

Синяя

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КАРЕЛИИ

ПЕТРОЗАВОДСК 1978

КАРЕЛЬСКИЙ ФИЛИАЛ АКАДЕМИИ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОРИИ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КАРЕЛИИ

ПЕТРОЗАВОДСК 1978

Научные редакторы
кандидаты филологических наук
Э. С. Киуру,
А. П. Разумова

От редакторов

Настоящий сборник объединяет статьи, посвященные изучению карельского, финского и русского фольклора. В статьях по русскому фольклору обобщается материал по изучению современного состояния традиционного фольклора одного из регионов Карелии, исследуются проблемы типологии некоторых жанров, формирования былинных сюжетов и функциональной роли отдельных сказочных сюжетов. Проблемы изучения карельского и финского фольклора освещаются в статьях, рассматривающих актуальные вопросы происхождения и связи с обрядами и верованиями некоторых поэтических мотивов карельских причитаний, генезиса жанра причети на основе исследования поэтических особенностей причитаний прибалтийско-финских народов, смены «калевальского» поэтического стиля на материале ингерманландских свадебных песен, а также вопросы изучения загадки А. Аарне, одним из представителей «финской школы» в фольклористике.

ОБ ИЗУЧЕНИИ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛОРА КАРЕЛЬСКОГО ПОМОРЬЯ

В настоящей статье ставится задача — показать современное состояние русского традиционного фольклора Карельского побережья Белого моря на материале, собранном в 1963—1975 гг. сектором фольклора и этнографии Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР.

Карельское Поморье представляет немалый интерес для изучения устного народного творчества, так как это один из районов Севера, где развились и хорошо сохранились старинные традиции русской культуры. Собираание фольклорного и этнографического материала здесь было начато еще в дореволюционное время. В 80-е годы прошлого века Ф. М. Истомин и Г. О. Дютш записывали поморские песни¹. В начале XX в. в южной части Карельского Поморья (от с. Сороки до г. Онеги) А. Д. Григорьевым были найдены былины, былины-баллады и исторические песни². Примерно в те же годы другой видный собиратель А. В. Марков записал несколько былин на севере Карельского Поморья в г. Кемь и д. Гридино³. Сказки из Вирмы, Ковды и Сумского Посада, составившие небольшую часть сборника Н. Е. Ончукова⁴, и скромное издание записей Г. Цейтлина из бывшего Кемского уезда свидетельствовали о бытовании в Поморье сказок⁵. В периодической печати Г. Цейтлин публиковал

¹ Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. Записали: слова Ф. М. Истомин, напевы Г. О. Дютш. СПб., 1894. В сборник вошло 11 прогяжных, плясовых и свадебных поморских песен.

² Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Т. I, ч. I. М., 1904.

³ Былины повой и недавней записи. Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908.

⁴ Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). Сборник Н. Е. Ончукова.— Зап. РГО по отд. этнографии, т. 33, 1908.

⁵ Цейтлин Г. Поморские сказки.— Изв. Арханг. об-ва изуч. Русского Севера, 1911, № 2—3. Переиздание: Русские сказки в Карелии (старые записи). Петрозаводск, 1947.

этнографические материалы, иллюстрируя их текстами фольклорных произведений⁶.

Известны также некоторые фольклорные записи С. В. Максимова⁷. В целом публикации были немногочисленны, но по ним можно судить о том, как разнообразен фольклор в Поморье.

Побережье Белого моря стало одним из объектов обследования, когда началось изучение русского фольклора Карелии советскими специалистами. Фольклорная комиссия Института этнографии АН СССР и Карельский комплексный научно-исследовательский институт (ныне Институт языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР — ИЯЛИ) начали экспедиционную работу еще в 30-е годы: в 1932 г. обследована южная часть побережья Белого моря⁸, в 1933—1935 гг. — северная. Наиболее ценными записями этих лет были сказки, былины, песни⁹. Собиране фольклора Поморья продолжалось и в последующее время. В предвоенные годы в Беломорском районе записывались сказки¹⁰. Во второй половине 50-х годов сотрудниками ИЯЛИ и студенческими экспедициями в Лоух-

⁶ Цейтлин Г. Зимой в Поморье. (Наважий промысел).— Ярославские зарницы, 1910, № 8; Поморская деревня.— Там же, № 9; Весной в Поморье.— Там же, № 21; Поморские причитания по покойникам.— Там же, № 20—21; Поморская свадьба. (Очерк из быта поморов).— Изв. Арханг. об-ва изуч. Русского Севера, 1910, № 20; Знахарство и поверья в Поморье.— Там же, 1912, № 1—4.

⁷ Максимов С. Год на Севере. 3-е доп. изд. СПб., 1871. Дано описание свадебного обряда (с. 363—376); записанная в Калгалакше в 1856 г. былина-баллада опубликована в «Летописях русской литературы и древностей», изданных В. Тихомировым (Кн. 1. М., 1859, с. 22); отдельные тексты песен вошли в сборник П. Якушкина «Русские народные песни, собранные П. И. Якушкиным», СПб., 1860; сказки, записанные Максимовым в Полюгоме, были переданы Якушкину; см.: «Живая старина», 1897, вып. 1.

⁸ Астахова А. Карельские фольклорные экспедиции (1931—1934 гг.).— Сов. этнография, 1934; Астахова А. М. Былины. Итоги и проблемы изучения. М.-Л., 1966; Былины Севера, т. 1, Мезень и Печора. М.-Л., 1938. (Дальше: Астахова 1).

⁹ Сказки М. М. Коргуева. Кн. 1—2. Петрозаводск, 1939; Студенческие записи филологического факультета Ленинградского государственного университета. Л., 1937.

Подготовленный А. М. Астаховой и Н. П. Колпаковой сборник «Избранные песни Карелии» не издан.

¹⁰ Рукопись «Поморские сказки», подготовленная в 1939 г. И. М. Колесницкой и М. А. Шнеерсон, в годы войны утрачена. Разрозненные листы ее хранятся в Архиве Карельского филиала АН СССР, ф. 1, оп. 39, № 35. (Дальше: Архив... при ссылах на архив первой цифрой обозначена коллекция, второй — номер текста).

ском и Кемском районах собрано много песен и частушек, записаны былины и произведения других жанров¹¹.

В 1963—1975 гг. в Поморье осуществлялась целенаправленная собирательская работа. Состоялось 15 выездов, во время которых было вновь обследовано большинство прибрежных населенных пунктов — Черная Река, Кереть, поселки — Чура и Керетский лесозавод Лоухского района; Гридино, Калгалакша, Поньгома Кемского района и г. Кемь; Шуерецкое, Шижня, Вирма, Нюхча, Колежда Беломорского района и г. Беломорск¹². Одной из задач этой планомерной собирательской деятельности было выяснение сохранности старого фольклорного наследия в Поморье. Богатая песенная культура отмечалась здесь и ранее, но записывались лишь тексты песен, поэтому теперь особое внимание собирателей было обращено на запись текстов с напевами. В отличие от прошлых лет почти весь фольклорный материал в эти годы фиксировался на магнитофонную ленту¹³. В дальнейшей теоретической работе над песней стали использоваться музыкальные записи.

Продолжалось активное собирание свадебного фольклора, изучалось состояние сказочной традиции, проводились наблюдения за бытованием других традиционных жанров. В итоге записаны разнообразные фольклорные произведения — свадебные причитания, былички, загадки, частушки, сказки, в отдельных деревнях — детский фольклор. Около половины собранного материала составили песни. Лучшие образцы песен и сказок, собранные в эти годы, опубликованы¹⁴. Меньше всего зафиксировано календарно-обрядового фольклора.

Собранный материал показал, что в Поморье до настоящего времени сохраняются многие жанры традиционного фольклора, но бытование каждого из них далеко не одинаково.

¹¹ Архив... колл. 35 и 36 — руководитель экспедиции К. В. Чистов, колл. 59 — руководитель экспедиции Н. С. Полищук; колл. 79 — копии материалов, собранных в 1956 г. студентами МГУ под руководством Э. В. Померанцевой. Об этой экспедиции см.: — Вести. МГУ. Ист.-филол. серия, 1, 1957.

¹² Архив... колл. 42, 45, 51—53, 81—109, 123—127, 129—132 — руководитель экспедиции А. П. Разумова. В северной части Поморья работы проводили Т. А. Коски, А. А. Митрофанова, А. П. Разумова; в южной — Т. А. Коски, А. П. Разумова, Е. И. Русакова. В разовых выездах участвовали Н. А. Лавонен, Т. И. Сенькина и студенты Петрозаводского университета.

¹³ Материалы см.: Фонотека ИЯЛИ.

¹⁴ Русские народные песни Поморья. М., 1966; Русские народные песни Карельского Поморья. Л., 1971. (Дальше: Песни Поморья); Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974. (Дальше: Сказки Поморья).

