции). В.В. Головин сопоставляет фонетическую структуру текста колыбельной с фонетической структурой «формулы-маркера» и приходит к выводу о том, что «фонетическая структура колыбельной песни преимущественно состоит из звукорядов, соответствующих по звуку начальным, формульным маркерам жанра, в содержании которых заложена "успокоительная" реакция адресата (т.е. ребенок успокаивается. — Л.Х.)» (с. 53). В качестве «успокоительных команд» рассматриваются также «усыпительные» звуки, роль которых в большей степени выполняют шипящие. Обилие уменьшительных суффиксов *-ушк-, -ющк-* мотивируется стилизацией взрослой речи под речь детскую (с. 55), что вряд ли можно считать убедительным.

Вторая глава подробно рассказывает о функциях колыбельной песни в контексте обрядов и обрядовых действий, направленных на постепенное обретение младенцем нового, «взрослого» статуса.

В этой главе рассматриваются также важные и не раз поднимавшиеся вопросы: возникновение и функционирование так называемых «смертных колыбельных» (содержащих до сих пор не до конца объяснимое пожелание ребенку смерти, например: *Бай да люди, / Хоть сегодня умри: / Завтра похороны; / После завтра мороз, — / Понесем на погост;* / *Мы снесем тебя к Миколы / Под большие колоколы; / Три дни пропустим — / В сырь землю опустим; / Послезавтра снег, — / И няньку вслед!* — Л.Х.), содержательное, формальное и функциональное взаимодействие колыбельных с жицом заговоров. Ранее уже отмечалось совпадение некоторых элементов их структуры (А.М. Мартынова, О. Власова), функциональное сходство заговора и колыбельной — воздействие на действительность; анализ мелодики колыбельных выявил существование среди них «напевов причетного типа»². В.В. Головин отмечает такое функциональное отличие колыбельной, как «стилизование текстом развития позитивного» (с. 90), тогда как заговор призван, воздействуя на действительность, ее исправлять и изменять. Как отличие колыбельной от заговора В.В. Головин называет и «пространственный образ центра мира»: «В колыбельной это зыбка с ребенком, в заговоре это конкретные локусы сакрального пространства: остров, камень, дерево и др.» (с. 92). Но напомним всего лишь один очень популярный сюжет колыбельной, представляющий как раз эти «заговорные» локусы: *Придет серенький коток, / Сынка схватит за бочок / И утащит во лесок / Да зароет во песок, / Под ракитовый кусток, / За пень, за колоду, / Под белую березу.*

Сюжеты с пожеланием ребенку смерти также не раз привлекали внимание ученых. Относительно их природы высказывались различные гипотезы: пожелание смерти обусловлено тяжелыми экономическими условиями жизни крестьянских семей, где лишний рот часто воспринимался как обузу; желание облегчить страдания ребенку больному или незаконорожденному, то есть априори «чужому» в человеческом коллективе; гипотеза об искупительной силе детской смерти; гипотеза ритуального обмана смерти; юмористическая гипотеза. В.В. Головин предлагает несколько своих соображений относительно природы и назначения этого мотива в ритуале убаюкивания. Во-первых, это понимание «смертной колыбельной» как инициирующего акта: «Колыбельная песня, с ее ярко выраженной прогностической функцией, постоянно представляет собой своеобразный инициирующий акт. Она "призывает сон", в многочисленных формулах фиксирует его преображающую силу, и в этом времени и состоянии настойчиво, во множестве мотивов, прогнозирует рост и благополучное будущее. Смертный мотив в такой логике жанра ("сон-смерть" — преображение) усиливает инициационные смыслы и, соответственно, прогностическую функцию» (с. 167). Анализируя большое количество текстов колыбельных с этим сюжетом, автор «восстанавливает» элементы похоронного обряда, рассеянные по различным текстам (изготовление гроба, одевание в смертную одежду, «правильный» срок захоронения, похоронный путь, отпевание и т.д.) (см. с. 168). Но, прида к тому, что в «локальном срезе текстов с таким мотивом» «полнота фиксации похоронного обряда представлена практически исчерпывающей, более того, в устойчивых формулах» (с. 169), автор в дальнейшем опирается на этот виртуальный «инвариант» текста, описывающий обряд целиком, в котором полнота как раз и есть залог исполнения желаемого — «правильной» инцидации: «Детальное изображение похорон в смертных колыбельных, на наш взгляд, связано и с охранительной функцией колыбельных, поскольку ребенок — существо лимнинальное, подверженное особой опасности. Колыбельная песня, таким образом, "страхует" младенца. Неисполнение традиционного ритуала похорон (даже на уровне текста), упущение одного из его элементов в традиционном сознании грозило неисполнением "преображения" и возможность "возвращения" ребенка, вплоть до его перехода в статус заложных покойников. Колыбельная песня всеми средствами "предохраняет" младенца от возможных опасных контактов (каких — неясно. — Л.Х.), которые могут негативно изменить его статус» (с. 170). В таком случае остается непонятным, почему же это «детальное описание» похорон рассеяно по разным текстам и никогда не собирается в одном конкретном варианте колыбельной. Факты русской традиции не всегда подтверждают авторскую идею, тогда как на другом локальном материале она могла бы выглядеть более аргументированной. Например, О. Власова в статье, посвященной северокарельским колыбельным³, проводит вполне очевидную параллель между описанием прихода сна в колыбельных и элементами погребального обряда.

Еще одна теория возникновения «смертных» колыбельных, предлагаемая В.В. Головиным, — это стремление человека вернуть нарушенное родами и приходом нового человека равновесие мира: «Колыбельная песня со смертным мотивом <...> представляет собой символический акт включения нового (младенца) в поток смертей и рождений. Ритуальная смерть (смертная колыбельная) "страхует" смерть реальную» (с. 175).

Особый раздел посвящен пространству и времени, а также оппозиции «свой—чужой» в колыбельной песне. Автор анализирует основные виды пространства, упоминаемые в текстах этого жанра: пространство колыбели, избы, двора, деревни, пространство «вне деревни», пространство окружающей природы, кладбище, а также такие важные для традиционной культуры понятия, как путь-дорога и край. Все эти локусы В.В. Головин рассматривает применительно к эпистемологической функции колыбельной песни: «Адресат колыбельной "впитывает" традиционную структуру пространства, им "осваивается" главная оппозиция "свое—чужое"» (с. 191).

Третья глава посвящена персонажам русской колыбельной. Автор выделяет «четыре ряда персонажей: божественный, человеческий, мифологический и животный» (с. 207). Отдельные разделы посвящены мифологическим персонажам (и вредителям, и «помощникам-успокоителям») и образам животных. Не очень убедительно выглядит предложение В.В. Головина рассматривать императив *забай* (т.е. заговоры) в качестве мифологического персонажа по имени *Забай: Баю-баю-баю-бай, / ты во баюше забай / Ты забай, заговори, / Поскорее заходи...* (с. 207).

Как собственно мифологические образы автором работы рассматриваются только «Бука, Бабай, Угомон и пара Сон-Дрема. Все остальные мифологические персонажи колыбельной — своеобразные варианты этих образов: Бабая — Багай, Басалай, Бахахай, Бабайка, Мамай; Угомона — Успокой и Упокой» (с. 207).

Говоря о персонажах-вредителях, В.В. Головин отмечает такую важную их особенность, как функция усыпления и участие их «в охранительной функции (их постоянное ритуальное изгнание, наделение работой)» (с. 217). Кроме того, выявлена избирательность в наборе персонажей колыбельной песни: «"вредоносность" ее мифологических персонажей сведена до минимума» (с. 217), что обусловлено переходным статусом младенца в традиционной культуре. «Реальные, действительно опасные для детей (портящие, ворующие, уводящие, топящие, пугающие детей до смерти) персонажи быличек, такие, как: Банник, Белая баба, Вихрь, Водка, Домовой, Водяной <...> в том числе многочисленные персонифицированные недуги и болезни (напр., Матенка-полуночница, Ночница-полуночница, Полуночница и др.) не встречаются и не могут встретиться в колыбельной песне по природе ее адресата и статуса» (с. 218).

В качестве персонажей-животных рассмотрены кот, волк, собака, заяц, баран, овца, соболь, куница, горностай, белка, лисица, медведь, олень, коза, мышь, кошка, корова, бык и свинья. Довольно подробно представлены образы птиц: голубя, ворона, сороки, грача, галки, лебедя, гуся, утки, петуха,

курицы, ласточки, а также птицы-вредителя по-путая. Отмечены также образы насекомых и рыб.

