Л. Е. Фетисова

НАРОДНО-БЫТОВАЯ КУЛЬТУРА КАК ЭТНООПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ФАКТОР (По материалам белорусского фольклора Приморья)*

Разделение древнерусской народности на три восточнославянских народа - русских, украинцев, белорусов - было предопределено феодальной раздробленностью Древней Руси и нашествием монголо-татар. Дальнейшее обособление земель и княжеств привело к возникновению новых политических, экономических и культурных центров и изменило границы прежних этнических связей. У каждого из образовавшихся народов оказались свои политико-экономические отношения с западными соседями, однако на уровне этнического сознания все группы восточных славян сохраняли представление о своем родстве в недавнем прошлом.

Рубеж XIX -XX вв. характеризовался активным переселением восточных славян с их исторической родины: в это время продолжалось освоение Сибири и Дальнего Востока; часть населения вообще покинула пределы страны. Советский период также отличался постоянными миграционными процессами. Все это привело к значительному оттоку населения со своих этнических территорий. Из трех восточнославянских народов наиболее рассеянными по республикам бывшего СССР и отдаленными от мест выхода оказались русские. За ними шли украинцы. Наибольшую привязанность к родным местам показали белорусы. До сих пор подавляющее число из них живет в пределах Беларуси, а также в местах традиционного соседства с русскими и украинцами: в Смоленской, Псковской, Брянской обл. Российской Федерации, в Черниговской, Волынской обл. Украины [1].

Согласно данным дореволюционной статистики, среди крестьян-старожилов Приморской обл. насчитывалось всего 773 белоруса. Это были переселенцы 1896 - 1901 гг. из Могилевской и Гродненской губ. Всего же за период с 1850 по 1916 г. из Белоруссии и Литвы прибыло 10.761 чел.: из Могилевской, Минской, Смоленской, Витебской, Виленской, Ковенской, Гродненской губ.[2].

По переписи 1989 г., в Приморском крае проживало 21.954 белоруса, из них 5.885 - в сельской местности. Лишь 6.013 чел. от общего числа назвали родным белорусский язык[3].

Как видим, доля белорусских переселенцев столь мала, что их влиянием на региональный культурный фонд, казалось, можно было бы пренебречь. На самом же деле в сельской местности Приморья, где сохранялись традиционные виды хозяйственной деятельности и соответствующий семейный уклад, в народно-бытовой культуре отчетливо выделяется белорусский пласт. Это прослеживается в особенностях говора (в частности в сохранении "яканья"), в архаических формах фольклора, а также в стержневых моментах свадебной и календарной обрядности. Причем носители этой культуры обычно называют себя не белорусами, а руськими, используя термин, восходящий к периоду единства восточных славян. Как правило, это переселенцы западных, северо-западных районов бывшей Черниговской губ.: Суражского, Мглинского, Новозыбковского, Стародубского, Городнянского уездов. Среди крестьян-"старожилов" Приморской обл. (т.е. прибывших в 1883-1900 гг.) было 24.812 переселенцев с Черниговщины. Еще больше их было среди "новоселов". В Южно-Уссурийском крае они основали села в Сучанской, Шкотовской, Ханкайской долинах. На этот слой засельщиков Приморья первой обратила внимание Ю.В.Аргудяева[4].

Этническая территория белорусов неоднократно подвергалась политическому переделу. Народ успешно отстаивал самобытность в области языка и традиционной культуры при контактах с неродственными народами - литовцами и латышами. Что касается украинцев и русских, эти численно преобладавшие родственные этносы оказали заметное воздействие на белорусскую культуру в целом. Об этом писали еще дореволюционные исследователи, отмечая распространение русского языка и украинской песенности, особенно среди людей образованных [5].

Наибольшее сопротивление влиянию извне оказали архаические структуры в системе народно-бытовой культуры.

В Приморье в отрыве от материнского фонда этнографам удалось записать цельные циклы свадебных обрядов с сопровождавшими их песнями и, что особенно ценно, редкие даже для мест выхода переселенцев весенне-летние песни с мифологическими сюжетами. На их древность указывают характер напевов и наличие устойчивых поэтических формул, выходящих за пределы художественного опыта XVII-XIX столетий.