Несомненный научный интерес представляют сказки, они широко бытовали в Поморье в прошлом и сохранились до нашего времени значительно лучше, чем в других районах страны. В советское время Карелию прославил непревзойденный мастер сказки М. М. Коргуев, в 40—50-е годы были выявлены и другие талантливые исполнители, репертуар некоторых из них составил до 20 сказок. В Керети, на родине М. М. Коргуева, сказки записаны от четырех замечательных сказочников: Е. М. Савина, А. Е. Старикова, Е. И. Ладиной, В. П. Меньшикова. Талантливые сказочники выявлены и в других деревнях, это К. Е. Редкина (Гридино), Е. В. Рохмистова (Сумский Посад), М. М. Свинына (Воренжа), А. И. Митрякова (Коросозеро). От П. В. Микковой из Поньгомы записано 45 сказок.

За последние 10—12 лет в Поморье собрано около четырехсот сказочных текстов, лучшие из них вошли в сборник «Русские народные сказки Карельского Поморья», где дана их общая характеристика. Здесь остановимся лишь на некоторых особенностях сказочной традиции региона.

В Поморье известны волшебные сказки, новеллистические, анекдотические, сказки о животных, реже встречаются легендарные. Большой интерес проявляется к волшебной сказке. Широко известны сюжеты общерусской сказочной традиции¹⁵, поморские сказки отличаются сложностью сюжета. Стремление к контаминации сюжетов и мотивов наблюдается в сказках целого ряда исполнителей: В. П. Меньшикова, А. Е. Старикова, Е. И. Ладиной из Керети, А. К. Богданова из Боярской, П. Я. Никонова из Сухого Наволока, Н. А. Бахилева и Е. В. Рохмистовой из Сумского Посада, М. Ф. Валдаева из Пертозера.

Исследователи отмечали влияние былинной традиции на сказки Поморья¹⁶. Однако в настоящее время былинные мотивы в текстах сказок встречаются редко, хотя положительное отношение к героям былин в них сохраняется¹⁷.

Особенностью сказочного репертуара Поморья является и то, что они раскрывают знание исполнителями сказок в обработке русских и зарубежных писателей, сказок, заимствованных из лубочной литературы.

Бытовые сказки, так же, как и волшебные, близки к обще-

¹⁵ Сказки Поморья, с. 11.

¹⁶ Андреев Н. П. Русские сказки в Карело-Финской ССР.— В кн.: Фольклор Карело-Финской ССР, Петрозаводск, 1941; Азадовский М. К. О русской сказочной традиции в Карелии.— В кн.: Русские сказки в Карелии (старые записи), Петрозаводск, 1947.

¹⁷ Сказки Поморья, с. 16—18.

русской сказочной традиции, многие из них имеют сатирическую направленность, наиболее полно среди бытовых представлены антипоповские сказки.

Сказки о животных сравнительно однообразны (записано 27 сюжетов), рассказывают их преимущественно женщины, прекрасно владеющие мастерством исполнения: интонационно передают диалог, там, где требуется, сопровождают рассказ пением, украшают текст местными деталями — все это придает сказке особую прелесть.

В течение длительного времени сказки Поморья претерпевали изменения. Репертуар расширялся за счет сюжетов, заимствованных из книг, от сказителей других районов. Традиционные и заимствованные сказки передавались от сказителя к сказителю не механически; на основе известных сюжетов создавались более сложные волшебные сказки, иногда рождались новые и уже в этом качестве становились достоянием народной традиции. Тексты многих современных сказочников Поморья более реалистичны; в достижении цели сказочному герою помогает не чудесный предмет, не чудесная сила, а его смекалка, образованность; герои ряда сказок благополучно выходят из трудного положения благодаря своей грамотности. Черты сказочной фантастики у поморских исполнителей сохраняются как условная традиционная рамка. Со временем изменялся язык, лексика сказочника. Менее художественны записи последних лет, что несомненно связано с вымиранием сказки.

Еще в 20—30-е годы собиратели фольклора отмечали живое бытование сказок в Поморье. В настоящее время мы наблюдаем обратное явление. Современный сказочник не имеет слушающей аудитории, т. е. сказка активно не живет. Рассказывание сказок среди взрослых нам наблюдать не приходилось, но при записи на магнитофон их слушают с интересом и взрослые и дети.

Из жанров несказочной прозы в Поморье известны рассказы о сверхъестественных существах и явлениях, это былички и бывальщины. Их знают люди старшего поколения, преимущественно женщины. Записаны былички о лешем, водяном, о домашних духах. Сверхъестественное существо исполнители Поморья называют «нечистой», «жйхарь», «шишкó». Рассказывают, что «досельные люди видели и «жйхарку», она бежала раздетая, с распущенными волосами... как ветрена..., даже жутко становилось...» (Архив., 131/46). Обычно «нечистая сила» представлена в быличке с определенными приметами — очень большого или, наоборот, маленького роста, неожиданно «овертывается», вызывает к себе сожаление и «заводит» в лес. (Ар-

хив., 126/24). В рассказах о лешем исполнители не называют его по имени, утверждая, что «он этого не любит». (Архив., 131/242). Повествование обычно ведут и от другого лица и от себя лично. «Он» чаще предстает в образе солдата очень высокого роста, с большой бородой, волосатыми руками, обязательная деталь его одежды — светлые пуговицы. В. И. Курицына из Шижни так рассказала о встрече с «ним»: «Пошли мы на сенокос, пять человек... Боры-то, мхи только кончились, выходим на большой нос, вдруг с узких лединок идет человек, шагает: черная шинель така длинная, пуговицы в два ряда, блестят-блестят, как чертов глаз! Шапка с кокардой, как цилиндр высокая! Трость блеснет, так как будто золотом отливает! А как шаги дают, так один тут, другой тут..! Первее всех я увидела. Говорю: андель, посмотрите вы, кто... «он» идет-то! А солнышко пекет, день такой прекрасный, сено мы пошли сгребать. И все увидели. А как засмеется, так зубы видно, вот такие, и зубы золотые...И все замерли. Что будем делать? (Архив., 129/29).

Древних суеверий и верований давно нет среди преобладающего большинства современного населения, и отношение самих исполнителей к быличкам и бывальщинам существенно изменилось. В процессе рассказывания на первый план выступают не суеверия, а фантазия исполнителей. Подчеркивается давность сообщаемого события. Исполнительницы утверждают, что случай был когда-то, не теперь: «Не знаю, было ли, не было, мне мама покойная сказывала. Уж врать не будет. Мама-то знала всяких быличек, да и сама видела» (Архив., 131/44). Убеждая слушателей в достоверности рассказа, исполнительницы тут же выражают сомнение, их старые представления поколеблены, безоговорочное утверждение не получается... «Чужой разговор слышала. А может наврешь? Дак!» (Архив., 131/43). Даже самые пожилые женщины осознают исчезновение чудес и заявляют: «Раньше бесы были, так водили. А теперь не водят...» (Архив., 131/262).

Говоря о появлении водяного в том месте, где сейчас стоит гидроэлектростанция, рассказчица пояснила: «...говаривала мать, что бывало дело... Такие места есть. А теперь ведь ничего не верят! Там уж облюдело теперь все. Теперь не то, что раньше было...» (Архив., 131/45).

Записаны также рассказы, связанные с вредоносной магией — о порче и сглазе, о людях, умевших что-то «сделать», «открыть» и «закрыть скот», снять недуг, «заговорить и отговорить». Иногда исполнители сообщают тексты заговора, но их знают лишь отдельные лица.

Несказочная проза в наше время явление редкое, в фольклорном архиве такой материал представлен скудно. Однако он необходим для изучения вопросов, связанных с народными преданиями в прошлом, важен и для изучения художественных особенностей жанра, поэтому каждое выявленное произведение нами учтено и записано.

В Поморье до настоящего времени сохранились исторические предания. В южной его части, где когда-то проходила «Осударева дорога», предания прежде всего связаны с именем Петра I, они записаны в нескольких вариантах. Известны предания о набеге панов, об осаде Соловецкого монастыря англичанами, предания топонимического характера. В памяти исполнителей они, так же как и былички, восстанавливаются преимущественно по просьбе собирателей, редко рассказываются по собственному желанию. В данной статье нет необходимости подробно останавливаться на этом жанре, с преданиями Севера можно ознакомиться по сборнику, составленному на материале Беломорско-Онежского региона¹⁸.

Для нас важно было записать традиционный фольклор в его современном состоянии. Получить такой материал удастся, но большая часть фольклорных произведений исполнялась все же лишь по просьбе собирателей, очень редко отмечается их живое бытование. В естественной, непринужденной обстановке мы, например, записали лишь часть пословиц, поговорки, загадки, народные приметы, частушки и детский фольклор.

Выявление и запись пословиц является, пожалуй, самым трудным разделом в собирательской работе. Их важно услышать и записать в контексте или «к слову», свободное же использование пословиц в речи присуще далеко не каждому человеку. Обычно больше пословиц в речи тех, кто владеет и другими жанрами фольклора. Вот несколько примеров:

В Калгалакше от А. И. Ефремовой записаны былины-баллады, духовные стихи, предания, большое количество песен. Ее речь насыщена меткими выражениями, пословицами и поговорками. Все они сказаны «к месту» в обычном разговоре.

Утром она будит ленивого мужа:

— Вставайте, голи, из-под рогози,

Прошли крещенские морозы.