В этой же главе рассматривается мотив убийства и закляния животных в колыбельной песне (*Баю-баю-баю-бай, / Скач-скаке белый зай. / Зайка белый полевой, / Со кудрявой головой, / Со седой бородой. / Надо ваиньку побить, / Серы лапки отрубить, / Долги лапки отрубить, / Дочеке шубонька сошит!*). По мнению В.В. Головина, «в контексте традиционного мышления акт убийства (смерти) животного дает проекцию жизни (младенец). Убийство животного стимулирует рост младенца» (с. 272). Отрубание животным лапок, хвостов, ушей объясняется тем, что в контексте традиционной культуры «недооформленного» ребенка надо именно «собирать» (см. с. 272). Мотив одевания ребенка в шубу из шкурки убитого зверя тоже, по мнению автора, имеет инициационный смысл (см. с. 273). Кроме того, животное, которое убивают, имеет признаки «нечисти»: борода, косые глаза, обитание под сараем и т.п. (см. с. 274). По мнению В.В. Головина, такое «обозначение убиваемого существа в колыбельной как нечистого усиливает инициационный смысл <...> Убие-ние нечисти убивает “нечистое” в ребенке» (с. 275).

Четвертая глава открывает раздел книги, посвященный литературной колыбельной песне. Здесь говорится о внутрикановых взаимоотношениях литературной и фольклорной колыбельных, о «метаморфозах» этого жанра, т.е. о колыбельных, не адресованных ребенку. В пятой главе автор возвращается к традиционной культуре, рассматривая фольклоризацию известных текстов колыбельных Майкова и Лермонтова. Удачным кажется авторский подход к сопоставлению литературных и фольклорных колыбельных с обязательным учетом среды их функционирования и ориентации «на разные системы мировосприятия» (с. 283); отмечается «независимость литературной колыбельной от контекста бытования и функциональной pragmatики» (с. 285). Литературные и фольклорные тексты сопоставлены на разных уровнях: ритмико-интонационном, лексико-грамматическом, функциональном. Показана трансформация основных традиционных мотивов и функций колыбельной песни, осмысливание и изображение в литературной колыбельной традиционной картины мира, появление новых сюжетов и мотивов, обусловленных «средой обитания» литературного текста (например, мотив «любования» ребенком). Интересным и убедительным выглядит анализ большого числа литературных текстов.

К сожалению, изложение большинства авторских концепций, особенно относящихся к текстам традиционных колыбельных, страдает перегруженностью семиотической терминологией, а сами концепции — излишней и, как правило, бездоказательной мифологизацией фактов народной культуры, а иногда и подгонкой фактов под удобную автору идею. Достаточно большое количество выводов делается при рассмотрении отдельных вариантов исполнения колыбельных, сочетающихся в себе различные мотивы и сюжетные схемы. Насколько регулярны эти сочетания, остается неясным. А без выяснения этого обстоятельства невозможно делать выводы и о семантике этих сочетаний. Ведь колыбельная песня — импровизационный жанр: сюжеты и мотивы

могут сменять друг друга произвольно. Для утверждения зависимостей и связей (ассоциативных, сюжетных и др.) необходимо представить доказательства регулярности подобных сочетаний. Так, например, оказавшиеся рядом мотив похорон ребенка и мотив «на погoste кузнецы колокольчики куют» рассматриваются автором как единий сюжет, в котором мотив кузнецов несет эротическую символику и тем самым, сочетаясь со смертным мотивом, якобы доказывает инициационный смысл колыбельной (см. с. 171).

Безусловно, данная работа, выполненная с опорой на богатый аутентичный материал, вызовет большой интерес как специалистов, так и всех интересующихся народной культурой и фольклором.

Примечания

¹ Некрасов А.П. Вытегорский Погост // Олонецкие Губернские Ведомости. 1884. № 77. С. 751—752.

² Там же. С. 34.

³ Власова О. Специфика северокарельских колыбельных // Мир детства и традиционная культура. М., 1996. Вып. 2. С. 29—34.

Л.Р. ХАФИЗОВА, аспирант;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Новый библиографический справочник по фольклорной пушкиниане

Поэзия А.С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг. и русском фольклоре (по материалам Пушкинского дома). СПб., 2000.

Сразу две отрасли гуманитарного знания — пушкиниана и фольклористика — пополнились новым справочным изданием, подготовленным авторитетным отечественным библиографом М.Я. Мельц.

Тема «Поэзия Пушкина в массовых изданиях» уже давно занимает отечественную науку. Эта проблематика интересовала Н.Н. Трубицына, П.Г. Богатырева, В.И. Чернышева и др. исследователей народной поэзии. Библиографы-пушкинисты не считали возможным в своих справочниках исключать из сферы внимания перепечатки стихотворений А.С. Пушкина в различного рода песенниках. Подобные сведения зафиксированы, например, в известном библиографическом указателе Н.А. Синявского и М.А. Цывловского «Пушкин в печати: Хронологический указатель произведений Пушкина, напечатанных при его жизни. 1814—1837» (СПб., 1914).

Библиографический указатель М.Я. Мельц построен на материалах лубочных изданий, хранящихся в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, чья коллекция подобного рода литературы является одной из самых репрезентативных в стране. В своей работе составитель опиралась на известную песенную картотеку В.И. Чернышева, хранящуюся также в Пуш-

кинском Доме. Таким образом, рецензируемый справочник стал в определенном смысле подведением итогов в изучении обозначенной проблемы. В результате тщательных разысканий М.Я. Мельц удалось выявить четыре неучтенных в пушкиниане прижизненных песенника, в которых опубликованы (анонимно) стихотворения поэта. В ряде песенников, уже давно находящихся в поле зрения ученых, исследовательница обнаружила пушкинские тексты, на которые в науке еще не указывалось. Поиски позволили уточнить многие даты вхождения произведений Пушкина в массовые песенные издания.

Справочник состоит из трех информационных блоков. В первом («Библиография») представлены два списка: «Поэтические произведения А.С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг.» (с. 56—116) и «Песенники 1825—1917 гг.», в которых напечатаны поэтические произведения А.С. Пушкина (с. 117—209). В первом списке в порядке алфавита перечислены стихотворения поэта, отрывки из его поэм, драм, романа «Евгений Онегин», вошедшие в песенники. Таковых произведений оказалось 102. Среди них: фольклоризовавшиеся, известные собирателям по экспедиционной работе — «Зимний вечер» («Буря мглою небо кроет...»), «Узник» («Сижу за решеткой в темнице сырой...»), «Черная шаль» («Гляжу, как безумный, на черную шаль...») и др.; не вошедшие в устный народный репертуар — «Я вас любил: любовь еще, быть может...», «Цветок засохший, безуханный...», «Гречанке» («Ты рождена воспламенять...») и др.; возвратившиеся к народу пушкинские записи песен о Степане Разине. При каждом из произведений читатель найдет сведения о выявленных искажениях пушкинского текста, а также перечень песенников, в которых было опубликовано данное стихотворение. Песенники перечисляются в хронологическом порядке, что позволяет наглядно увидеть, как и когда то или иное пушкинское произведение вошло в массовую книжную продукцию и насколько оно там «прижилось». Картина получается очень интересной. Так, прочно вошедшая в фольклорный репертуар «Черная шаль» перепечатывалась 176 раз на протяжении 1825—1917 гг.; популярнейший же до сих пор «Узник» в песенниках зафиксирован только начиная с 1876 г. и зарегистрирован там 40 раз. Чрезвычайно любимым издателями с Никольского рынка было стихотворение «Я вас любил» (оно зафиксировано в 98 песенниках 1832—1917 гг.), однако это произведение так и не стало фольклорным. Очевидно, что процессы фольклоризации пушкинских произведений напрямую не зависели от частотности их появления в лубочных песенниках.

В списке «Поэтические произведения А.С. Пушкина в песенниках 1825—1917 гг.» библиографическое описание песенников дано в кратком виде. Полное название сборников, как правило по традиции прошлого столетия громоздкое и многословное, читатель найдет во втором списке. Здесь материал представлен в хронологическом порядке; всего зафиксировано 409 песенников, когда-либо обращавшихся к творчеству А.С. Пушкина. Отсылочные номера позволяют выяснить, какие произведения поэта были напечатаны в том или ином песеннике. Без сомнения, этот список можно рассматривать в качестве ос-

новной базы для изучения песенников как особого вида книжной продукции в дореволюционной России.

Второй информационный блок в рассматриваемом издании называется «Сравнительно-хронологические таблицы». Здесь даны таблицы «Поэтические произведения А.С. Пушкина, выявленные разными исследователями в песенниках 1825—1917 гг.» (с. 160—167) и «Выявленные разными исследователями песенники, в которых были напечатаны поэтические произведения А.С. Пушкина при его жизни» (с. 168—173). Данный материал позволяет наглядно представить ход исследовательских разысканий: как постепенно накапливались знания по данной проблематике в библиографическом указателе Н.А. Синявского и М.А. Цывловского, у Н.П. Смирнова-Сокольского в его книге «Рассказы о прижизненных изданиях Пушкина» (М., 1962), в песенной картотеке В.И. Чернышева, наконец, в библиографии самой М.Я. Мельц.