Дальневосточные версии белорусской свадьбы по основным параметрам совпадают с украинскими, преобладающими в сельской местности, но отличаются параллельным отправлением обрядов в доме жениха и в доме невесты. Если в украинском "весилле" ритуальные действия

группируются преимущественно вокруг невесты, а затем переносятся на обоих вступающих в брак, то в белорусских вариантах юноше отводится самостоятельная роль. Обязательные для традиционной свадьбы три этапа (предсвадебный, собственно свадьба и послесвадебный) сохранялись в структуре обрядности Приморья, но опорным являлся центральный эпизод, включающий свадебный пир и венчание. Первый период подразделялся на несколько этапов, объединенных общим названием "заручины". Обычная его продолжительность у всех групп восточных славян, в том числе белорусов, 2-3 недели, на протяжении которых завершалась подготовка приданого, оформлялся свадебный наряд невесты, шла подготовка к застолью. Сватовство и девишник, являвшиеся непременными составляющими "заручин", имели традиционную форму, но в некоторых селах в этот период осматривали усадьбу жениха. Эти действия в черниговской традиции назывались "розгляды".

С девишника начиналось исполнение свадебных песен, большинство из которых было посвящено предстоящей жизни новобрачной в доме свекра. При этом родительский уклад явно идеализировался:

Я в батенька по воли хожу,
А у матенки в пы... пырынах лежу,
А с сестрамы я на улицу йду,
А с братамы все... все песни пою[6].

В Приморье почти не встречалось причитаний невесты, что, с одной стороны, было обусловлено относительной независимостью женщины, а с другой - являлось закономерным следствием тенденции, наметившейся еще на местах выхода переселенцев. На это указывали почти все белорусские фольклористы советского периода. Так, Г.И.Цитович писал:"Сократился свадебный обряд за счет слезных причитаний"[7]. В поздних версиях девишника появлялось все больше песен, свидетельствующих о том, что девушка идет замуж по доброй воле:

Батькин хлеб
Полыном пахнет,
Маткина капуста -
Горчицею.
Свекров хлеб
Пирогом пахнет,
Свекрухина капуста -
Малиною[8].

Вместе с тем считалось неприличным показывать свою радость при вступлении в брак: это воспринималось как нарушение "этикета". Одна из распространенных песен начиналась словами:"Чи табе, Катячка, замуж хочется, что в табе слезочки не котются?" Девушке советовали сорвать "горькую цыбульку" и натереть ею "вочечки", чтобы пошли "дробные слезки".

Записывались также песни, иронизирующие над реальными, а чаще вымышленными недостатками невесты. Особенно распространена в Приморье песня о девушке, которая своевременно не позаботилась о приданом, а теперь, с нетерпением ожидая жениха, просит собрать ее вещи, на что мать отвечает:

Ой, едь, дочушка, без кубла,
Да чому мычачку не скубла?
Да было на печи не лежать,
Да было верябьев не считать...[9]
Или в другом варианте:
Да было на печи не лежать,
Да было кубличок готовать,
Было ручками шевелить,
Было б что в кублик положить...[10]

Известны случаи, когда праздничные напевы-формулы приходят в противоречие с текстом, в котором побеждает печальный настрой:

Летели гусочки через сад,
Крикнули-гукнули на весь сад:
— Пора те, Ксаночка, сесть на посад.
— Что вам, гусочки, до того,
Есть в мяне сестрица для того...
Она мои плеточки подберет
Дай повеся вплет на приклет,
Куды мой таточка в клеть ходя.
Да в клеть идучи, забача,
А с клети йдучи, заплача...[11]

Песни печальной тональности содержат мотивы, известные всем группам восточных славян: упреки родным, которые отдают девушку против ее воли, прощание с отцом и матерью, описание жизни в доме мужа:

Я ж тебе, таточко, не горюю,
Ох, не горюю,
Не горюю, что ж ты мене выдаваешь,
Ох, молодую...[12]

* * *

Минулася моя роскошь,
Як я бачу,
Бачу. Й не раз,
Не раз по роскоши поплачу.
Ох ты, роскошь моя таткова,
Ох, ци будет такова свекрова?
А ци будет меня свекор
На улку пускати?
— Иди, иди, дитяточко,
Не барися,
За сенечными дверями
Воротися[13].

В некоторых местах одновременно с девишником проводился "мальчишник". В 1974 г. в с.Суражевке нами был записан редкий вариант песни, посвященной жениху-сироте:

С тый тоски пойду у пяски
Свойво таточку бу...
...дить, свойво родного будить:
Ставай, таточко, не ляжи,
Мне жаниться помо...
...жи, мне жаниться поможи...[14]

Обычно же обращения к жениху носили празднично-величальный характер и исполнялись при формировании свадебного поезда и по дороге к невесте:

В дорози, Ванячка, в дорози,
Да при лютеньком морози,
Да привязав коника к бярезке,
Да зломив з бярезки три розки,
Да стебанув коника под ножки:
— Да бежи, мой конь, к [те]стю на двор...[15]

В ряде сел, в частности, в уже упоминавшейся Суражевке (территория Артемовского горсовета), Кирилловке (Сучанская долина), существовал обычай украшать два свадебных деревца - в доме жениха и в доме невесты.