Ее муж часто менял место работы (кузница, магазин), Анастасия Ивановна «воспитывает» его так:

Ну вот, жарко ковать,

¹⁸ Криничная Н. А. Северные предания. (Беломорско-Онежский регион). Л., 1978.

Холодно торговать,

Премила работа — на печке лежать!

Дает совет зятю о покупке дома: «Полотнину купи шиту, а хоромину крыту».

Шьет внукам одежду из старой, поношенной вещи и говорит сама себе:

— Ну вот, крой да песни пой,

А шить будешь — заплачешься.

Дала в долг деньги соседям, в назначенное время не возвратили, а деньги нужны себе. Спросила — не отдают.

— Вот и скажешь, говорит Анастасия Ивановна:

Пекё солнышко в тумане,

Отдала колечко Ване.

Отдавала поносить,

Теперь не с кого спросить.

В Нюхче при первом знакомстве с П. Е. Поповой мы обратили ее внимание на тесноту в доме, где одновременно собралось много родных, приехавших на отдых. В ответ услышали:

— Не тесно углами, а тесно умами.

На наш вопрос, имеет ли она время для разговора с нами, ответила:

— А у меня ворона ден не разносила! (т. е. ее время никто не считает). На вопрос, куда она отлучалась из дома, проговорила:

— А будешь ворожить, что в рот положить. (Оказалось, что она ходила в магазин за продуктами).

П. Е. Попова — исполнительница произведений разных жанров фольклора — рассказывает сказки, участвовала в исполнении свадебных песен, знает духовные стихи и загадки.

Встреч с интересными людьми в Поморье было немало, каждая женщина по-своему была чем-то примечательна, даже о невзгодах своей жизни М. И. Андронova (из д. Шуерецкое) говорила своеобразно:

А не все горе надо плакать,

Не все горюшко тужить.

Половина надо горюшка

На радость положить...

Ведь горем моря не передешь.

Подобных примеров немало.

Пословицы и поговорки в повседневной речи как исполнителей фольклора, так и других лиц убеждают в живом бытовании этого жанра среди населения Поморья.

Кроме пословиц и поговорок, от взрослых и детей записаны загадки. В старом крестьянском быту они загадывались на бе-

седах во время постов, когда песни и пляски строго запрещались: «Соберутся с вязаньем и загадывают загадки. Три загадки не уганешь — жениха говори, кого любишь, того и говори». (Архив., 94/11). Такое развлечение, по-видимому, было распространено широко; загадывание загадок отчасти сохраняется и в наше время. Хорошо помнят старые народные загадки пожилые женщины, вспоминают их десятками. Много загадок записано от П. В. Микковой, Х. И. Поповой, С. А. Дмитриевой в Поньгоме, от Ф. М. Шилоносовой в Нюхче, А. В. Ивановой в Гридино.

Определенный интерес представляют народные приметы. В них отражены наблюдения над теми явлениями природы, с которыми связана трудовая деятельность человека. Записаны, например, приметы о состоянии морской погоды: «Заря красна вечером, так моряку бояться нечего. А заря красна поутру — моряку не по нутру», т. е. утренняя заря — предвестник шторма (Архив., 126/23). «Если морской ветер тянет — поезжай к морю, а если горный — оглобли выворачивай, никуда не уедешь» (Архив., 126/26). Встречаются приметы, связанные с народным календарем. Записана оригинальная примета, объединяющая кумулятивным диалогом ряд календарных дат и связанных с ними имен. В ней раскрывается состояние весенней погоды. В 1968 г. в Поморье была затяжная весна, к обычному времени трава еще не взошла. Исполнительница У. М. Попова из Вирмы так объяснила состояние погоды:

Пришла весна. Пришел мужик к Николы. (9 мая).

— Зачем ты травы не дал?

А Никола говорит:

— Я не виноват. Зачем Егорий воды не дал? (23 апреля).

Пришел мужик к Егорию.

— Егорий, зачем воды не дал?

— А я не виноват. Зачем Дарья прорубь не за(марала)? (19 марта).

Потом пришел к Дарье.

— Дарья, зачем прорубь не за(марала)?

Дарья говорит:

— А я не виновата. Зачем Алексей ручьев не пропустил подземельных? (17 марта).

Ну вот, пришел к Алексею. Алексей говорит:

— Я не виноват. Зачем Евдокия не плючконула? (1 марта).

Он пришел к Евдокии. А она говорит:

— Я не виновата. Зачем не капнул Василий? (7 марта).

Вот Василий и остался всему виноватой. Значит не капнул. Василий капнул бы, так и Евдокия плючконула, и Алексей бы

человек божий ручья пропустил бы, Дарья бы прорубь замарала, и Егорий бы дал воду, да и Николай дал бы... Так же вот и сейчас получается дело. (Архив., 126/126).

Почти не осталось в повседневном бытовании семейно-обрядовой и календарно-обрядовой поэзии, но в памяти народа сохранность этих жанров различна.

Из семейной обрядовой поэзии хорошо сохранились свадебные песни, их можно было записать в каждой деревне; в худшем состоянии оказались свадебные причитания, и совсем не записаны приговоры дружек, возможно, здесь они не были распространены.

Старинного свадебного обряда в быту поморов давно нет, местное население утверждает, что последние свадьбы по старому обычаю играли примерно до начала 30-х годов XX в. Вместе с обрядом прекратили бытование и свадебные песни, но лица, их хорошо знавшие, помнят и в настоящее время. Свадебные песни мы записывали от пожилых женщин, которые собирались примерно в таком составе, в каком они пели в молодости. Вместе с пожилыми иногда в ансамбле участвовали женщины среднего возраста.

Свадебные песни в большинстве деревень Поморья исполнялись до венца, т. е. на предсвадебной неделе — на вечерине или на «пониманье» — перед венцом, они предназначались конкретным лицам — жениху, невесте, женатым парам, дружке, свахе и даже детям. Лишь на самом севере (Гридино) их пели и на приводном столе.

Свадебный репертуар современной деревни невелик, примерно от 12 до 16 песен. Одни из них распространены по всему побережью, тексты их стабильны («По селям было сенечкам», «Испосели в эту горницу», «Из-за устья Лодейного», «Кругом города Белого»), другие, известные в северной части Поморья, не исполнялись в южных деревнях («Чтой на стуле рети-бархати», «Ой я вью около Нового города», «Сыро-елью река спротекла»).

Есть группа песен, закрепившихся за одной деревней, в соседней их уже не исполняли. Например, в репертуар Нюхчи входят «Гусли мои гусли», «Как Иванова матушка», «Налетали, налетали ясные соколы», «Уж ты с кем стоишь, Марья», но их не пели на свадьбе в Колежме.

По содержанию и художественным особенностям песни Поморья близки к старинным русским свадебным песням («Из-за синего солоного», «На горы-горы деревцо», «По морю-морю синему, из-за Дунай»), некоторые из них имеют большое сходство со свадебными песнями других северных областей — Пинеги,

Мезени, Печоры¹⁹; известны редко встречающиеся в публикации тексты, например, «Ой я выю около Нового города», «Резвы ноженьки с подходом».

Особо следует сказать о величальных виноградиях. Севернорусские виноградия были известны как святочные песни, но они содержали и величально-свадебные мотивы, могли быть приурочены и к свадьбам и к вечеркам²⁰. На Карельском побережье они бытовали лишь как свадебные величальные. Исполнялись два виноградия — холостое, прославляющее жениха или невесту, и женатое, величающее особо уважаемую женатую пару, их достоинство, хозяйство и благополучие (в Поморье их называют большое и малое виноградие). В северных деревнях лучше сохранился текст холостого виноградия; в вариантах, записанных в 70-е годы в Нюхче, при исполнении для записи оба виноградия сливались в единую продолжительную по звучанию песню.

Кроме величальных, на свадебной неделе исполнялись обрядовые песни, их пели на вечерние, во время пляски на пепелище, на гулянье жениха и невесты «кругом» по деревне. Эти песни, а также частушки о замужестве записывались неоднократно.

Свадебную причеть помнят лишь немногие пожилые женщины, ее не знают ни люди среднего возраста, ни молодежь. Оплакивание невесты на свадьбе исчезло вместе с обрядом. Причеть основательно забыли даже те, кто хорошо ее знал в прошлом. В лучшей сохранности свадебная причеть оказалась в Колежме и Нюхче. Здесь записаны все основные тексты и напевы: на рукобитье, на заплачке, при прощании невесты с умершими родителями, на приглашении родни, на «пониманьи», при прощании с волей. Плачи в Поморье исполняла подголосница, т. е. приглашенная мастерица, в отдельных деревнях причитывали группой (Нюхча и Колежма, Шижня и Сухое). В редких случаях невеста на свадьбе причитывала сама. Такой исполнительницей оказалась А. А. Карманова из Нюхчи. Она пропела собирателям почти все свадебные плачи этой деревни.

Свадебные плачи Поморья невелики по объему, довольно сдержанны эмоционально, но в то же время поэтичны. Наиболее выразительны плачи — прощание невесты-сироты с умершими родителями, расставание с «волей», в них используются местные особенности: невеста «отсылает голос» к морю, просит

¹⁹ Песни Поморья, № 150, 151, 153 (примечания).