Третий информационный блок в справочнике озаглавлен «Материалы к библиографии». Здесь читатель найдет три библиографических списка. Первый — «Устные переделки поэтических произведений А.С. Пушкина», где учтены факты фольклорного бытования стихотворений поэта (с. 174—183). Составителем даны 103 библиографических описания — фольклорные сборники и статьи, посвященные названной проблематике. Второй список — «Устное бытование поэзии А.С. Пушкина (по данным документальной прозы и литературной критики)» (с. 184—185). Третий — «Исполнение романсов и песен на стихи А.С. Пушкина в произведениях художественной литературы и кинематографа» (с. 185—189). Здесь приведены указания на романы П.Д. Боборыкина «Василий Теркин» и В.В. Крестовского «Петербургские трущобы», пьесы М.А. Булгакова «Дни Турбиных» и А.Н. Островского «Шутники», рассказы А.Ф. Писемского «Комик» и «Старая барыня», герои которых напевают то или иное стихотворение А.С. Пушкина.

Естественно, каждый из этих списков далеко не полон. Сама М.Я. Мельц рассматривает их как «предварительную заготовку для будущих полных обзоров» (с. 174). К выявленному материалу можно добавить, например, сборник Г.М. Концевича «Песни казаков: Репертуар Кубанского войскового певческого хора» (М.: лнт. Гроссе, <1911>), где опубликован вариант «Черкесской песни» («В реке бежит гремучий вал...») из поэмы А.С. Пушкина «Кавказский пленник». Стоило, на наш взгляд, назвать и нотографический указатель Д.М. Бацера и Б.И. Рабиновича «Русская народная музыка (1776—1973)» (М., 1981—1984. Ч. 1—2), в котором имеются два очень важных для рецензируемого справочника вспомогательных указателя: «Народные песни авторского происхождения» и «Авторы фольклоризированных произведений». Пушкин и его поэзия занимают здесь значимое место. Из мемуарной литературы укажем на воспоминания А.К. Чертковой, в которых автор рассказывает, как пятилетней девочкой она «тянула нараспев» пушкинские строки «То как путник запоздалый / К нам в окошко застучит» и воображала этого самого путника (см.: Черткова А.К. Из моего детства // Маяк. 1910. № 11. С. 50—51).

Однако неполноту библиографических списков, составляющих третий информационный блок рецензируемого справочника, вряд ли стоит ставить в упрек составителю. Эти списки, на наш взгляд, прежде всего важны тем потенциальным зарядом, который помогает читателю найти новые грани в изучении творчества поэта. Предложенные М.Я. Мельц библиографические подборы стимулируют поиск новых тем как в области пушкинианы, так и в сфере фольклористики.

Особо следует сказать о вступительной статье М.Я. Мельц «Поэзия А.С. Пушкина в русских дореволюционных песенниках, устном бытования и записях фольклористов» (с. 8—55). Это серьезное, фундаментальное исследование, подводящее итоги многолетних разысканий филологов. В статье очерчиваются основные узлы проблемы «поэзия Пушкина в песенниках», с чем читатели «Живой старины» уже кратко знакомы по статьям М.Я. Мельц на страницах журнала (1999. № 1. С. 31—33; № 3. С. 28—29): характеристика песенников как особого вида книжной продукции, принципы отбора пушкинских произведений издателями Никольского рынка; пути трансформации авторского текста в литературе этого рода; роль народных картинок в знакомстве народа с пушкинским творчеством; место сельских школ, армейских хоров, немого кинематографа в данном процессе; вхождение пушкинских текстов в народный песенный репертуар и т.д. Любопытно, что наибольшую популярность в фольклоре получили ранние произведения поэта — «Казак» («Раз, полуночной порою...») (1814), «Романс» («Под вечер, осенний иенастной...») (1814), «Черная шаль» (1820), «Уэнник» (1820). Эти стихотворения недооценывались самим Пушкиным и его современниками, но нашли отклик в сердцах носителей фольклора. Интересны наблюдения исследовательницы над изменениями пушкинского текста в лубочных песенниках (с. 16—17). Основной вывод ее выглядит следующим образом: «Замена образов и эпитетов, аллегории и архаичных выражений, упрощение насыщенных метафор, литературно условных оборотов шло по линии приближения текста к максимальной ясности и простоте» (с. 21).

Пятая составляющая книги М.Я. Мельц — приложение, в котором напечатаны тексты переделок, подражаний, продолжения и пародии на поэтические произведения А.С. Пушкина. Всего в этом разделе представлено 37 текстов-переделок на 11 пушкинских текстов. Среди пушкинских произведений, привлекших внимание подражателей и пародистов, оказались «Песнь о вещем Олеге», «Черная шаль», «Ворон к ворону летит» и др. Осмысление этого материала также еще предстоит науке.

Рецензируемый справочник представляет огромный интерес не только как сводка источников по теме «Пушкин в лубочных песенниках»; самое главное, что книга становится надежным путеводителем в дальнейшем исследовании названной темы. Нет сомнений, что книга найдет своего читателя и будет с благодарностью принята всеми, кому дорога русская культура.

Т.Г. ИВАНОВА, доктор филол. наук;
Ин-т русской литературы РАН
(Санкт-Петербург)

Святой Георгий в русской культуре

С. Сендерович. Георгий Победоносец в русской культуре. Берн, 1994.

Изданная в Берне в 1994 г. книга русского филолога, профессора Корнельского университета (США) Савелия Сендеровича остается малодоступной для российского читателя. Тема книги — одна из самых «живых» в русской культуре, как в традиционной, так и в «официальной», поскольку образ Георгия Победоносца вновь оказался центральным и в гербе России, и в московском гербе. Рецензенту приходилось слышать в связи с этим сетования богомольных старушек, упрекавших в кощунстве московские власти: ведь на трамвайных билетах, которые следовало «дирявить» и выбрасывать, изображена «икона» — Георгий в гербе Москвы.

Проблема религиозного и светского, сакрального и профанного оказывается центральной исторической проблемой образа Георгия Победоносца и одной из главных тем книги. Уже в первой главе — «Георгий Победоносец в средневековой культуре» — ставится вопрос о каноничности самого сюжета «Чуда Георгия о змии», восходящего к апокрифам, «отреченным книгам» (с. 27—28). Вместе с тем очевидна популярность этого образа змееборца не только в «народной» и «кияжской» (государственной), но и церковной культуре, тем более что церковь оставалась «государственной» на протяжении почти всей истории России. Эта «пограничность» образа Георгия способствовала, во многом, его восприятию в «светской» государственной символике и интерпретации этого образа как воплощения православного государя на монетах, печалях и гербах (иначе с древнейшей печати — Ярослава Мудрого, открытой недавно в Новгороде; ср. с. 65 и сл.). Трудно сказать при этом, насколько образ «ездедца», ставший особенно популярным в Московском царстве, отделился от образа Георгия: похоже, что иллюстратор книги Герберштейна, изобразивший «ездедца» в русском гербе голым, просто не понял православной иконографии (на «римские», а не европейские «рыцарские» истоки этой иконации давно указывали исследователи, но и для них трансформации образа конного змееборца не всегда были понятны¹).

Так или иначе, эта государственная символика повлияла на позднейшие русские духовные стихи о Егории как защитнике православной веры и особенно — святой Русл (ср. с. 55 и сл.). При этом фольклорный образ Георгия «раздваивается»: календарный Егорий-Юрий оказывается не столько воином, сколько покровителем скота (к его «весеннему» дню приурочен первый выпас) и, соответственно, повелителем угрожающих скоту зверей — волков (ср. с. 85—94). Воинские — защитные — функции оказываются здесь маргинальными (его огненный щит « побивает всех колдунаов и колдунниц, воров и вориц, волков и волчиц» — с. 91), но сохраняются в преданиях: ср. предание, связанное с тульским городом Егорьевском, об окаменевшем коне Георгия — тот споткнулся, когда святой спешил на выручку своему городу, осажденному татарами, и был превращен Георгием в камень². Ясно, что функции покровителя скота Георгий приобрел в

силу календарной приуроченности дней его памяти — едва ли его образ можно генетически увязывать с «языческим» Ярилой и т.п. «полукабинетными» персонажами (ср. с. 84): во всяком случае, тот же календарный комплекс свойствен едва ли не всем народам Европы, в том числе — грекам³.

Греческое (византийское) происхождение культа Георгия на Руси кажется вполне очевидным: однако, исследование иконографии — иконографической мифологии змееборца, которым занимается С. Сендерович вслед за Ш. Клермоном-Ганно (с. 95 и сл.) многое проясняет в его развитии в России, и не только в древнерусский период. В христианской Византии культ Георгия-мученика получил «историческое» развитие в культе победоносного императора, повержающего врага — варвара, язычника или их символическое воплощение — змея⁴.

Не случайно поэтому и на Руси культ (и имя) Георгия был непосредственно связан с княжеским культом: отметим, что Ярослав Мудрый, крещенный под именем Георгий, построил два города Юрьева — на южной границе с кочевниками, и на северо-западной — с чудью, отдавая всю Русь под покровительство своего патрона и противопоставляя ее языческим землям.