Обычно для этой цели использовали ель, однако в Кирилловке украшали березку, хотя и называли ее "ельце". Одна из песен, приуроченных к этому эпизоду,- "Нявже у тябе, Людочка, каменно сердечко".

День собственно свадьбы (воскресенье) начинался, как правило, с посада невесты, которую усаживали на табуретку на вывернутую мехом наружу шубу или на подушку (поздняя интерпретация). На девушку набрасывали покрывало так, чтобы не было видно лица. Ритуал сопровождался исполнением песен, преимущественно печальных. "Все голосы на один мотив, и все як плачут",- отметила М.Е.Ширянко из Кирилловки. Затем невесту убирали к венцу.

Появление свадебного поезда с женихом и его "свитой" служило началом следующего этапа - торга из-за невесты, который открывался исполнением корильных песен. Белорусская свадьба уступает украинской в богатстве незакрепленной лирики, но корильные песни белорусов столь же разнообразны. Они являются структурообразующими элементами второй половины свадьбы, отмечающими последовательность действий:

А в нашего дружка
Голая макушка,
Нехай поголее,
Когда гроши жалее,-
требование выкупа за право входа в дом.
А ваши свашки за стол сели,
За столом усе поели,
На столе ни крошечки,
Под столом ни косточки.

Это завершение застолья. Через корильный репертуар проходили все основные действующие лица, включая жениха:"Ваш жаних - пень горелый"[16].

Нередко свадебный пир прерывался поездкой в церковь. По возвращении застолье завершалось и новобрачную собирали для отправки в дом мужа. Родители благословляли молодых иконой, младший брат получал выкуп за косу и приданое. Тогда же происходил раздел каравая. Каждый из эпизодов сопровождался соответствующими песнями:"Да пречистая мати"(благословение молодых), "Месяц зоречку обсветив"(проводы новобрачной из родительского дома) и пр.

В большинстве версий приморской свадьбы невеста не подвергалась насмешкам, однако в белорусском репертуаре имеется группа корильных песен, обращенных к новобрачной при въезде в дом мужа. Чаще всего критике подвергалось приданое, что косвенным образом было направлено и против девушки, готовившей его своими руками. Но встречались и прямые выпады против новобрачной:

Ой, дали ж нам, дали,
Да на воз не забрали,
Подушку-дерюжку
И девочку-ворюжку[17].

В стилистике поздней обрядности такие формулировки воспринимались как проявление враждебности по отношению к невестке, однако в прошлом корильные песни представляли собой "магию навыворот": они должны были представить своих героев в неприглядном свете, чтобы отвратить от них внимание злых сил. Так поступали обычно в тех случаях, когда человек находился в состоянии "перехода". Он сам подвергался опасности и был опасен для окружающих, а новобрачная переходила не только из одного клана в другой, но и из одного состояния в другое[18]. Впоследствии эти мотивы преобразовались в шуточные песни.

Архаическое сознание приписывало девственнице сверхъестественные свойства, отсюда такое внимание к добрачной чистоте молодой. В белорусской традиции приморских поселенцев XIX - начала XX в. отчетливо прослеживается связь новобрачной с вегетативной магией. Большинство старожилов помнит, что молодым стелили в амбаре или клети, т.е. в помещении, где хранился урожай. Однако обыденное сознание уже в то время рассматривало данный ритуал лишь как устойчивую традицию. Вместе с тем унизительный для женщины обычай демонстрировать ее брачную сорочку у многих получил негативную оценку.

Известная независимость женщины в Приморье сказалась на формировании репертуара послесвадебного периода. Наряду с песнями, величавшими новобрачную, исполнялись произведения, утверждавшие ее право покинуть супружеский кров в случае притеснений со стороны мужа или его родителей:

Добря будя,
Дак я жить буду,
Худо будя,
Я й назад при...[19]

Однако старшее поколение до сих пор помнит обычай "позорить" молодую. На родителей "нечестной" девушки надевали хомут, ее самое не пускали во двор, когда она возвращалась от колодца, а принесенную воду трижды выплескивали за ворота.