²⁰ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957, с. 150, 159.

его «вернуться» уточкой, слетать за скалы и леса, за реки и незнакомые кладбища, поднять родителя со дна «солонного» моря, но непременно найти отца — «красное солнышко», так как она не может решиться на замужество без его благословения.

В последнее десятилетие неоднократно записаны воспоминания о старых обычаях и обрядах, о традиционных праздниках, рассказы о новогодних обрядах, о святках и связанных с ними увеселениях: гаданиях, ряжении, горках, беседах, вечерах и вечеринках различного характера (святочных, свадебных, бесед во время постов) и т. п. Но обрядовая поэзия почти забыта. Небольшое количество святочных песен, исполнявшихся раньше на вечеринках, удалось услышать в Шуерецком, Колежме, Гридино: «Во саду ли было во садику» (Архив., 127/136), «На бережку на медленном» (Архив., 131/74), «Уж вы, девушки, поиграйте» (Архив., 156/143), «Зайка-горностайка» (Архив., 130/82).

Новогодние, крещенские и рождественские колядки, сопровождавшие обряд, исполнители вспоминали с трудом. Несколько таких текстов записано от пожилых женщин в Шуерецком, Вирме и Колежме Беломорского района, в Керети Лоухского района. Сами исполнительницы в колядовании не участвовали (к началу XX в. колядования как обряда здесь уже не было), но слышали от старших, что по домам к родне и знакомым со «святowaniem» ходили дети и неженатая молодежь. Собирались группами по возрасту, исполняли короткие песни, прославлявшие хозяев, а также песни-легенды о рождении Христа. На обычае колядования, как известно, сказалось влияние церкви, в отдельных местах славить ходили со звездой, прикрепленной к палке, и славили не хозяина, а Христа, при этом пели религиозные песни-рацейки, тропари, но такие тексты в настоящее время почти никто не припоминает.

Судя по небольшому количеству колядок, которые нам удалось услышать в Поморье, по-видимому, были известны величания с пожеланием богатства хозяину и его дому, колядки, выражавшие просьбу о подавании, и колядки шуточного характера — угрожающие²¹. Традиционная величальная святочная песня с напевом, близкая к величальным колядкам, записана в 1964 г. от дочерей известного сказочника М. М. Коргуева. Это единственный случай записи обрядовой песни в наше время от исполнителей среднего возраста²². Такие песни исполнялись

²¹ Три вида среднерусских колядок выделены В. И. Чичеровым. Указ. соч., с. 123.

²² Песни Поморья, № 142.

и в других северных районах. Указанный текст по отдельным художественным образам и мотивам близок к величальным святочным песням Печоры²³, которые дословно совпадают с величальными колядками, записанными в Усть-Цильме в 1902 г. Н. Е. Ончуковым.

Сообщая тексты колядок, исполнители рассказывали, что у окон домов колядующие просили разрешения у хозяев:

— Хозяин, хозяйшкa, дайте Христа пославить! А исполняли песню-колядку, выражавшую просьбу о подаании:

...Даите пятачок,
Или гривенничек,
Либо масла кусок.
Либо сметаны горшок...²⁴

...Славите, славите,
Остатки — сами знаете,
Копеечку на ручку,
Шанёжку в коробок,
Хозяин с хозяйшкой,
С пра-а-здничком...²⁵

Если хозяева за пение не благодарили, в колядках высказывались угроза или неприятные пожелания:

Коляда, коляда,
Не дала пирога,
Не опотчевала.
Пушу котка осередь лотка...²⁶

Тешу, потешу,
Хозяинна повешу
На ниточку, на веревочку.
Ниточка сорвется,
Хозяин оборвется,
В квашню погамн,
В тесто руками,
В котел головой,
В смолу бородой.²⁷

В свое время считалось, что колядование вызывало благополучие в жизни и труде, ему, как обрядовому действию, придавалось важное значение, определенную роль в этом играли и песни. С исчезновением обряда песни-колядки забылись.

Разнообразные святочные гадания в Поморье схожи с гаданиями других районов Севера: было распространено угадывание жениха по предметам, по увиденному сну, известны гадания, связанные с верой в нечистую силу. В отдельных случаях гадания сопровождалось пением песен, словесными заклинаниями прозанческого характера. Гадающие пытались не только открыть будущее, но и подчинить себе силу, которая будто бы таилась в слове. Широко были распространены гадания путем «подслушивания» звуков или разговоров: «Вот мы еще в девках были, ходили снег вейать. Побежишь на полянку позади де-

²³ Песни Печоры. М.-Л., 1963, № 122—123.

²⁴ Архив., 94/68.

²⁵ Там же, 94/75.

²⁶ Там же, 127/75.

²⁷ Там же, 94/148.

ревни, на росстань, в подол немного наберешь снегу и веешь
решетом:

Вею, вею белянький снежок,
Откликнись, мой миленький дружок,
Где мне-ка жить? Где мне-ка быть?
На том дворе и собака залай.

Проговоришь это и падешь ничком на землю. Что тебе послышится, где аукнется, туда и замуж выйдется» (Архив..., 130/4, 130/129). Особое впечатление производило подслушивание у печной трубы на чердаке, у церковного замка.

Подблюдные гадания, по-видимому, не отличались разнообразием. В рассказах упоминалось лишь высматривание суженого в кольцо или зеркало, песни, обычно исполнявшиеся при этих гаданиях, в Поморье не записаны. В настоящее время о гаданиях говорят как о далеком прошлом.

Сохранились некоторые воспоминания, связанные с весенне-летним циклом календарных обрядов: рассказывают о массовых весенних игрищах и гуляниях, которые приурочивались к большим праздникам (николину, троицыну, иванову, петрову дням). В троицу семейные люди посещали кладбище, девушки ходили в лес развивать березку, водили хороводы, плели венки, бросали их в воду, и по сохранности венка каждая узнавала свое будущее (в северных деревнях Поморья этого обряда не припоминали). Еще в 20—30-е годы XX в. в троицын день березками украшали окна домов. Троицкие обряды сопровождались пением хороводных, луговых песен. По-видимому, здесь были известны и обрядовые песни, но записать их не удалось. Отражение отдельных мотивов и обрядовых действий встречается в лирических песнях, которые пели во время обрядов. Мотивы кумления, плетения венков и бросания их в воду имеются, например, в протяжных песнях, их поют иногда и в настоящее время, но не сопровождая обряд, а как обычные песни (Песни Поморья, № 32).

В день Ивана Купалы девушки и молодые женщины гадали, купались или брызгали друг на друга водой, при этом исполняли кумулятивную песню:

— Сегодня иван день, день,
А завтра петров день, день.
Купался Иванушко
Среди моря на камешке,
В красной рубашечке,
В золотой опоясочке.
Сидела чабаниха на баенке,
Глядела чабаниха на дикой лес,
Не идет ли серой волчок,

Не несет ли серой овцы
Чабанихе на пачулки.
— Мышка, ты мышка,
Дай мне водички.
— Куда тебе водички?
— Щей варить, посуда мыть,
Деток кормить²⁸.

К отжившим жанрам следует отнести былины, былины-баллады и духовные стихи. В настоящее время они в Поморье не бытуют. Былинная традиция в этом районе так же, как и в других районах Севера, подверглась сильному разрушению. В советское время на Карельском побережье былины записывались преимущественно в Кемском районе, в Гридино и Калгалакше (в 1935, 1956—1958 и 1963—1965 гг.). При изучении материалов, собранных в 30-е годы, А. М. Астахова установила, что по сравнению с дореволюционными записями тексты былин стали менее полными, в ряде случаев незаконченными, наблюдалось смешение сюжетов²⁹. В 1964 г. удалось сделать лишь повторные записи былин от тех лиц, которые рассказывали былины собирателям в 1956 г., новых исполнителей не оказалось. Наиболее разнообразным был репертуар А. И. Ефремовой, 1895 г. рождения, и А. В. Ивановой, 1888 г. рождения. Их тексты кратки, утрачены общие места, нет развернутых зачинов, художественных описаний. При рассказывании исполнительницы допускали вставки и пояснения, сказочные обороты речи, переносы традиционных мотивов из одного сюжета в другой³⁰. В 60 и 70-е годы несколько текстов былин-баллад записано в других деревнях Кемского и Беломорского районов, но ничего нового в былинный репертуар Поморья они не внесли.

Духовные стихи сохранились в памяти считанных лиц самого старшего поколения. Несколько текстов записаны нами в Калгалакше, Шуерецком, Поньгоме Кемского района, Сумском Посаде, Нюхче и Колежме Беломорского района; в сравнении с записями (в тех же районах) начала XX в. в большинстве своем они деформированы, а некоторые сохранились в отрывках.

Духовные стихи в Поморье были распространены среди старообрядцев, в конце XIX — самом начале XX в. их еще распевали во время постов. В настоящее время духовных стихов не поют, средний возраст, и тем более молодое поколение, интереса к этому жанру не проявляет.

²⁸ Архив..., 81/48а; близкий вариант — Архив..., 36/1, № 39.

²⁹ Астахова 1, с. 41.

³⁰ Подробнее см.: Песни Поморья, с. 24—28.