В этом отношении парадоксальной представляется гипотеза автора о «скоморошеском» генезисе былин, в том числе о змееборцах Добрыне и Алеше: быlinы, согласно «замете первой» рецензируемой книги, «представляли смеховой мир начальной поры христианской Руси» (с. 129). Мотивы эпического буйства богатыря (ср. гнев Ахилла в засечине Илиады и т.п.), равно как и снижение образа «официального» правителя — князя Владимира (Агамемнона и т.п.), который не может быть «героичней» самого эпического героя, относятся, скорее, к вполне серьезной поэтике эпоса, чем к смеховой культуре. Эпические змееборцы совершали вполне серьезный подвиг, освобождая православный люд из змеиных пещер, не «переворачивая» образа Георгия, и если не во всех былинных текстах прямо говорится о христианской вере, то имена эпических противников, вроде Идола Жидойловича (ср. с. 126), не меньше, чем упоминания Святой Руси, свидетельствуют об идеологии былинных сказителей. Отметим, кстати, что и былинный мотив Маринки — «керетица и безбожницы», любовницы Змея — имеет византийские источники: еще Иоанн Дамаскин обличал ходячие суеверия о летающих змеях-любовниках.

Во второй главе — «Слово о полку Игореве в контексте фольклора» — автор обнаруживает более очевидные проявления образа Георгия как «лейтмотивах русской культуры». Герой «Слова» иносит христианское имя Георгий: с определенными основаниями С. Сендерович сближает и языческое княжеское имя Игорь (и Ярослав) с этим крецальным именем. Обращает на себя внимание и дата похода (в Ипатьевской летописи) — 23 апреля 1185 г., Юрьев день: имя обозначало князя к действиям, тактически (и исторически) «иррациональным». В эпическом плане действия Игоря соотносились с действиями «века Троиц» в образе которого фольклорное южнославянское чудовище-змей (и языческий римский император) могли замещать Диоклетиана, мучителя Георгия. Показателен и продемонстрированный автором параллелизм мотивов «Слова» и духовного стиха о Егории, который возвращается из плея в «бусурманской земле» на святую Русь и видит «солнце красное» (с. 174—175).

«Замета вторая» посвящена не менее знаменитому памятнику русской культуры — Медному всаднику, скульптуре Фальконе. Интересно, что в вышедшей практически одновременно с рецензируемой книгой работе отечественный культуролог⁵ отмечает, что воплощенный во всаднике миф о змееборце не мог быть известен Фальконе — образ был порожден его «культурным подсознанием». С. Сендерович, однако, указывает «естественный» источник образа — традиционного российского «еездеца»: «облик того, кто оторвал Россию от Средневековья, оказался запечатлен в связи с символикой Средневековья» (с. 206).

Образ «Медного всадника» подвергся «вторичной» фольклоризации в «петербургском тексте», культурном континууме, который стал интенсивно исследоваться в последнее время после работ В.Н. Топорова. Одним из источников пушкинской поэмы считается легенда о войне 1812 г.: Петербург готовился к эвакуации, и статую хотели снять с камня, но Петр явился во сне Александру I и возвестил царю, что, пока он стоит на гранитной скале над Невой, городу нечего страшиться⁶. Медный Петр сохранил «георгиевские» функции святого покровителя города.

В третьей главе — «Георгий Победоносец у Чехова» — автор обнаруживает знаковые функции этого образа у писателя, фольклорные основы творчества которого практические не исследованы. Безусловно, показательным можно считать начальный эпизод ключевого для Чехова рассказа «На пути», где лампадка освещает образ Георгия: «Соблюдая самую строгую и осторожную постепенность в переходе от божественного к светскому, — пишет Чехов, — от образа, по обе стороны угла, тянулся ряд лубочных картин». Далее следует «переход» к страшному святочному рассказу, где сидящий при свете лампадки богатырь Лихарев исповедуется случайно заехавшей на постоянный двор барышне-«змейке»: в исповеди о своей любви к женщине (роковой для предметов его обожания) герой скорее напоминает не спасителя Георгия, а его антипод — «фольклорного» змей, одержимого страстью демона. Если продолжить изыскания автора, то можно обнаружить еще один «георгиевский мотив» у Чехова, завершающий рассказ: Лихареву казалось, «что еще бы два-три сильных, хороших штриха, и эта девушка простила бы ему его неудачи <...> и пошла бы за ним, не спрашивая, не рассуждая». Но барышня знала, что Лихарев едет управляющим в шахты, в голую степь — в этих «пещерах» нет места для любви.

В последних двух «заметах» и главах речь идет о значении образа Георгия в судьбах русской культуры XX в. — у Блока, постсимволистов (прежде всего — Цветаевой, с характерной для ее поэзии фольклорной парой Езор — Марина), Пастернака с его стихотворной «Сказкой» о драконоборце из «Доктора Живаго», на конец, в живописи Кандинского. Завершая книгу, автор подчеркивает, что в ней «нет заключения — она ничего не исчерпывает и не берет под замок». Это действительно так — фольклорная и литературная (как и культура в целом) история Георгия не завершена, как продолжается и история самой России. Свидетельством тому — продолжение темы змееборчества и «Медного всадника» в современной поэзии, где, в частности, возрождаются древнерусские мотивы «идола» (характерное древнерусское отношение к скульптуре) и «гада», а образ Петра демонизируется⁷. Эта незавершенность истории и позволяет автору

отнести свое заключение о двойственности русского «историософского самосознания» к главе о творчестве Кандинского: «это двойственность между отталкиванием от иностранных влияний и влечением к ним, между намерением всеобъемлющей широты и судорожными усилиями заставить что-то свое, от всех отличное, между постановкой максималистических задач и неумением организовать достойную повседневную жизненную среду, между желанием утвердить свое важное место в истории и апокалиптической мечтой выхода из истории раз и навсегда» (с. 378).

Историософское самосознание требует извлечения из подсознательного (архетипического) тех лейтмотивов, которые позволяют осознать механизмы культурного развития: книга С. Сендеровича выявляет один из этих лейтмотивов.

Примечания

¹ Ср. недавнюю попытку усмотреть в езиде эсхатологический образ праведного царя Михаила: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 329 и сл.

² Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Древнерусские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 196.

³ Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 332.

⁴ Специально эта проблема исследована в классической книге: Грабар А. Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 64 и сл.

⁵ Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира. М., 1993. С. 144.

⁶ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М., 1995. С. 334.

⁷ Маркович В.М. Реминисценции «Медного всадника» в ленинградской неофициальной поэзии 60—80-х гг. // POLYTROPON. К 70-летию В.Н. Топорова. М., 1998. С. 699—700.

В.Я. ПЕТРУХИН, доктор ист. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Украинские этнографические словари

К. Матейко. Український народний одяг. Етнографічний словник. Київ, 1996.

Є. Шевченко. Українська народна тканина. Київ, 1999.

В последние несколько лет на Украине было издано четыре этнографических словаря, из которых мне удалось познакомиться лишь с двумя, названными выше. Первым появился иллюстрированный словарь народной терминологии гончарства, его автор — известный исследователь украинского гончарства О. Пошивайло¹. Еще один словарь, посвященный народной терминологии обработки дерева и оставшийся мне также недоступным, принадлежит Е. Шевченко, составителю словаря ткаческой лексики².

Этнографический словарь — новый жанр в украинской лексикографии. Он отличается и от этнолингвистических словарей (в нем отсутствует лингвистическая информация, т.е. указание на

грамматические характеристики толкуемого слова, часто отсутствуют также необходимые контексты его употребления; толкование не отвечает требованиям системного представления семантики слова), и от энциклопедического. Вместе с тем, он соединяет в себе черты обоих типов словарей, т.к. объектом толкования в нем является диалектная лексика в аутентичной форме с обозначением ударения, что делает такой словарь ценным источником для исследователей языка; он дает точную документацию каждого слова путем отсылки к источнику или (если это новый, полевой материал) географической пометы; вместе с тем предлагаемые им толкования носят и несемантический, а «реальный» (энциклопедический) характер, т.е. описывают не значение слова, а называемую им реалию или понятие.

Словарь народной одежды К. Матейко³ содержит более 3000 слов, почерпнутых из литературных, диалектных, исторических словарей украинского языка, лингвистических работ, посвященных лексике одежды украинского, древнерусского языков, а также специальных этнографических исследований по украинской одежде и полевых и архивных материалов (всего, согласно списку сокращений, использовано 87 источников). В небольшой вступительной статье автор выделяет наиболее типичные для лексики одежды мотивационные семантические модели: по способу обработки и характеру материала (*барханка, крашенник, сукняка, вовнянка* и т.п.), по форме одежды (*довгана, куртак, коротейка, куцак* и т.п.), по способу изготовления (*тканця, дубльонка, волосянка* и т.п.), по способу ношения (*попередниця, рукавиця, нарукавник, безрукавка* и т.п.), по цвету материала (*блескавки мальованки, чернятка* и т.п.).