Чествование "хорошей" новобрачной сопровождалось исполнением песен, содержавших образ калины. Родителям девушки подносили бутылку водки, перевязанную красным бантом:

Ой, спасибо сватье,
Что носила дочку в фартучку...[20]

Большинство описанных действий имеет общевосточнославянский характер, однако обрядовый фольклор северной и южной традиций заметно различается. В связи с этим К.В.Чистов писал:"Украинская, белорусская и южнорусская традиции образуют специфическое единство своеобразный подтип, противостоящий северной и среднерусской традиции"[21]. Еще ранее близость южнорусской, украинской и белорусской культур была отмечена Д.Зелениным[22].

Вместе с тем даже беглое знакомство с белорусским свадебным фольклором, записанным в Приморье, позволяет выделить в нем не только общие, но и специфические черты. Они проявляются не столько в системе мотивов и образов, многие из которых восходят к общеславянским истокам, сколько в музыкально-поэтическом строе песен. Белорусская традиция обнаруживает изначальную близость свадебного и календарного фольклора. Многие песни используют прием, называемый "перехватом", когда конец одной строки служит началом следующей. Репертуар отдельных локальных групп, в частности в Суражевке, сохранил исполнение припева "Ох и ой лели", в сопровождении части строки, что в большинстве мест воспринимается как исключительная принадлежность календарного фольклора весенне-летнего цикла. По этому признаку часть песен впоследствии была выведена из свадебного фонда. Приводимый ниже текст был записан в числе хороводных, хотя содержание явно указывает на свадебный ритуал:

Да не летай-ка, галочка, рано на заре,
Ой, лешеньки-лели, рано на заре. У-у-у!*
Да не [о] бивай-ка, галочка, раныя росы,
Да не пропивай, таточка, меня, молоды...[23]

*Припев повторяется после каждой строки.

Как видим, песня даже сопровождается уканьем, свойственным аграрно-календарной песенности. Исследователи неоднократно указывали на генетическую, историческую, типологическую связь календарного и свадебного фольклора[24], но в современном бытовании последовательно реализуется тенденция разграничения этих видов традиционной обрядности.

У всех групп восточных славян Приморья отмечается достаточно хорошая сохранность рождественских и пасхальных ритуалов, однако заметно, что в украинской обрядности стержневыми являются праздники, связанные с солнцеворотом (Рождество и Ивана Купала), тогда как в белорусской традиции на первый план выходит "скользящая" обрядность, имеющая точкой отсчета православную Пасху, но восходящая к дохристианскому лунному календарю.

Рождественский цикл у белорусов Приморья имел традиционное наполнение. Колядование, ряжение, гадание являлись его основными составляющими. Колядовщики, преимущественно молодые парни, ходили по дворам с мешком, в вывернутых мехом наружу полушубках и пели рождественские песни. Нередко водили "козу":"Голову козью, рога, челюсть на веревке. Парень под рядном ходит, носит голову"[25]. Недовольные подношением колядовщики могли разбросать поленницу или подпереть калитку так, чтобы хозяева утром не смогли выйти.

Пожилые информанты помнят о существовании рождественских и собственно новогодних песен. Последние назывались щедровками ("щедривками"). Современные исполнители нередко смешивают оба праздника, называют колядовщиков "щедровиками", так как в послевоенный период произошло стяжение святочной обрядности и колядовать стали в ночь на 1 января.

Характерный для южных территорий России дифференцированный тип обряда, при котором величали каждого члена семьи в отдельности (в отличие от традиции Русского Севера) в полной мере представлен у украинцев. Белорусские версии святочных песен не всегда имели четкую дифференцированность. Одна песня могла содержать обращение к нескольким членам семьи. Например, в щедровке, записанной в с.Владимиро-Александровском, вслед за дочерью хозяина величались его неженатые сыновья, хотя начальная реплика предполагала только обращение к девушке:

— Святый вечер!
Спеть ли песню?
— Пойте.
— Кому?
—Ксаночке[26].

Земледельческая направленность обрядовых действий наиболее полно воплощалась в песнях, посвященных главе семьи: благополучие в его доме обычно связывалось с богатым урожаем. Более поздней формой величания являлось описание достатка, не обусловленного напрямую аграрно-хозяйственной деятельностью:

— А Дема, Дема,
Ци сам пан дома?
— Хоть он дома, так не кается,
У шубу любу прибирается,
Шелковым поясом подперязается.
Что в том поясе три колечушки,
Дай нам, тетушка, по конфетушке[27]

Соседство в одном тексте благопожеланий и просьбы о подаянии нередкость в приморском материале.

Многие святочные песни, содержащие требование вознаграждения, несут печать украинской песенности:

Щедрик-бердик,
Дайте вареник,
Грудочку кашки,
Килько ковбаски,
Батько сварывся,
Щоб я не барывся,
Маты казала,
Шобы дали сала.
... Добрый вечер![28].