Значительное место в традиционном фольклоре Поморья занимают внеобрядовые лирические песни. Собранный за последнее десятилетие материал свидетельствует о богатстве, высоких художественных качествах и хорошей сохранности песенной традиции. Прочно знает песни старшее поколение, известны они и среднему возрасту. Удивительно бережно сохраняются не только тексты, но и напевы. Песенный репертуар Поморья разнообразен. Здесь сохранились все песенные жанры: лирические — протяжные, частые, игровые, колыбельные, реже встречаются исторические и солдатские походные песни.

Внеобрядовые песни имеют особенности бытования и распространения: одни встречаются повсеместно, записаны неоднократно; другие (довольно старые и редкие) входят в репертуар лишь некоторых деревень и неизвестны за их пределами, иногда песня принадлежит одному исполнителю, т. е. «пришла» вместе с ее носителем из другой области и продолжает оставаться только в его памяти.

Лучшие образцы песен Поморья в записи советского времени представлены двумя опубликованными сборниками, где дана общая характеристика песен и их напевов, поэтому здесь будет сказано лишь о текстах.

В Поморье разнообразны лирические протяжные песни, среди них сохраняются очень давние, известные лишь с XVIII в. Тексты их отличаются полнотой и яркими художественными образами. К таким песням относятся, например, «Уж вы горы, вы горы», записанная в Черной Реке от М. А. Андреевой и ее сверстниц, «Распекло в тумане» — из Гридино (Песни Поморья, № 7, 21). Наибольшее количество песен Поморья — это семейно-бытовые и любовные. Многие из них известны и в других областях Русского Севера (на Мезени, Печоре), например, «На что в людюшки рано торопиться», «Да приотправился, собрался»³¹. Наряду с общеизвестными сохранились редко встречающиеся в публикациях песни: «Красно солнышко, да ты зайди-ко за небеса», «Кто-то бы сбегал, распроведал»³².

Протяжные песни исполняются хором. В быту их называют долгие, качульные, проголосные, зыбельные. В прежние годы протяжные песни пели на беседах, на гуляньях и качелях. В наше время — при переезде по морю на лодке, при сборе грибов и ягод в лесу, иногда и в домашней обстановке, когда собираются несколько человек с ручной работой.

³¹ Русские народные песни Поморья. М., 1966; Песни Поморья, № 28, 30.

³² Песни Поморья, № 8, 22.

Реже встречаются песни типа романса («Потеряла я колечко»). В городской местности (Кемь, Беломорск) исполнителям с большим репертуаром известны песни литературного происхождения — «По воле летает орел молодой», в основе которой лежит стихотворение А. С. Пушкина «Узник», «Хорошо было детинушке» — из поэмы Некрасова «Коробейники», «Я у матушки выросла в холе» — А. И. Плещеева, «Уж ты доля моя, доля» — И. С. Сурикова и другие. Но очень широкого распространения эти песни не имеют.

Кроме протяжных, в Поморье сохранились веселые и жизнерадостные частые песни — «Шла девичка круглоличка», «Я по девицу пошел», «Уж ты Ванюша, Ваня, Иван», «Уж ты Дуня, Дуня» (Архив., колл. № 130/110, 113, 115, 123). В прошлом они исполнялись на гуляньях, беседах, вечеринках и свадьбах, сопровождали не только пляски, но и орнаментальную ходьбу — поморскую утушку, тройку, шестерку, одеянку. Многие из них известны и в настоящее время. В силу местных традиций в каждой деревне был свой набор частых песен для той или иной пляски, по такому принципу они сохранились и до нашего времени. В числе частых песен также немало старых, известных по ранним сборникам (Чулкова, Прача), но тексты их не всегда хорошей сохранности. В утушных песнях ярче, чем в других песенных жанрах Поморья, отражены черты местного колорита: географические названия и другие элементы локальной прикреплённости, любовно воспепо море.

Частые песни исполнители вспоминают свободно. Вместе с пожилыми их поют и женщины среднего возраста.

Записаны игровые песни. Местное их название — луговые, полевые, поскольку они разыгрывались на «гульбах», проводившихся в праздники на полянках, лужках, сухих пригорках. Названия таких полянок сохранились до нашего времени. В лучшей сохранности игровые песни оказались в Черной Реке, Калгалакше, Гридино и Колежме, их помнят те женщины, которые когда-то сами участвовали в играх. В поморский репертуар игровых вошли старые народные русские песни: «Кругом города царева» (Песни Поморья, № 128), «А милы орешки позднышки» (Архив., 130/74), «Девицы-красавицы Бориса женили» (Архив., 131/297). Но подобных песен записано мало, в настоящее время их помнят немногие.

Среди большого количества семейно-бытовых песен широко известны колыбельные — байки, по содержанию они разнообразны. Известны оригинальные колыбельные, например,

Спи-ко, спи-ко, баю бай,
 Свои глазки запирай...
 Ходит сон по лавочке
 В голубой рубашечке,
 А сониха по другой,
 Сарафанчик голубой...³³

В них раскрывается огромная сила материнской любви и ласки, мечта о будущем счастье своего ребенка. Встречаются песни литературного происхождения. Например, «Казачья колыбельная» на слова М. Ю. Лермонтова (Архив., 131/151), «Спи, дитя мое, усни, сладкий сон к себе мани...» на слова А. Н. Майкова. Бытуют колыбельные песни-импровизации, в них своеобразно отражен быт поморов, надежда родителей видеть в ребенке кормильца:

Бай, бай, бай,	...Будешь матерной (т. е. взрослый,— А. Р.)
Кулюбачку подай,	Будешь в золоте ходить...
Не хочу трески,	Будешь на море ходить,
Хочу палтуски.	Будешь рыбку ловить,
	Да отца с матерью кормить ³⁴ .

Записаны совершенно противоположные по содержанию ласковым колыбельным песням так называемые смертные байки, они редки в публикациях, редки и в бытовании в Поморье. Такие песни могли быть порождены тяжелой дореволюционной действительностью:

Ты, Андрюшенька, умри,	Да во сыпучей во песок,
Да завтра похороны.	Да во сыпучей во песок,
Да послезавтра в мороз	Да во дремучей во лесок.
Несем Андрея на погост,	Сделай матери опростку,
Кладем Андрея в могилочку	Себе вечной угомом.
Под серой камешок.	Бай, бай, бай, бай ³⁵ .
Да под серой камешок,	

Традиционный фольклор от детей систематически повсеместно в Поморье не записывался. Разовое обследование нескольких населенных пунктов (Сумского Посада, Колежмы, Поньгомы) позволяет высказать лишь самые общие впечатления о бытовании фольклора среди детей: популярны считалки, дразнилки, скороговорки, перевертыши. Школьники свободно загадывают загадки, знают их не только по учебникам, но и по рассказам взрослых. Дети знают сказки (в основном о животных), но при рассказывании сильно упрощают текст, не придерживаются сказочной обрядности: определенный ин-

³³ Архив., 51/38.

³⁴ Там же, 131/304.

³⁵ Там же, 131/106.

терес проявляют к рассказыванию «страшилок» — страшных историй, которые называют пугальными. Немалое место в репертуаре детей указанных деревень занимают советские песни и частушки.

В Поморье известно множество частушек, их здесь называют «коротушки». Частушки записываются очень легко, их предлагают десятками. Обычно для исполнения песен и частушек собирается несколько исполнителей. Иногда первую частушку начинает запевала, ее подхватывает хор, но чаще поют поочередно, друг за другом, как бы соревнуясь, «кто кого перепоеет».

Частушки знают все поколения, усваивают их друг от друга, младшие от старших, из радио и телепередач.

Тематика частушек в Поморье разнообразна — они откликаются на все явления жизни. В настоящее время уже редко можно услышать частушки, относящиеся к периоду организации колхозов, появлению в деревне первой техники, даже на тему о Великой Отечественной войне частушки стали редкими. Много частушек на любовную тему.

На основе богатой поэтической традиции прошлого создают частушки на местном материале, в них отражен труд и быт рыбаков-колхозников: в одних поется об успехах колхоза или другого производственного коллектива, в других — шуточных или сатирических — раскрываются недостатки в организации работы, обличаются лень, нерадивость, недобросовестное отношение к труду. Нередко можно услышать частушки-импровизации, как правило, они хорошо воспринимаются аудиторией. Обычно частушки исполняются «на людях», без них не обходятся концерты художественной самодеятельности, их поют на отдыхе во время коллективных работ, на свадьбах, дома, за праздничным столом.

Собранный в Поморье за последнее десятилетие материал показал, что сохранность и бытование различных жанров фольклора не одинаковы. Перестали бытовать былины, крайне редко встречаются заговоры и духовные стихи, утрачивается календарно-обрядовая поэзия. Свадебные песни и тем более причитания не бытуют. Однако, если причитания знают немногие, то свадебные песни прекрасно сохранились и охотно исполняются по просьбе собирателей. Известны сказки, их можно записать, но полнокровно они не живут, слушающей аудитории взрослых не имеют.