Лексика сгруппирована в несколько тематических групп, в каждой из которых она располагается в алфавитном порядке: общие названия одежды; ткани, используемые для изготовления одежды; рубаха (сорочка), поясная одежда — женская и мужская; верхняя одежда; пояса; прически; женские головные уборы; мужские головные уборы; обувь; украшения; дополнения к одежде (носовой платок, пуговицы, сумки, рукачицы и т.п.). Каждому разделу предпосылаются вводные замечания, поясняющие структурные особенности соответствующих реалий и указывающие на наиболее яркие территориальные различия и противопоставления терминов и реалий. Дополняет эти тематические словари общий лексический указатель, в котором по алфавиту приведены все термины и их фонетические и словообразовательные варианты, содержащиеся в словаре, с сокращенной отсылкой к соответствующему разделу, где они истолкованы и документированы. Особую ценность представляют термины, не зафиксированные словарями украинского языка (это, главным образом, лексика западно-украинских говоров), а также узкие диалектизмы, отмеченные в отдельных районах или даже отдельных селах Украины (например, карпатское катране «лохмоты, рваная одежда», полтавское зодяга «одежда», луганское басага «кармана, пришитый к юбке», волынское кусач «мужская куртака», черновицкое голлят «свадебный головной убор невесты» и мн. др.).

Словарь Е. Шевченко содержит богатую коллекцию ткаческой народной терминологии, в т.ч. и лексику одежды. Он включает примерно 9000 слов, сгруппированных в следующие блоки: лек-

тика ткачества и одежды (это основной и по объему и по значению раздел словаря, никак не озаглавленный) и дополнительные рубрики: сырье, ткани, меры, красители, ткаческие и ковровые техники, вышивальные техники. Словарь богато иллюстрирован, в т.ч. цветными изображениями основных видов одежды, тканых и ковровых узоров. Большую ценность для будущих исследователей этой темы представляет обширная библиография (870 позиций).

Книга открывается вступительной статьей известного украинского диалектолога проф. П.Е. Гриценко «Этнографические словари в контексте современной культуры», где впервые формулируется специфика такого рода лексикографических трудов. П.Е. Гриценко называет их профильными этнографическими словарями, а охватываемую ими область культурных реалий и представлений — профилями традиционной культуры. В статье справедливо указывается не только на достоинства, но и на недостатки таких словарей с точки зрения лингвиста (не раскрывается целостная семантическая структура слова, не всегдадается точная географическая документация) и с точки зрения этнографа (словарь способен выполнить лишь вспомогательную задачу идентификации конкретного слова с приблизительно очерченным предметом или понятием), недостатки, которые в значительной степени могут быть преодолены в словарях этнолингвистического типа, удовлетворяющих (в идеале) принципам системной презентации как внеязыкового объекта и его культурных функций, так и относящейся к нему лексики.

Соглашаясь с оценкой П.Е. Гриценко, необходимо все-таки признать, что лингвистическая ценность словарей подобного жанра превосходит их собственно этнографическую ценность. Ведь даже самый подробный словарь, снабженный рисунками и схемами (каковых в словаре Е.Шевченко несколько сотен), способен дать представление только о соответствующем разделе материальной культуры, только о реалиях и технологиях их изготовления. Вся знаковая, символическая и обрядовая сторона ремесла и его производств остается не учтенной (она отражается разве что в случайных иллюстрациях к отдельным терминам). Тем не менее, появление этнографических словарей знаменует собой важный этап систематизации и осмысливания целых областей традиционной народной культуры. Собранный их авторами и тщательно препарированный эмпирический материал, безусловно, станет основой для новых лингвистических и этнокультурных исследований украинской народной традиции и послужит импульсом к подобным разработкам на материале других славянских традиций.

Примечания

¹ Пошивайло О. Ілюстрований словник народної гончарської термінології Лівобережної України. Гетьманщина—Опішне, 1993.

² Шевченко Е. Народна деревообробка в Україні. Словник народної термінології. Київ, 1997.

³ К. Матейко принадлежат также монография «Народна кераміка західних областей Української РСР XIX—XX ст.» (1959) и богато ілюстрованна книга «Український народний одяг» (1977).

С.М. ТОЛСТАЯ, доктор филол. наук;
Ин-т славяноведения РАН
(Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Арндт Е.А. Национальный костюм немцев Поволжья: Конец XVIII — нач. XX в.: Пособие с метод. рекоменд. — Пермь, 2000. — 128 с.: ил.

Архипенко Н.А. Лексика мифологической системы донских казаков как части духовной культуры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ростов н/Д: РГУ, 2000. — 24 с.

Базилишина Р.Н. Фольклорная традиция на краю Ойкумены: сказки Русского Устья: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Улан-Удэ, 2000. — 22 с.

Балова Е.Ю. Демонологическая лексика в говорах Правобережья Нижегородской области: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Нижний Новгород: ННГУ, 1999. — 18 с.

Белов В. Повседневная жизнь Русского Севера: Очерки о быте и нар. искусстве крестьян Вологод., Архангел. и Киров. обл. — М.: Мол. гвардия, 2000. — 300 с.

Благова Г.Ф. Пословица и жизнь: Личный фонд рус. пословиц в историко-фольклорист. ретроспективе. — М.: Вост. лит., 2000. — 222 с.

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. — Репринт. изд. — М.: Индрик, 2000. — Т. 1. — 376 с.; Т. 2. — 308 с. — (Памятники древней письменности. Исследования. Тексты).

Головин В.В. Русская колыбельная песня: фольклорная и литературная традиция: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — СПб.: ИРЛИ, 2000. — 60 с.

Гончарова Л.Н. Металл в народном искусстве Русского Севера. Чеканка и медное литье. — М.: ГИМ, 2000. — 96 с.: ил.

Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа / ИЭА. — М.: Паломникъ, 2000. — 544 с.

Гуманитарные исследования в Карелии: Сб. ст. к 70-летию ИЯЛИ. — Петрозаводск, 2000. — 186 с.

Из содер.: Криничная Н.А. Ведуны в свете мифологии: к истокам и семантике образов. — С. 87—92; Кузнецова В.П. Причтальница в северо-русской свадьбе. — С. 110—115; Разумова И.А. Основные направления этнографического и этносоциологического изучения русской семьи (конец XIX — нач. XX в.) — С. 116—121.

Дикманн Х. Сказание и иносказание. Юнгианский анализ волшебных сказок. Прилож.: Дикманн Х. Методы аналитической психологи. — СПб.: Академ. проект. 2000. — 256 с.

Житие и чудеса св. Николая Чудотворца, архиепископа Миракийского, и слава его в России. — СПб.: Царское дело, 1999. — 723 с. — Репринт. с изд. 1899 г.

Из содер.: Гл. XVI. Святитель Николай в русской народной поэзии. — С. 628—655.

Иванова И.Е. Филологическое наследие Ю.М. Соколова 1919—1934 гг. (по мат. работы в Твери): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Тверь, 2000. — 16 с.

Киселева М.С. Эпический герой и феномен двоеверия в культуре Древней Руси // Человек. — 2000. — № 3. — С. 73—86.

Кулагина А.В. Поветческий мир частушки / Филол. фак-т МГУ. — М.: Наука, 2000. — 304 с.

Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат. 4-х Сиб. чтений. — СПб., 2000. — 336 с.

Из содрж.: Мукаева Л.Н. Хозяйственная культура и менталитет старообрядцев Южного Алтая в XVIII—XX вв. — С. 106—112; Шарапов В.Э. Фольклорный образ «приходящего — уходящего» сна в контексте традиционных представлений коми о душе. — С. 162—167; Левочкина Н.А. К вопросу о классификации танцевального искусства отечественными и зарубежными исследователями. — С. 286—294.

Леви-Строс К. Путь масок / Пер. с фр., сост., вступ. ст., примеч. А.Б. Островского. — М.: Республика, 2000. — 399 с. — (Мыслители XX в.).

Миф в культуре: человек — не-человек / ИСл. — М.: Индрик, 2000. — 320 с.

Из содрж.: Белова О.В. Представления о монстрах-полулюдах в народной традиции славян. — С. 47—57; Гачев Г.Д. Миф. Национальный. Индивидуальный. (Опыт экзистенциальной культурологии.) — С. 122—137; Мельников Г.П. Живое/неживое: голем, машина и концепция современной культуры Э. Фромма. — С. 169—179.

Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных притчаниях и духовных стихах: (Опыт тезаурусного описания)/ИЯз. РАН. — М., 2000. — 216 с.

Пограничное сознание. — СПб., 1999. — 592 с. — (Альм. «Канун»; Вып. 5).

Из содрж.: Островский А.Б. Ритуалы бедствия в русской деревне. — С. 75—115; Берништам Т.А. Духовный статут «отрочь» возраста и его святые символы на Руси. — С. 116—146.

Проблемы современного джангароведения: Мат. конф., посвящ. 75-летию А.Ш. Кичикова. — Элиста, 1997. — Кн. 1. — 140 с.

Из содрж.: Путилов Б.Н. О некоторых проблемах эпосоведения сегодня. — С. 18—33; Гадак В.М. Изучение эпоса «Джангар» на новом этапе. — С. 46—48.