Как и в свадебной обрядности, влияние украинской традиции прослеживается прежде всего в продуктивных жанрах малого объема, магическая направленность которых скрыта за шуточной формой.

Обряды зимнего цикла завершались празднованием Масленицы, пожалуй, единственным праздником, который хотя и был включен в систему религиозной обрядности, но в полной мере сохранил дохристианский облик. Масленица представляла собой многосоставный, полифункциональный комплекс, содержавший аграрные, поминальные и семейно-брачные мотивы, однако их удельный вес был неодинаков у разных групп восточных славян. В Приморье практически не зафиксировано изготовление чучела Масленицы, типичного для русского Севера и Сибири, но белорусская культура сохранила семейно-брачную направленность обрядности. Правда, старожилы края чаще вспоминают не чествование молодоженов, а обычай, противоположный ему,- осуждение тех, кто своевременно не вступил в брак. Юношам и девушкам, не создав-

шим семьи по достижении брачного возраста, привязывали колодку - обрубок дерева. Впоследствии полено было заменено небольшой палкой или щепкой, которые перевязывались лентой. В это время исполнялись так называемые колодийные песни. В Сучанской долине (с.Васильевка) был записан цельный текст, содержащий основные мотивы масленичного фольклора:

Ой, Масляная, у Бога была,
Лучше б тебе, Масленка, семь недель,
А посту одна.
Ой, Масляная, Полизуха,
Полизала сыр да масло
Да й до Духа.
Ой, Масляная, белый сыр,
А кто ожанився - батьков сын,
А кто не жанився - сукин сын[29].

Дошедшие до нас масленичные песни в большинстве своем позднего происхождения, однако характерные мелодии "приплясывающего" типа, по-видимому, значительно древнее текста. И.Земцовский указывал, что подобные напевы зафиксированы и в других культурах - словацкой, венгерской, чувашской, татарской, что подтверждает их архаичность[30].

В.Соколова полагает, что Масленицу следует считать первым весенним праздником[31], тогда как большинство исследователей видит в этом обрядовом комплексе завершение зимнего цикла. Последнее справедливо прежде всего по отношению к севернорусскому типу культуры. Именно он представлен как хрестоматийный в учебной литературе, однако, как видим, в местах расселения южной группы восточных славян, в том числе на территории белорусско-русского пограничья, масленичные ритуалы имеют несколько иную направленность и иное конкретное воплощение.

Переосмысление архаических сюжетов, ставших непонятными, привело к преобладанию семейной тематики, содержащей брачные и поминальные мотивы, во всей системе весенне-летнего комплекса, стержнем которого является Пасха. Древняя Масленица связана с этим христианским праздником как неделя, предшествующая Великому Посту, с его ограничениями в еде, запретами в области брачных отношений и молодежных увеселений. Обрядовая жизнь великопостного периода и

собственно пасхальной недели издавна регламентировалась церковью, которой была передана часть магических функий, прежде закрепленных за бытовой обрядностью. Пасха служила точкой отсчета не только для таких значительных религиозных дат, как Вознесение (40-й день), Троица (50-й день), но и для отправления семейных или общинных ритуалов, восходящих к дохристианскому времени. Здесь прежде всего следует назвать Радуницу - день поминовения, приходящийся на вторник Фоминой недели (9-й день после Пасхи). Не менее важное значение в традиционном крестьянском быту придавалось открытию весеннего брачного сезона: почти повсеместно в Приморье молодежные гулянья и вождение хороводов начинались с Красной Горки - следующего за Светлым Христовым воскресеньем. Весенние хороводные ("карагодные") песни на юге Дальнего Востока явно отмечены влиянием белорусской культуры. Многие из них сопровождались "уканьем". Выкрик "у-у-у!" К.Квитка считал особенностью некоторых белорусских календарных песен, а именно весенних закличек. Отсюда - "гукать весну"[32]. И.Земцовский, проанализировав репертуар русской территории, выделил два основных района бытования песен, включающих формулу - зов: это области западнорусские (Смоленщина, Брянщина) и центральнорусские (Рязанская, Владимирская, Горьковская, Курская и Калужская обл.). Исследователь справедливо видит исконный смысл гуканий в коллективном заклинании, магическом воздействии на силы природы. Наряду с этим исполнитель получает также эстетическое наслаждение, "любуясь резонирующим музыкальным звуком"[33].