Любимым жанром в Поморье, особенно среди женщин, продолжают оставаться народные песни. Карельское Поморье относится к числу таких мест, где традиционная песня хорошо

сохранилась и дожила до наших дней. Многие песенные тексты, записанные в последние годы, выгодно отличаются от более ранних записей, они полнее и стройнее, сюжетные очертания их устойчивы. Контаминации текстов встречаются редко, песни известны с единым зачином. Почти в каждой деревне выявлены прекрасные мастера исполнения народных песен, они являются запевалами в полном смысле этого слова. От некоторых исполнительниц записано более чем по 100 песен. Большей частью это женщины пожилого возраста.

Сохранению песенной традиции в некоторой степени способствуют местные хоры и народные группы, где концентрируются лучшие певческие силы разных возрастов. Приобщение к художественной самодеятельности знатоков народной песни является одним из возможных путей ее бытования. Но постоянных хоровых коллективов в Поморье немного. Обычно их деятельность активизируется перед праздниками или смотрами. Одним из активных пропагандистов народной песни является Поморский народный хор Беломорска и некоторые другие коллективы.

Главной из причин, определяющих судьбы фольклора, является изменение самой действительности, преобразования, которые постепенно приближают деревенский быт к городскому, меняющийся уровень и характер культуры. В сравнении с давним прошлым коренным образом изменилась организация труда у поморов, иным стал быт. Советская культура проникла в самые отдаленные уголки. В каждой деревне школа, клуб или Дом культуры, где регулярно демонстрируются кинофильмы, к услугам взрослых и детей библиотеки, в каждом доме есть радио, все шире распространяется телевидение. Естественно, что при таком разнообразии информации молодежь больший интерес проявляет к современной культуре, к современной песне и не знает традиционную, которую сохраняет в основном старшее и среднее поколение.

Н. А. Крикичная

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ ПРЕДАНИЙ О ЗАСЕЛЕНИИ И ОСВОЕНИИ КРАЯ

(По материалам северных преданий)

Цикл преданий о заселении и освоении края в системе народной исторической прозы Беломорско-Обонежского региона (имеются в виду предания Карелии и прилегающих к ней мест-

ностей) обладает, на наш взгляд, уникальной полнотой сюжетов, наличием архаических форм народного творчества. Особая сохранность этих преданий именно в указанном регионе может быть объяснена совокупностью специфических условий их становления и бытования.

Одним из таких условий является сравнительно позднее формирование современной этнической карты Карелии, которая начинает складываться только с первых веков II тысячелетия. Вследствие этого народной памятью не были полностью утрачены воспоминания об аборигенах края, о первопоселенцах, об основании сел и городов на данной территории и т. д., в то время как в преданиях издавна обжитых регионов европейской части страны аналогичные представления оказались в значительной степени утраченными.

Особая сохранность указанных преданий (а также и эпоса в целом) на Севере обусловлена и «медленными темпами социально-экономического развития этой области», в силу которых и общественные отношения северной России отличались многими архаическими особенностями¹. Все это не замедлило сказаться на определенной консервации древних сюжетов и пластов в русском фольклоре Севера, в том числе и в преданиях.

Одним из условий сохранения эпических жанров на Севере является осознание значимости своей этнической традиции, которое с особой силой проявляется в тех случаях, когда данная этническая традиция попадает в новую для нее среду. Пришедшие на Север славяне сохранили в финноязычной среде свое культурное наследие так же, как карелы — на территории современной Калининской области, сету — в Псковской области, казаки-некрасовцы — в Турции, норвежцы — в Исландии и т. д. Эта закономерность недостаточно осознана и изучена, но на конкретных фактах, связанных с историей этноса, она воочию прослеживается.

Живучести древних русских преданий в указанном регионе способствовало и активное бытование аналогичных сюжетов в соседствующей карельской традиции.

Исходя из всего сказанного, не окажется неожиданным наличие архаических сюжетов, мотивов и элементов в структуре всего цикла о заселении и освоении края. В данный момент он представлен 126 текстами. В этом своем составе исследуемый цикл был впервые выделен из всей народно-исто-

¹ Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья XVI—XVII веков. Из истории сельских поселений. М., 1962, с. 4, 53.

рической прозы Беломорско-Обонежского региона и помещен (наряду с другими циклами) в основной корпус и приложение подготовленного нами к печати сборника «Северные предания»².

Теперь перед нами стоит задача определения основных типов преданий о заселении и освоении края, которую мы понимаем как задачу выявления структурно-хронологических уровней указанного цикла.

Наиболее архаический «уровень» рассматриваемого нами цикла составляют произведения, в которых сюжетообразующую функцию несет на себе мотив «основания соседних селений тремя (в редких случаях двумя, четырьмя) братьями». К этому типу относятся такие предания, как «Основание деревни Гарницы»³ (КАССР, Медвежьегорский район), «Основание кулгалских деревень»⁴ (КАССР, Пудожский р-н), «Основание поздышевских деревень»⁵ (Архангельская область, Каргопольский район⁶), «Основание деревень Самбатукса, Сармяги и Кондуши»⁷ (КАССР, Олонецкий район), «Братья-богатыри»⁸ (КАССР, Прионежский район) и др. В отдельных преданиях (например, «Лапландец Челли»⁹) подобный мотив может занимать «периферийное» место по сравнению с другими мотивами этого же текста.

Обращает на себя внимание тот факт, что даже поздние записи преданий рассматриваемого типа сохраняют архаическую обрисовку братьев-первопоселенцев, которые в народной исторической прозе зачастую героизируются и гиперболизируются, а само повествование о них приобретает фантастический

² Сборник «Северные предания. (Беломорско-Обонежский регион)» находится в печати.

³ Архив Карельского филиала АН СССР, 79/638. (Далее: Архив.; при ссылках на архив первая цифра указывает номер коллекции, вторая — номер текста в ней).

⁴ Олонецкие губернские ведомости, 1862, № 41, с. 102. (Далее: ОГВ).
⁵ Архив..., 128/34; фонотека Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, 1374/1. (При ссылках на фонотеку первая цифра обозначает номер кассеты, вторая — номер записи в кассете).

⁶ Колонизация Каргополя происходила в едином потоке колонизации Севера новгородцами. (Витов М. В. Историко-географические очерки Заонежья..., с. 43).

⁷ Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края, вып. II. Петрозаводск, 1886, с. 175—176. (Далее: Олон. сб.).

⁸ ОГВ, 1900. № 32, с. 3.

⁹ Карельский фольклор. Новые записи. Петрозаводск, 1949, № 62; Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959, с. 199—200. Вариант: Juvelius J. V. Muistoja pohjoisen Venäjän Karjalan muinaisuudesta. Helsinki, 1888, s. 68.

характер: братья поселяются друг от друга на расстоянии десяти верст, что не мешает им, однако, переговариваться по утрам; один из братьев строит каменный мост через реку («Братья-богатыри»). Последняя деталь может быть охарактеризована как некий рудимент эпического действия.

Архаичность образов братьев-первонаселенников еще отчетливее прослеживается в карельских преданиях, и в частности в названном предании «Лапландец Челли». С именем одного из трех братьев, Челли, связан такой ранний по своему происхождению мотив, как испытание героя в меткости стрельбы из лука («Прострели утиное яйцо стрелой из лука на голове своего брата на расстоянии от Мустаперя через пролив...»); этот мотив находит себе соответствие в швейцарском предании о Вильгельме Телле, варианты которого были известны уже в XII в. по Дидрих-саге и сочинениям Саксона Грамматика¹⁰. Кроме того, с именем Челли рассказчики связывают также представления о возникновении рода («От него ведут свое начало шведские лапландцы»). Этот чрезвычайно редкий и архаический мотив позволяет предположить в рассматриваемом карельском предании наличие некоторых отголосков родо-племенных сказаний (возможно, саамских по первоначальной принадлежности). Однако здесь у нас возникает вопрос: не является ли этот частный факт проявлением общей закономерности, иными словами, не уходит ли указанный тип преданий своими генетическими корнями в родо-племенные сказания?

Обратимся к самому древнему (во всяком случае, по времени фиксации) и в то же время прямому аналогу нашим северным преданиям. По структурно-тематическим свойствам таким аналогом является летописное предание об основании Киева тремя братьями: Кием, Щеком и Хоривом, помещенное в «Повести временных лет» (XII в.)¹¹. Однако это предание гораздо древнее начальной русской летописи: вариант его был записан в VII в. армянским историком Зенобом Глаком в Армении¹². А на основе исследования, предпринятого академиком Б. А. Рыбаковым, предание о Кие, Щеке и Хориве приурочивается к VI в.¹³. Значит, предание об основании Киева бытовало в антский период древнеславянского общества, когда признаки

¹⁰ Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., 1968, с. 80.

¹¹ Повесть временных лет, ч. I. М.—Л., 1950, с. 12—13.

¹² Там же, ч. II. Приложения. М.—Л., 1950, с. 11.

¹³ Рыбаков Б. А. Ранняя культура восточных славян.— Ист. журн., 1943, № 11—12, с. 79; Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. М., 1963, с. 35.