Русский фольклор: Мат. и исследования / Отв. ред. А.Н. Розов. — СПб.: Наука, 1999. — Т. 30. — 567 с.

Из содрж.: Аникин В.П. Циклы и цивилизация в русском фольклоре. — С. 3—14; Иванова Т.Г. Становление понятия «вариант» в отечественной фольклористике. — С. 15—19; Котельникова Н.Е. Стабильные повествовательные компоненты в несказочном произнесении о кладах. — С. 215—229.

Соболев Н.Н. Русская народная резьба по дереву. — М.: Сварог и К, 2000. — 480 с.: ил.

Суприга С.В. Лексика русской народной лирической песни в инновационном окружении: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 2000. — 18 с.

Трыкова О.Ю. Сказка, быличка, страшилка в отечественной прозе последней трети XX в.: Учеб. пособие. — Ярославль: Изд-во ЯрГПУ, 2000. — 320 с.

Шаховской А.П. Смысловые контрапункты в системе русского причета: Учеб. пособие. — Глазов: ГГПИ, 1999. — 30 с.

Язык как средство трансляции культуры / ИСл. — М.: Наука, 2000. — 310 с.

Из содрж.: Толстая С.М. Слово в контексте народной культуры. — С. 101—111.

Тексты

Живое слово: Фольклор рус. старожилов Литвы / Сост. Ю.А. Новиков. — Вильнюс: ВПУ, 1999. — 146 с.

Нижегородские исторические песни / Под ред. Н.В. Морохина. — Нижний Новгород: Нижегородская ярмарка, 2000. — 352 с.: нот. — (Нижегор. былин).

Озорные частушки / Сост. В.Г. Смолицкий, Н.С. Бурмистров. — М.: Профиздат, 2000. — 192 с.

Похабов В.Ф. Культурное наследие русских Кузбасса (семейно-обрядовый фольклор северо-востока Кемеров. обл.). — М., 2000. — 264 с.: нот.

Поэт и танцует ансамбль «Хоппер» / Сост. В. Борцов. — Волгоград: Издатель, 2000. — 72 с.: ил., нот.

Словари. Справочники. Указатели

Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змеях и змеях. Мифический любовник: Указатель сюжетов и тексты. — Омск: ОмГПУ, 2000. — 260 с.

Мифологический словарь. — Смоленск: Русич, 2000. — 464 с. — (Для школьников и студентов).

Мокиенко В., Никитина Т. Большой словарь русского жаргона. — СПб.: Норинт, 2000. — 717 с.

Ткани и одежда Поморья в собрании Соловецкого государственного историко-архитектурного и природного музея-заповедника: Каталог / Сост., вступ. ст. Г.А. Григорьевой. — Архангельск: Правда Севера, 2000. — 280 с.: ил.

Фольклорный архив Сыктывкарского университета. Опыт научного описания. Систематический указатель. Вып. 1: Песенный фольклор Печоры / Отв. сост. Т.С. Канева. — Сыктывкар, 2000. — 170 с.

Материал подготовила
Н.Р. ТИМОНИНА
Государственный республиканский центр
русского фольклора (Москва)

Коротко о книгах

Русская избы (Внутреннее пространство, убранство дома, мебель, утварь) / Авторы-сост.: Д.А. Баранов, О.Г. Баранова, Е.А. Мадевская, Н.И. Соснин, И.И. Шангина. СПб., 1999.

Второй том иллюстрированной энциклопедии, посвященной традиционной русской культуре, имеет разделы: 1. Внутреннее пространство избы; 2. Мебель и убранство избы; 3. Домашняя и хозяйственная утварь. Каждый раздел состоит из небольших статей словарного типа, расположенных в алфавитном порядке. Всего в книге 435 статей. В предисловии представлена общая характеристика русской избы.

Энциклопедия дает развернутое описание избы XVIII — первой четверти XX в. Подробно рассказывается об интерьере крестьянского жилища, о бытовых предметах, об основных принципах изготовления крестьянской домашней утвари и ее использовании в праздники и в будни. Авторы раскрывают бытовые, обрядовые, эстетические функции предметов крестьянского обихода, описывают различные способы их декорирования.

В заголовок каждой словарной статьи вынесено название предмета. При этом, кроме общепринятого термина, приводится ряд его синонимов в говорах («Голландка (груба, грубка, камин)...», с. 21). Диалектным называниям посвящены еще и специальные статьи, в которых указывается место их распространения («Груба. То же, что и голландка. Владимирская, Воронежская, Курская губерния», с. 21).

Особо хочется отметить изобразительный ряд в книге. Представленные прорисовки и документальные фотографии предметов крестьянского быта из фондов Российского этнографического музея раскрывают внутренний мир избы как хорошо и продуманно организованное пространство.

Книга, несомненно, полезна. Она обязательно найдет своего читателя и, вероятно, неоднократно будет переиздаваться. В расчете на это считаю не лишним сделать ряд мелких замечаний. Прежде всего — о соотношении понятий «избы» и «дом». Здесь прежде всего важно не то, где находится постройка, в селе или городе (см. с. 7), а сам тип жилища. Избы называется строение с одним жилым помещением. Если их больше, то это уже не «избы», а «дом». Так, пятистенник считается «домом». Обстоятельную статью «Лубочные картинки» было бы желательно дополнить сведениями о местах интерьера, где они могли развешиваться. Термин «пононка» (с. 105—106) для насундуочка распространен не только в южнорусских губерниях, но и в Сибири. В статье «Коромыслы» (с. 209—210), вероятно, следовало бы сообщить, что это приспособление для переноса ведер нередко упиралось сверху «эмайкой» или растительным орнаментом. Возможно, представило бы интерес сообщение, что метла, прислоненная к двери снаружи, обозначала, что хозяина нет дома, и часто заменяла какой-либо другой запор.

Серьезным упущением следует назвать отсутствие библиографии по крестьянской традиционной архитектуре.

Представленные замечания никак не умаляют проделанную авторами и составителями работу, а служат лишь мелкими дополнениями к тексту книги, интересной и нужной.

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ ЦЕНТР РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

выпустил в свет антологию «Русская свадьба» в 2-х томах (сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов; под ред. А.С. Каргина. М., 2000—2001) общим объемом более 1000 стр.

Уникальная антология подготовлена совместно с МГУ им. М.В. Ломоносова на основе экспедиционных материалов, собиравшихся более 40 лет в 18 регионах России. Издание включает тексты и ноты песен, приговоры, снабжено указателями (собирателей, поселений и исполнителей, напевов, диалектных слов). Все материалы публикуются впервые.

Издание предназначено специалистам и ценителям традиционной культуры.

Антологию можно приобрести по адресу: 119034, Москва, Турчанинов пер., 6. Тел. (095)245-20-79. Факс (095)246-06-75. Цена за 2 т. — 400 руб. (включая пересылку).

О.В. Белова. Славянский бестиарий. Словарь названий и символов. М., 2000.

Книга О.В. Беловой представляет собой словарь восточно- и южнославянских названий животных и связанный с ними символики по памятникам книжности XII—XVII вв. Основную часть монографии составляют 1117 словарных статей. Наконец-то научная общественность располагает добротным научно-справочным изданием, позволяющим ориентироваться в материалах этого рода.

Объем книги — 320 с., библиографический список насчитывает более 200 наименований, в том числе свыше 40 работ на иностранных языках. Автор использует в своей работе более 200 рукописных источников. Словарь включает 109 иллюстраций, большая часть которых публикуется впервые.

Словарная часть книги предваряется развернутым введением «Животные в памятниках славянской письменности XII—XVII вв.» (разделы: «Славянский бестиарий»; опыт семантического словаря «лексики природы», «Характеристика источников», «Реальность и фантастика», «Яко же есть имя зверем и скотом...», «Символика животных в славянской книжности»). За словарной частью помещен краткий, но весьма важный раздел «Справительный указатель мотивов, связанных с представлениями о животных (к вопросу о книжно-фольклорных параллелях)».

Книга О.В. Беловой представляет исключительный интерес не только для лингвистов и литературоведов. Несмотря на то что значительная часть славянской книжной традиции, посвященной символике животных, восходит к византийским, а в позднейшее время также к западноевропейским источникам, эта книжная традиция испытала также, как показывают материалы, привлекаемые О.В. Беловой, влияние устного народного творчества. Обратное влияние — влияние книжной традиции, испытавшей инокультурные воздействия, на фольклор — общезвестно (достаточно упомянуть зооморфные мотивы «Голубиной книги»). Таким образом, книга О.В. Беловой будет весьма полезна и для фольклористов. Кроме того, справочник подобного рода совершенно необходим исследователям средневекового искусства, в частности зооморфного декора, пресловутых «звериных стилей». Здесь, впрочем, следует оговориться, что прямой перенос символического значения того или иного животного из словаря О.В. Беловой на изображение представителя того же вида в изобразительном искусстве может оказаться рискованным. Бестиарии книжности и изобразительного искусства не всегда и не вполне совпадают; одно и то же реальное или фантастическое существо могло изображаться по-разному, и наоборот, не отличимые по иконографии изображения могли по мысли их создателей представлять разные существа, иметь разное символическое значение.