При всей близости фольклора русских и белорусов белорусскую традицию отличает более широкое и последовательное использование в календарном цикле формулы "у-у-у!", которая отмечала конец каждой строфы, то есть в какой-то мере превратилась в формальный показатель песен весенне-летнего периода. Именно по этому признаку можно выделить в приморском материале белорусскую традицию. Ее носителями является старшее поколение женщин, но, поскольку эти песни давно оторвались от соответствующих действий, изменилась и манера их исполнения. Перед началом пения нередко можно услышать:"Укать будем?" "Эти песни пеють и сидя, хотя и называют карагодными",- заметила одна из исполнительниц.

Как правило, вождение хороводов приходилось на период от Пасхи до Вознесения, но иногда конечной датой являлась Троица либо начальной точкой отсчета служила Масленица.

1146988

Приморская краевая
БИБЛИОТЕКА
им А. М. Горького

В фольклоре весенне-летнего цикла чаще других встречаются различные варианты "Стрелы" и песни о формировании брачных пар, исполнявшиеся на тот же мотив. Этот цикл имеет достаточную библиографию, в том числе и две моих статьи, основанных на дальневосточных материалах[34]. Подвергшись переосмыслению, "Стрела" стала восприниматься как произведение о семейных взаимоотношениях, тогда как в прошлом она, видимо, использовалась как песня-оберег, предохранявшая село от удара молнии. Любопытно, что в Харитоновке Шкотовского района эта песня еще в начале 1970-х годов была приурочена к поминальной обрядности, отправлявшейся на Радуницу, то есть в какой-то степени сохраняла свое магическое содержание[35]. В Суражевке "Стрела" пелась на Вознесение:"Усе девки стрялой идуть за деревню". В таком варианте исполнение приближается к традициям Брянщины, где в районах, граничащих с Беларусью и Украиной, сохранился обряд вождения "стрелы" или "вутицы". Т.Лукьянова полагает, что эти действия, подобно семиковым гуляньям девушек, были призваны подготовить их к предстоящему браку[36]. В Суражевке на Вознесение заканчивалось вождение хороводов, что было характерно для большей территории Приморья, однако начало весенних гуляний молодежи в этом селе, вопреки распространенной традиции, приходилось на Великий Пост:"Шесть недель карагодные пеють перед Пасхой". Косвенным подтверждением того, что перед нами не узко локальный приморский вариант, может служить фрагмент хороводной песни:

— Подорешничек, подосинничек,
Ох и эй лели, подосинни...*
Ой, коли ж ты рос, коли вырастешь,
— Ой, я рос-порос у Вяликий Пост,
У сыботочку Великоднаю,
Ще й на первый день на Великодня...

* Припев с усечением последнего слога исполняется после каждой строки.

"Ти она есть дальше, ти забыли",- заметили исполнительницы[37]. Действительно, это только первая часть песни. На Смоленщине были записаны весьма близкие двухчастные варианты[38]. В содержании увязывается великопостная и собственно пасхальная обрядность в народной интерпретации.

В весеннем репертуаре наибольшей архаичностью отличаются сюжетные песни балладного типа, в частности "Что под Киевом, под Чарниговом". В белорусской редакции мотив инцеста (кровосмесительного брака между братом и сестрой) утрачен.

Брачная тематика реализуется, как уже говорилось, в сюжетах о выборе потенциальных пар:"Это чтобы слушали, кого к кому привораживают". Для русско-белорусского пограничья характерна величальная направленность, в полной мере нашедшая воплощение в курских карагодах[39]. Большое тяготение к белорусской традиции обнаруживают песни о выборе суженого среди старого, малого и ровни. Их шуточное содержание нередко не соответствует печальному однообразию мелодий. К этой группе примыкают песни о жене, не подчинившейся старому мужу:

На улице девки гуляли, гуляли,
Лели, лели, гуляли, гуля...*
Да мяне, молодую, гукали, гукали,
А в мяне, молоденькой, старый муж,
Да ен на улицу ня ходя, ня ходя,
Да мяне, молодую, ня водя, ня водя,
Да як пустя на часочек,
Я гуляю весь денечек[40].

* Каждая строка, кроме двух последних, сопровождается припевом.

"Про старого в карагодах много пеють",- таково народное толкование мотивов и образов весенних песен. На самом деле, противопоставление молодость-старость восходит к универсальной оппозиции и не случайно получило особое распространение именно в весенней обрядности[41]. Не случайна и победа молодости, тогда как аналогичный сюжет в свадебной лирике завершается, как правило, подавлением женщины, ибо там речь идет о победе конкретных семейных отношений, а не об извечном круговороте жизненных форм.