родового строя все еще были налицо. И сам летописец связывает это предание с древнейшими общественными отношениями, называя их родовыми¹⁴:

«Подем же жившем особе и владеющем роды своими, иже и до сее братье бяху поляне, и живяху кождо с своим *родом* (курсив мой,— Н. К.) и на своих местех, владеюще кождо родом своим. И быша 3 братья: единому имя Кий, а другому Щек, а третьему Хорив...»¹⁵.

Архаический характер изображения персонажей, присущий преданиям указанного типа и в какой-то мере сохранный и северными преданиями (о чем уже говорилось выше), со всей очевидностью раскрывается при обращении к античному материалу: основатели Рима, близнецы Ромул и Рем, имеют божественное происхождение — они рождены весталкой от Зевса и вскормлены молоком волчицы. Место для построения города братья выбирают по признаку, который соответствует самой сути их характера: «Под покровительством (богов) находились те места»¹⁶.

Если учесть, что предание относит царствование Ромула к 753 (тогда же был основан и Рим) — 717 гг. до н. э.¹⁷, то сохранение мифологического начала в трактовке образов братьев и в изображении основания ими города выглядит вполне закономерным: эпоха начавшегося в Древнем Риме разложения первобытнообщинных отношений модернизировала уже развитую мифологию.

Таким образом, рассмотрение северных текстов относительно их историографических аналогов (древнерусского и древнеримского) позволяет раскрыть генетические истоки интересующего нас типа преданий и обнаружить следы его становления в недрах родо-племенных сказаний, предшествовавших преданиям в собственном значении этого термина.

Благоприятную почву для дальнейшего бытования преданий о братьях-основателях селений создавало сохранение в исследуемом регионе рудиментов родовых отношений вплоть до XIII—XV вв.; в этот период полупатриархально-полуфеодальные отношения постепенно сменяются здесь феодальными¹⁸, в то

¹⁴ Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953, с. 79.

¹⁵ Повесть временных лет, ч. I, с. 12.

¹⁶ Тит Ливий.— В сб.: Историки Рима. М., 1970, с. 145—147.

¹⁷ Историки Рима, примеч., с. 452—453. При проведении параллелей с античным материалом мы воспользовались консультацией, любезно данной нам доцентом кафедры литературы Петрозаводского университета Т. Г. Мальчуковой. Выражаем ей горячую благодарность.

¹⁸ Очерки истории Карелии, т. I, Петрозаводск, 1957, с. 59.

время как у восточных славян «полупатриархальный-полуфеодальный» период приходится на VI—VIII вв., поскольку в IX в. возникает уже древнерусское раннефеодальное государство¹⁹.

На новом этапе предания об основании соседних селений братьями оказались способными отразить и такой процесс, как заселение данной территории родственными коллективами, выделенными М. О. Косвенем под названием патронимий²⁰; этот процесс проявился в гнездовом типе расселения, установленном этнографами на конкретных материалах Севера²¹. «Патронимическая группа занимает не одно поселение, а соседящие однодворные деревни»²².

В условиях распада патриархальной семьи, который на Севере принял затяжной характер и продолжался вплоть до конца XIX в., предания о братьях, поселившихся врозь, хотя и неподалеку друг от друга, приобретают опять-таки новое звучание.

Следовательно, форма преданий рассматриваемого типа оказалась настолько жизнеспособной, что в зависимости от конкретных (однако, взаимосвязанных) исторических условий она смогла наполняться до некоторой степени различным содержанием. Это послужило залогом живучести всего данного типа преданий в целом.

Второй тип преданий — об основании двух однодворных починок соседями-первопоселенцами — также относится к числу наиболее древних. Данная разновидность исследуемого цикла может быть представлена такими преданиями, как «Основание деревни Падмозеро и Ворониной»²³ (КАССР, Медвежьегорский район), «Основание деревни Деревянное»²⁴, «Два ладвинских жителя-первопоселенца»²⁵ (КАССР, Прионежский район), «Ос-

¹⁹ Греков Б. Д. Киевская Русь, с. 533.

²⁰ Косвен М. О. Семейная община. Опыт исторической характеристики. — Сов. этнография, 1948, № 3, с. 3—32. Тезисы доклада М. О. Косвена «Патронимия и ее место в структуре рода», Институт этнографии АН СССР, 1950.

²¹ Витов М. В. Поселения Заонежья в XVI—XVII вв. Автореф. канд. дис. М., 1951, с. 17—21; Витов М. В., Власова Н. В. География сельского расселения Западного Поморья в XVI—XVIII веках. М., 1974, с. 152—153; Пименов В. В. К истории сложения типов поселений в Карелии. — Сов. этнография, 1964, № 2, с. 7, 11; Таросва Р. Ф. Материальная культура карел (Карельская АССР). М.—Л., 1965, с. 80.

²² Витов М. В. Гнездовой тип расселения на Русском Севере и его происхождение. — Сов. этнография, 1955, № 2, с. 38.

²³ Архив..., 135/58; вариант: Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.). Сб. Н. Е. Ощукова. СПб., 1908, № 207.

²⁴ ОГВ, 1883, № 63, с. 646.

²⁵ Архив..., 84/166; фонотека, 2306/9; вариант: Архив..., 84/168; фонотека, 2306/11.

пование лядинских деревень»²⁶ (Архангельская область, Каргопольский район), «Основание деревень Юскла, Вангимала и происхождение их названий»²⁷, «Основание видлицких деревень»²⁸ (КАССР, Олонецкий район) и др. По имеющимся сведениям, этот тип преданий засвидетельствован и у вепсов²⁹.

В структуре указанного типа произведений обнаруживаются следующие чрезвычайно устойчивые компоненты, которые в свое время являлись вместе с тем и реалиями: 1) однодворность раннего типа поселений; 2) отсутствие связи с такими же однодворными починками; 3) обнаружение признака, свидетельствующего о наличии неподалеку соседа-первопоселенца; 4) встреча соседей и установление родства между ними; 5) «распоселение» деревень; 6) закрепление в названии деревни имени (прозвища) ее основателя.

Центральным, сюжетообразующим мотивом этих преданий является мотив узнавания соседей друг о друге по плывущим по реке щепкам, венику («помялу»), мусору и т. д. — в приречных районах, по крику петуха — в отдаленных от рек.

В качестве второстепенного указанный мотив используется и в предании о Рахте Рагнозерском, особенно в его карельских и саамских вариантах³⁰. Предание о Рахте Рагнозерском, по убедительным доказательствам К. В. Чистова, не что иное, как древнейшее саамское или весское родовое предание, воспринятое не ранее IX в. предками карел и в XII—XIV вв. русскими³¹. А раз древним является предание, то не менее архаичным можно считать и постоянный для него мотив.

Раннее становление этого мотива со всей очевидностью обнаруживается при рассмотрении более широкого сравнительного материала. Мотив плывущих по реке щепок, перьев и т. д. имеет широкое распространение в якутских преданиях. Якутские

²⁶ Архив..., 128/60; фонотека, 1377/2; вариант: Архив..., 128, № 61, 107; фонотека, 1377/3.

²⁷ ОГВ, 1891, № 95, с. 969; Олон. сб., вып. III, 1894, с. 232; варианты: Русское слово, 1861, июль, смесь, с. 8; ОГВ, 1891, № 95, с. 969; Олон. сб., вып. III, с. 232—233; вып. II, с. 174—175.

²⁸ Карельский фольклор, № 66; Карельские народные сказки, с. 203.

²⁹ Макарьев С. А. Расселение вепсов в Прионежском районе. (Из народных преданий). — Этнограф-исследователь, 1927, № 1, с. 10—11; Пименов В. В. К изучению северных чудских преданий. — Науч. конф., посвящ. итогам работ института за 1963 год. Май 1964 г. Тез. докл. Секция истории, археологии и этнографии. Петрозаводск, 1964, с. 47—48; Он же. Вепсы. Очерк этнической истории и генезиса культуры. М.—Л., 1965, с. 235—236.

³⁰ Чистов К. В. Материалы к изучению былины и предания о Рахке из Рагнозера. — Тр. Карел. филиала АН СССР, вып. 20, 1959, № 23, 24, 26—29, 31, с. 149—154, 156—166.

³¹ Там же, с. 123.

предания о заселении и освоении края приобретают для нас особую ценность благодаря тому, что хронологически они приблизительно соответствуют преданиям Беломорско-Обонежского региона, посвященным этой же тематике (колонизация Ленского края отдельными племенами, из которых впоследствии сложилась якутская народность, продолжалась примерно с X по XVI в.³²; стадияльно же якутские предания оказываются древнее наших северных преданий (у якутов еще в XVII в. сохранялись черты развитого патриархального родового строя³³). Типологическая связь между аналогичными фольклорными явлениями позволяет реконструировать некоторые элементы, давно утраченные нашими преданиями; речь идет прежде всего о мотивировке действия, связанного с пусканием по реке плывущих предметов, которая в якутских преданиях в полной мере присутствует:

«...наверно, внизу есть люди, спускай по реке *бревна* с *плота* и *щепки*, также спускай *перья* с добытой дичи (курсив мой, — Н. К.). Когда все это дойдет до жилого места, их поймут люди. И через это людям будет известно, что ты плывешь, убежав из далеких мест. Они станут тебя ожидать, присматриваться вокруг. Если ты поплывешь без этих предосторожностей, то погибнешь, не встретив человека»³⁴.