Работа О.В. Беловой является логическим продолжением ряда исследований, посвященных славянским рукописям «Физиолога», а также древнерусским словарям-абзуконикам. Несомненно, это специальное исследование является значительным шагом вперед в области сбора и интерпретации материала; книга, несомненно, будет весьма полезной специалистам разного профиля.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

Конференция

«Жилище и народная архитектура в культуре восточной Сербии и соседних областей»

29—30 сентября 2000 г. в югославском городе Заечар проходила международная научная конференция «Жилище и народная архитектура в культуре восточной Сербии и соседних областей». В ней принимали участие ученые из Сербии, Болгарии, Македонии и России. Это уже шестая конференция, состоявшаяся в рамках проекта «Духовная и материальная культура восточной Сербии и соседних областей».

По замыслу организаторов (Институт этнографии Сербской Академии наук и искусств, Музей г. Заечар, Этнокультурное общество г. Сврлиг) конференция была междисциплинарной, в ней принимали участие этнографы, лингвисты, фольклористы, архитекторы и музееведы, что сделало возможным подход к одним и тем же объектам исследования с разных точек зрения. Доклады были посвящены дому как материальному объекту, особенностям и типологии восточносербского жилища, роли жилища в народной культуре, отражению образа дома в языке и фольклорных текстах.

Доклады архитекторов Б. Петровича (Белград) «Как нам поступать с наследием» и З.Б. Петровича и Г.М. Бабича (Белград) «Дух и атмосфера традиционного села» были посвящены отражению народного духа в архитектуре, возможностям использования элементов традиционного жилища в современных проектах, необходимости сохранять и возрождать архитектурное наследие. М. Харбова (София) в сообщении на тему «Дом человека и дом Бога — структурные элементы пространства» рассмотрела параллели между организацией пространства дома и церкви.

Ряд докладчиков остановился на типологии восточносербского жилища и хозяйственных построек. Б. Крстанович (Белград) рассказал о двухчастном типе домов в Динарских горах как одном из наиболее арханчных и наименее изученных. Ж. Стойчич-Драгичевич (Ниш) — о моравском типе домов в Нишской Бане, в окрестностях г. Ниша. Ж. Ромелич (Крушевац) посвятила свое сообщение шахтерским домам в северо-восточной Сербии и влиянию общественных и экономических условий на организацию жизненного пространства шахтеров. Банатской сельской архитектуре в широком (структура населенного пункта) и узком (архитектура сельского дома) смысле посвятил свое выступление Н.Ф. Павлович (Белград), отметив, что если планировка деревни сохранила черты, восходящие к XVIII в., то дома подвергены изменениям в значительно большей степени, особенно начиная с конца XIX в. Об архитектуре г. Алексинца говорила Б. Идовреан-Степанович (Нови Сад). В ее сообщении было отмечено влияние на городскую архитектуру начала XX в. деревенских домов «моравского» типа и европейской городской архитектуры. Городской архитектуре — организации общественного пространства в г. Чипровцы был посвящен также доклад

М. Сантовой (София). Водяной мельнице на Градашице посвятил доклад Г. Радованович (Соко Баня).

Многие участники конференции рассматривали различные обряды, связанные со строительством жилища или с самим домом. П. Влахович (Белград) посвятил доклад «Дом в обрядах и верованиях восточной Сербии» строительным обрядам, имеющим целью обеспечение здоровья, благосостояния и процветания семьи. Д. Крстич (Заечар) рассказал о культовых деревенских постройках (часовнях, поклонных крестах и т.д.) в среднем течении р. Тимок и обрядах, совершаемых у них. Строительные обряды рассматривал И. Николов (София). Он говорил об антропоморфном коде строительства дома и о его связи с мужским началом. Р. Попов (София) в докладе «Жертва у колодца» рассказал о жертвоприношении, совершающем у воды для защиты от орискнувших в определенные календарные праздники и при строительстве колодца. Кровной жертвите в обрядах (в т.ч. строительных) североболгарского Подунавья было посвящено сообщение Р. Дановой (София). Особая значимость окон и дверей как средства коммуникации между миром, заключенным в стенах дома, и внешним миром была отмечена в докладах С. Кнежевич (Белград) и В. Петреской (Скопье). Семантика дома в южнославянских календарных песнях была посвящен доклад А. Мороза (Москва). Л. Райкович-Кожеляц (Заечар) рассмотрел мотив строительства в сербских народных лирических и эпических песнях и попытался объяснить его возникновение, обращаясь к индоевропейским солярным мифам. Образ дома в детских играх южного Баната проанализировала В. Марьянович (Нови Сад).

Доклады лингвистов были посвящены истории и семантике отдельных слов или некоторых пластов народной терминологии. Д. Златкович (Пирот) в докладе «Ижа во времени и пространстве» рассмотрел семантику слова ижа (дом, часть дома вокруг очага) и функции части дома, обозначаемого этим словом, в народном быту. С. Гацович (Заечар) попытался ответить на вопрос, вынесенный в заглавие своего сообщения: «Откуда слово неимар (строитель, архитектор. — А.М.) в балканской эпике», опираясь на его употребление и семантику в песнях разных балканских народов; докладчик пришел к выводу, что это слово представляет собой туризм арабского происхождения. Н. Богданович (Ниш) рассмотрел строительную терминологию юго-восточной Сербии.

Доклады музееведов имели информативный и практический характер. Д. Джокич (Пожаревац) рассказала об истории создания, структуре и планах дальнейшего развития музея народной архитектуры под открытым небом в Пожаревце, Э. Петрович (Неготин), сотрудник дома-музея сербского композитора Ст. Мокраньца — об этом музее и этнографической выставке в нем. Г. Живкович, директор музея в Заечаре, изложила планы организации мотеля и туристического маршрута в Гамзиград, где в результате археологических раскопок была обнаружена древнеримская вилла.

По результатам конференции планируется выпустить сборник статей.

А.Б. МОРОЗ (Москва)

Имя в контексте народной культуры

30 января — 2 февраля 2001 г. в Институте славяноведения РАН (Москва) прошла международная конференция «Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст». В ней приняли участие исследователи из России, Австрии, Италии, Литвы, Франции. Большая часть докладов была посвящена проблеме восприятия имени в традиционной культуре славян.

В ряде сообщений речь шла о магии имени, именаречении и социальной функции имени в народной культуре. В докладе об «ономастической магии» в славянской традиции С.М. Толстая (Москва) выделила несколько ритуальных функций имени, совпадающих с назначением соответствующих магических ритуалов. Как подчеркнула исследовательница, все эти функции (благопожелательная, защитная, «отгонная» и злоказненная) в принципе могут осуществляться любыми именами, однако существует особая категория «магических имен», отличающихся повышенной эффективностью. Это «семантические» имена, заключающие магические свойства в своей языковой форме и до наших дней бытующие в традиции южных славян (Камен, Живко, Голуб и т.д.); «странные» (редкие и уникальные) имена, часто использовавшиеся как защитное средство, в частности в семьях, где «не держались» дети и каждому новорожденному грозила смерть; «прецедентные» имена — имена, при надлежащие какому-либо конкретному лицу из родственного или более широкого окружения ребенка или же имена лиц, имевших высокий престиж в глазах социума: наречение младенца таким именем предполагало передачу ему соответствующих качеств и судьбы; «мертвые» имена — имена умерших членов семьи или рода, часто используемые в охранительной практике.

Повествованиям о значимости выбора имени для новорожденного в болгарской традиции был посвящен доклад И.А. Седаковой (Москва). В народных представлениях именаречение связывается с желанием продолжения рода, с «культом» крестных родителей, с почитанием христианских святых и церковных календарных праздников. В связи с этим докладчица выделила три основных мотива, раскрывающих значимость имени в архаической картине мира болгар: выбор имени равнозначен выбору судьбы; следование определенным традиционным правилам выбора имени поощряется и приносит носителю имени удачу, тогда как несоблюдение правил без выполнения при этом надлежащих ритуальных действий отрицательно влияет на ребенка и даже может вызвать его смерть.

Используя богатый материал календарной обрядности, М.М. Валенцова (Москва) рассказала об употреблении личных имен в функции апеллятивов.

С.Е. Никитина (Москва) сделала сообщение об именах духоборцев и молокан. Как было подчеркнуто в докладе, духоборцы, независимо от возраста, до сих пор называют друг друга только уменьшительными именами, которые являются знаками принадлежности к «большой семье» одного социума. В то же время полные имена без отчеств (практически все — традиционно православные) кажутся духоборцам грубыми и неуважительными. В отличие от духоборцев, молокане часто дают детям библейские имена. При этом многие американские молокане среднего и молодого поколения имеют два имени: одно («американское») — для профанной жизни, а другое (русское) — для духовного общения.