Архаические структуры обычно не поддаются воздействию извне и с трудом воспринимают новации, поэтому приморский фольклорный фонд следует рассматривать прежде всего как базисный культурный слой, подпитывающий народную традицию и связывающий переселенцев с их этническими истоками. Именно в таком качестве он и представляет особую ценность.

Пока весенние игры и хороводы оставались живой традицией, предпринимались попытки придать песенному сопровождению черты местного колорита. Так появились в текстах приморские топонимы:

Да в Кролевце у сяле, у сяле,
Лели, лели, у сяле, у ся...*
Да стоит церковь на горе,
А на церковке крещичок,
А на крещичку ластовка,
Яна сидить високо,
Яна бача далеко,
Да что в Суражевке деется...[42]

*Каждая строка, кроме последней, сопровождается припевом.

Песня отразила реальную ситуацию: в Суражевке не было своей церкви, приходилось ездить в соседнее село Кролевцы. Близкий вариант из сборника Ф.Рубцова ("Ай, на горе церковка") вообще не содержит географических названий[43].

Использование местных топонимов в традиционных текстах свидетельствует о культурной адаптации населения, для чего требуется время. Конкретная "топонимическая память" о прежней родине характерна для первого поколения переселенцев. Людям же, родившимся и выросшим на Дальнем Востоке, неизвестны многие географические названия с места выхода. Так, для них в песне "Как у нас в Селище" речь идет просто о большом селе, а не о конкретном населенном пункте в Суражском уезде Черниговской губ. Со временем строка была заменена более нейтральной:"Что в наших воротичках". Искажение топонима или его утрата обычно свидетельствует об укоренении переселенцев на новых землях. Следующим шагом является замена прежнего названия местным. Перераспределение "географических интересов" в пользу новой территории - закономерный этап в становлении сознания новоселов и шаг на пути формирования постоянного населения в осваиваемом регионе. Этот путь может привести к изменению этнического сознания, что и произошло с белорусами на Дальнем Востоке, но отдельные виды народно-бытовой культуры и разговорная речь могут еще долго содержать первоначальный субстрат.

СНОСКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (93-06-10411).

[1] Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987. С.12-15.

[2] Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII -начале XX вв.(1640-1917): Историко-демографический очерк. М.:Наука, 1985. С.199-200.

[3] Национальный состав населения РСФСР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Республ. информац.-издат. центр, 1990. С.664.

[4] Аргудяева Ю.В. Белорусы-литвины в Приморье (конец XIX в.) // Проблемы культуры Дальнего Востока: Научная конф. (тезисы докл.). Владивосток, 1993. С.15-18.

[5] Косич М.Н. Литвины-белорусы Черниговской губ.: Их быт и песни. СПб., 1902. С.1; Русский филологический вестник. Варшава, 1912. Т.XVII. С.434.

[6] Рукописный фонд отдела этнологии Ин-та истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (в дальнейшем: РФ ОЭ). Колл.6. Отчет Л.Е.Фетисовой по итогам экспедиции 1973 г. Л.53.

[7] Цитович Г.И. Новые стилевые черты белорусской народной песни: Докл. на VII Междунар. конгр. антропологич. и этнографич. наук (М., август 1964). М.: Наука, 1964. С.3. Аналогичная картина наблюдалась в тот период даже на Русском Севере, где еще в недавнем прошлом пространные причеты составляли основу свадебного репертуара. См.: Балашов Д., Красовская Ю. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л.: Музыка, 1969. С.5.

[8] Архив ДВО РАН. Ф.13. Оп.1. Д.22. Л.24.

[9] Там же. Ф.1. Оп.6. Д.136. Л.31.

Исследуемая фольклорная традиция Приморья вторична по отношению к материнской, которая, в свою очередь, также представляла конгломерат восточнославянских традиций. Таким образом, переселение на Дальний Восток усугубило переходный характер культуры русско-украинско-белорусского пограничья, дав дополнительный толчок к активизации ряда процессов, начавшихся еще на местах выхода переселенцев. В области языка это способствовало дальнейшей русификации говоров, что и нашло отражение в песенных текстах. Фонетика приморских говоров сохранила твердое "р", яканье, хотя и непоследовательное, цоканье (в речи старшего поколения).

[10] РФОЭ. Колл.7. Отчет Л.Е.Фетисовой по итогам экспедиции 1976 г. Л.80.

[11] Там же. Л.79.

[12] Там же. Колл.2. Рукопись сб. "Лейся, песня". Л.49.

[13] Архив ДВО РАН. Ф.13. Оп.1. Д.9. Л.50.

[14] РФОЭ. Колл.7. Полевой дневник Л.Е.Фетисовой. 1974 г. Л.10.

[15] Там же.

[16] Там же. Колл.8. Л.79-80.

[17] Архив ДВО РАН. Ф.13. Оп.1. Д.9. Л.61-62.

[18] Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М.: изд-во МГУ, 1970. С.119; Еремина В.И. Ритуал и фольклор.Л.: Наука, 1991. С.3; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.

[19] Архив ДВО РАН. Ф.1. Оп.6. Д.136. Л.23.

[20] Там же. Ф.13. Оп.1. Д.9. Л.53.

[21] Этнография восточных славян. С.407.

[22] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.

[23] РФОЭ. Колл.7. Л.11.

[24] Земцовский И.И. К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян// Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л.: Наука, 1974. С.152.

[25] Архив ДВО РАН. Ф.13. Оп.1. Д.9. Л.27-28.

[26] РФОЭ. Колл.8. Л.78.

[27] Архив ДВО РАН. Ф.13. Оп.1. Д.22. С.65-66.

[28] Там же.

[29] РФОЭ. Колл.8. Л.61.

[30] Земцовский И.И. Мелодика календарных песен. Л.: Музыка, 1975. С.68.

[31] Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX - начало XX в. М.:Наука, 1979.

[32] Квитка К. Об областях распространения некоторых типов белорусских календарных и свадебных песен// Белорусские народные песни. М.: Музгиз, 1941. С.124-125.

[33] Земцовский И.И.Мелодика календарных песен. С.81.

[34] Фетисова Л.Е. Архаические черты в русских хороводных песнях// Этнография и фольклор народов Дальнего Востока. Владивосток, 1981. С.149-154; Она же. Архаические пласты в репертуаре хороводных песен весеннего цикла//Культура Дальнего Востока: XIX-XX вв. Владивосток, 1992. С.168-176.

[35] Архив ДВО РАН. Ф.13. Оп.1. Д.9. Л.38.

[36] Лукьянова Т.П. О некоторых старинных обрядах на Брянщине// Сов.этнография. 1972. No.2. С.85.

[37] РФОЭ. Колл.7. Л.12.

[38] Ольшанские песни. М.; Л.: Сов.композитор, 1971. С.9.

[39] Руднева А.В. Курские танки и карагоды: Таночные и карагодные песни и инструментальные танцевальные пьесы. М.: Сов.композитор, 1975.

[40] РФОЭ, Колл.8. Л.12.

[41] Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука. 1974.

[42] РФОЭ. Колл.7. Л.11.

[43] Ольшанские песни. С.14. В целом приморский фольклор, обнаруживающий в своих архаических структурах черты белорусской культуры, находит наибольшее соответствие в записях, которые производились на местах выхода и граничащих с ними территориях в конце XIX - начале XX в.: Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т.I. Ч.I; 1890. Т.I. Ч.2; 1893. Т.II; 1902. Т.III; Радченко З. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888; Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891-1903. Ч.1-4; Косич М.Н. Литвины-белорусы Черниговской губ.

Ю. В. Аргудяева

БЫТ И КУЛЬТУРА КРЕСТЬЯН СУЧАНСКОЙ ДОЛИНЫ В ПРИМОРЬЕ (конец XIX — начало XX в.)

К числу главных проблем, рассматриваемых современными общественными науками, в том числе и этнографией, относятся особенности домашнего и семейного быта, его преобразования и развития в сельской среде. Быт и культура дореволюционного крестьянства Приморья, безусловно, оказали существенное влияние на быт современного сельского населения. Более того, ряд хозяйственных и культурных традиций, сохраняющих этническую специфику, продолжает бытовать в современной сельской среде, оказывая на нее непосредственное воздействие. В связи с этим важно проследить истоки традиций, определить пути их трансформаций и степень сохранности явлений, важных для понимания своеобразия культуры восточнославянских народов в условиях Дальневосточного региона.

Основная цель данной работы - показать наиболее общие и специфические для Сучанской долины черты этнической истории, хозяйства и семейно-бытового уклада, характерные для крестьян-переселенцев в конце XIX- начале XX в.

Выбор в качестве объекта исследования населения Сучанской долины, территориально входившей в состав Приморской области, обусловлен следующими причинами:

1) Сучанская долина является одним из первых районов края, заселявшихся восточнославянскими народами, в т.ч. белорусами-литвинами, представляющими для нас особый интерес с точки зрения самобытности культуры этой мало исследованной историко-этнографической группы белорусов;

2) эта территория находится в сфере влияния городов Партизанска и Находки, что позволяет проследить взаимодействие городского и сельского быта, истоки которого уходят в конец XIX- начало XX в.;