В сообщении Е.Е. Левкиевской (Москва) речь шла о сохранении корпуса имен христианских святых у восточных славян в XX в., когда эти имена стали элементом исключительно устной традиции. При этом соответствующие православные тексты подвергались значительным изменениям, а имя клишировалось и переводилось из сакрального кода в материальный. Этот процесс сопровождался возникновением новых текстов о наиболее известных святых, где их имена переосмысливались с точки зрения иных культурных контекстов.

Л.Н. Виноградова (Москва) выступила с сообщением о личных именах в демонологических поверьях славян. В частности, исследовательница показала, что называние по имени как один из способов номинации мифологических персонажей свидетельствует прежде всего об антропоморфизации соответствующих образов. Этот феномен может быть связан, с одной стороны, с характерным для архаического мышления стремлением перенести человеческие свойства на объекты окружающего мира, а с другой — с представлениями об инкарнации душ умерших людей. Докладчица рассказала и об интересных примерах использования имен собственных как охранительного средства.

Объектом внимания А.А. Плетневой (Москва) стал вопрос о языке лубка, до настоящего времени не изученный лингвистами в должной степени. Как показала докладчица, употребление имен собственных в лубочной традиции может многое сообщить о представлениях читателей лубка о мире и истории.

О семантике имени и сюжете в агиографии рассказала М.С. Владышевская (Москва). Проанализировав имена персонажей, варьирующиеся в различных версиях «Жития св. Георгия» и «Чуда о св. Георгии и Эмии», она связала данные сочинения с рядом раннехристианских сочинений эсхатологического характера (в частности, с Апокалипсисом и «Пистис София»). Тем самым было показано первостепенное значение семантики имени в агиографии для выявления историко-литературных корней сюжета.

Темой сообщения О.В. Беловой (Москва) стали имена собственные в полесских этнографи-

ческих легендах на библейские сюжеты, а также в связанных с ними народных поверьях. Как отметила докладчица, введение новых, не ожидаемых заранее имен в народные «библейские» легенды далеко не всегда является случайностью. Напротив, этот феномен свидетельствует о сложной синcretической структуре «фольклорной Библии», где одни сюжеты тесно связываются с другими, а этиологические легенды соотносятся с областью календарных верований или обрядовой ритуалистики.

А.Л. Топорков (Москва) сделал сообщение об ономастике Олонецкого сборника заговоров XVII в. Как было показано в докладе, антропонимическое пространство сборника структурировано следующим образом: христианские персонажи (Христос, Богородица, называемые по именам архангелы и святые) связаны с небом, а фольклорно-языческие — со сверхъестественным миром (остров или камень в океане) или же с «чужим» природным пространством (земля, река, лес).

В.Л. Кляус (Москва) проанализировал бытующий у потомков старообрядцев («семейских») Забайкалья цикл песен с самым частотным женским именем в русской народной традиции — *Маша*. Как показал исследователь, в фольклорном дискурсе имя уже само по себе является сюжетом в миниатюре, или даже целым циклом сюжетов и мотивов, что, в частности, позволяет фольклористам использовать собственные имена в качестве приема напоминания о том или ином тексте при опросе информантов-исполнителей.

Об имени *Фома* в русских пословицах сделал сообщение Ф.Н. Двинягин (Санкт-Петербург). Исходя из тезиса о билатеральности языкового знака в тексте, докладчик выделил несколько смысловых линий в богатой традиции этого имени, а также особо подчеркнул значимость анализа звуковой компоненты имени для полноценного его описания.

Е.Л. Березович (Екатеринбург) рассказала о топонимах как объектах этнолингвистического исследования. В докладе было выделено три группы топонимов, различающихся по характеру языковой манифестации этнокультурной информации: топонимы с легко прочитываемой культурной символикой, локализованной на уровне внутренней формы имени; названия, в которых культурная символика коннотирована и обнаруживается при изучении особенностей денотативной соотнесенности имени; имена, культурная семантика которых может обнаруживаться только при анализе всего корпуса топонимов, указывающих на типичную позицию называющего (номинатора) при ориентации в окружающем пространстве.

Краткое содержание сообщений всех докладчиков опубликовано в двухтомном сборнике тезисов конференции.

Е.В. ВЕЛЬМЕЗОВА
(Москва)



В Забайкалье только у семейских Укыра сохранился обычай наряжать троицкую березку шалмы; в начале века обычай фиксировался и восточнее (верховья р. Ингоды) и северо-западнее (Верхнеудинский уезд) этих мест. Укрывание платками убранной цветами березки, видимо, достаточно позднее явление. Однако нельзя не признать, что деревце в виде огромного яркого шара, который «плывет» над праздничной процессией, представляет великолепное зрелище

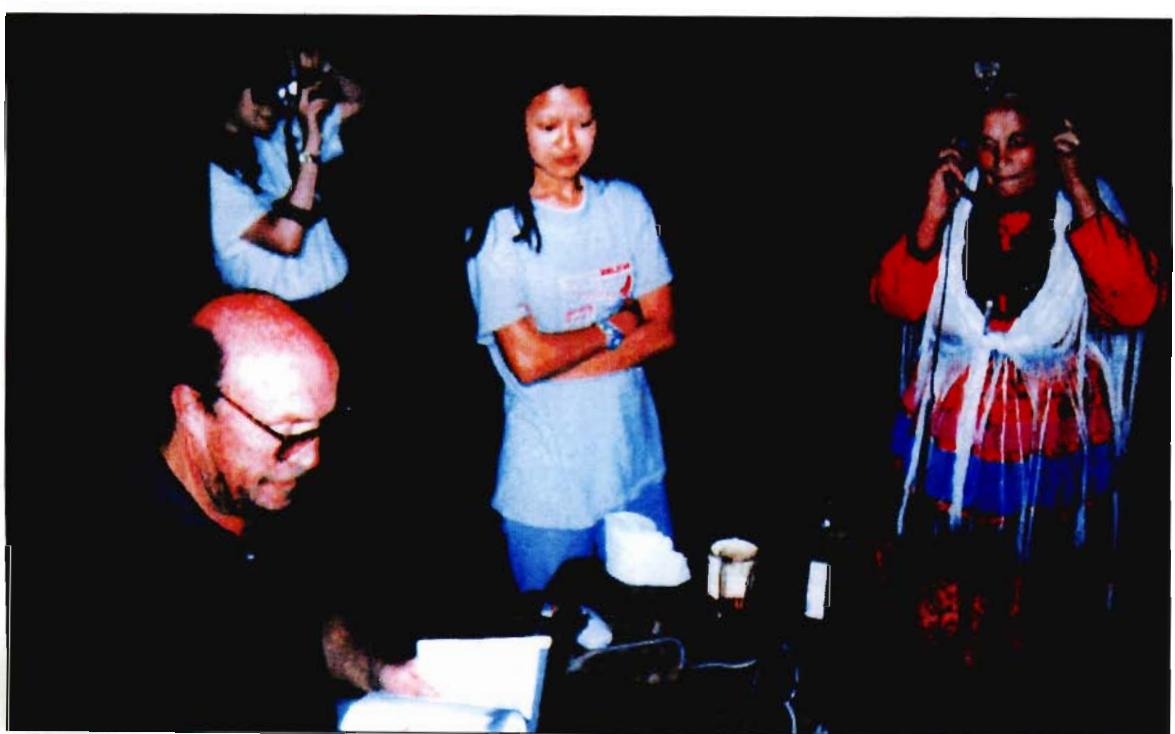
Информацию об экспедиции читайте на с. 49

В июне—июле 2000 г. в Красночикойском р-не Читинской обл. и в Бурятии работала российско-американская фольклорно-этнографическая экспедиция «Песни и обряды староверов Забайкалья» (рук. В.Л. Кляус и М. Левитт), организованная Институтом культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва) и University of Southern California (Los-Angeles) при поддержке Отдела фольклора ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. В состав экспедиции входили сотрудник Центра народного творчества Читинской обл. Л.Н. Ильюшенкова, психолог и переводчик М.Ю. Щапова, профессор Школы музыки USC Р. Макилвери и студенты USC К. Перкинс, Э. Денг, Н. Росс.

Участники экспедиции — проф. Р. Макилвери и студенты USC — вместе с исполнительницей прослушивают песни после записи (с. Куйтун, Бурятия)



Фото М. Левитт



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 — 2001»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rsp.ovs@g23.relcom.ru
Internet: <http://www.relcom.ru/rsp>



В следующих номерах:

Ю.А. Крашенинникова (*Сыктывкар*)
Заговоры
Вологодского р-на
Архангельской области

А.В. Алексеев (*Москва*)
Рукописный образец
русского заговора
из Вологодской области

А.В. Нигин (*Петрозаводск*)
Кикимора в изображении
русского книжника XVII века

Р. Маркович (*Белград, Сербия*)
Народные проклятия и клятвы

Т.В. Володина (*Минск, Белоруссия*)
Лысый и лысина
в восточнославянской
народной культуре

Ю.А. Повиков (*Вильнюс, Литва*)
Книга — источник
фольклорного знания

Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций

Хроника. Обзоры, рецензии