Следовательно, бревна, щепки, перья в данном случае выполняют роль сигнала со стороны пришельца, который таким способом сообщает о своем появлении в незнакомом для него крае, о своих мирных намерениях и одновременно призывает о помощи к живущим здесь людям. Столь необычные атрибуты действия оказываются своего рода средством общения между людьми.

Якутские предания сохранили и свидетельства о соответствующей реакции местных жителей на «зов» пришельца:

«Парни Омогоя однажды заметили, что с водой второго (летнего) половодья с верховьев реки проплывают мимо птичьи перья, звериная шерсть и щепки. Об этом сообщили Омогою. Он приказал: «Проследите!» Тогда двое парней, Ниргитэр и Доргутар пошли до самой Южной Ытык Хая. Когда они пришли туда, там сидел совершенно голый человек. Увидев его, парни стали подкрадываться, но тот заметил их и стал разговаривать с ними, как знакомый...»³⁵.

³² Окладников А. П. Якутия до присоединения к Русскому государству. М.—Л., 1955, с. 322, 361—365.

³³ Исторические предания и рассказы якутов. Ч. 1. М.—Л., 1960, с. 29.

³⁴ Там же, с. 83.

³⁵ Там же, с. 57.

Таким образом, тот факт, что перед нами очень древний мотив, не вызывает сомнений. Однако и сам контекст, в котором интересующий нас мотив играет сюжетообразующую роль, обращает на себя внимание не меньшей архаичностью. Последняя обнаруживается прежде всего в реалиях. Так, в карельском предании об основании видлицких деревень соотношение повествования с ранним этапом заселения края особенно очевидно: «было время, когда в Видлицах люди только-только еще появлялись...»; «первый житель... проживал в избушке с маленькими окошками и печкой с черной трубой»; «так было в стародавние времена, когда и попов не было. Это были первые жители на реке Видлице» и т. д.

Объектом изображения в преданиях рассматриваемого типа, как правило, служит основание селений, древность которых подтверждается и документальными источниками: так, деревня Падмозеро известна по письменным источникам с середины XV в.³⁶; десятки ладвинских деревень упоминаются в писцовой книге 1496 г.³⁷; целый ряд видлицких давно обжитых деревень зафиксирован в писцовой книге Андрея Лихачева 1563 г.³⁸ и т. д.

Правда, образы первопоселенцев в рассматриваемых преданиях (если судить по дошедшим до нас текстам) не обладают достаточно выраженными признаками архаичности. Однако наше предположение относительно того, что героизация и гиперболизация первоначальников в момент становления преданий указанной разновидности должна была бы иметь место, подтверждается опять-таки параллелями из якутского фольклора. Так, Омогой, который принимает весть от Эллэя, и Эллэй, который эту весть подает (посредством бросания в воду бревен, щепок, перьев), изображаются в преданиях прародителями якутов, переселившихся с юга на север³⁹, причем Эллэй наделяется некоторыми свойствами «культурного героя».

В результате предпринятых нами сопоставлений, взятых из различных этнических традиций, мы выясняем и приуроченность преданий к раннему этапу заселения данной территории, и первоначальную архаичность его центральных образов, и древность основного, сюжетообразующего мотива. Все это позволяет нам сделать вывод относительно архаичности всей указанной разновидности преданий в целом.

³⁶ Материалы по истории Карелии XII—XVI вв. Петрозаводск, 1941, с. 104.

³⁷ Писцовые книги Обонежской пятины 1496 и 1563 гг. Л., 1930, с. 35—36.

³⁸ Там же, с. 57—58.

³⁹ Исторические предания и рассказы якутов, с. 277.

На последующих этапах своего бытования предания об основании двух селений не исчезают из памяти, а, наоборот, обретают новое содержание. И почву для сохранения подобного рода преданий создают специфические условия Севера, одним из которых является преобладание здесь однодворных деревень вплоть до XVI в.: по словам этнографов М. В. Витова и И. В. Власовой, в XV в. деревни чаще всего были однодворными⁴⁰, а к концу XV и в XVI в. однодворными или двухдворными⁴¹. «Но даже в середине XIX в. и позднее малодворность поселений была характернейшей чертой Карелии», — утверждает В. В. Пименов⁴².

Сохранению рассматриваемой разновидности преданий способствовало и наличие здесь разбросанно-хуторского типа расселения, который возник приблизительно в течение прошлого столетия, задолго до столыпинской реформы⁴³. Все эти социально-экономические условия создавали благоприятную почву для наполнения арханческих форм, принадлежащих преданиям об основании двух однодворных селений, новым, более конкретным содержанием.

Таким образом, указанный тип преданий, будучи приблизительно синхронным типу преданий о братьях-первопоселенцах, дополняет наши представления о наиболее арханческом пласте в народной исторической прозе, который уходит своими корнями еще в родо-племенные сказания и изображает ранний этап колонизации края в обобщенном, эпическом плане, приобретая без утраты прежней формы черты конкретно-исторического подхода к фактам в процессе дальнейшего бытования.

К наиболее арханческому слою народной исторической прозы принадлежат и предания, в которых сюжетобразующим (или одним из центральных) является мотив основания селения одним первопоселенцем (безотносительно к возникновению соседних селений). Этот тип состоит из таких преданий, как «Клад пана Койки»⁴⁴ (КАССР, Сегежский район), «Черный богатырь»⁴⁵, «Иван Донской»⁴⁶, «Рахта Рагнозерский»⁴⁷ (КАССР,

⁴⁰ Витов М. В., Власова И. В. География сельского расселения., с. 186.

⁴¹ Витов М. В. Поселения Заонежья в XVI—XVII вв., с. 15.

⁴² Пименов В. В. К истории сложения., с. 8.

⁴³ Там же, с. 7; Тароева Р. Ф. Материальная культура карел, с. 80—81.

⁴⁴ ОГВ, 1904, № 142, с. 3.

⁴⁵ Архив., 8/35.

⁴⁶ Там же, 8/50.

⁴⁷ ОГВ, 1875, № 81, с. 908; Олон. сб., вып. 1, отд. 2, с. 27; Архив., 8/120; 8/193; Тр. Карел. филнала АН СССР, вып. 20, с. 123—125; 137—138; 145—146.

Пудожский и другие районы), «Богатырь Куопели»⁴⁸ (КАССР, Калевальский район) и др.

Обращает на себя внимание характер центрального персонажа — основателя селения, который наделяется всеми признаками героизируемого предка, а подчас и мифологического персонажа. Так, в карельском предании «Богатырь Куопели» герой его, устроивший себе жилище на лесном лугу, назван «лопарским воякой», ведущим «свой род от богов».

В русских преданиях в аналогичной роли выступают великаны, богатыри, силачи. Характер функций этих героев определяется их мифологической сущностью: основатель деревни, Черный богатырь, «нес с кряжу большой камень, да маленькое донес и бросил. На этом месте деревня Черная стала». Мотив перебрасывания камней с одного места на другое роднит предание с мифологическими формами народного творчества, и в частности с быличками о великанах.

Архаична и побочная функция, соотнесенная с другим персонажем преданий указанной разновидности: основатель деревни Койкиницы, пан Койка, прячет сокровища навсегда, так, чтобы никто не мог ими воспользоваться: «Деньги, или точнее кошель с золотом, также спущен в Ригон-реке... основателем ее паном Койкой...» — иначе, по средневековым представлениям, владелец этих сокровищ мог лишиться не только магической силы, но даже жизни⁴⁹. Не случайно и то, что основатель деревни назван в предании «паном». В данном контексте этот термин обозначает «предок», «первонасельник» и органически связан с древними представлениями о почитании предков.

Если же говорить об историко-хронологической приуроченности преданий подобного типа, то одно из них — о Рахте Рагнозерском — было названо К. В. Чистовым *родовым* (курсив мой, — Н. К.) преданием и датировано временем не более поздним, чем IX в.⁵⁰, о чем уже говорилось выше.

Признаки, характеризующие в своей совокупности предания указанной разновидности, позволяют предположить, что истоки этого типа также можно искать в родо-племенных сказаниях.

В процессе дальнейшего бытования исследуемый тип преданий сохраняет архаические свойства, изначально ему прису-

⁴⁸ Карельский фольклор, № 64.

⁴⁹ Гуревич Л. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 197—199.

⁵⁰ Чистов К. В. Материалы к изучению..., с. 123.

шие, лишь в качестве рудиментов и наполняется в большей или меньшей степени новым, конкретно-историческим содержанием. Трансформация преданий указанного типа идет прежде всего по линии переосмысления характера центрального персонажа: от мифологического героя до конкретно-реалистического первопоселенца, социальный облик которого отчетливо просматривается в преданиях: основателем селения может быть крестьянин, солдат, старообрядец, каторжник и т. д. В соответствии с обновлением облика центрального персонажа меняется вся поэтическая система преданий, претерпевшая эволюцию от обобщенно-эпического до конкретно-исторического способа изображения действительности.

В целом же живучесть преданий об основании деревни одним первопоселенцем поддерживалась благодаря широко распространенной на Севере однодворной форме поселений, о чем уже было сказано выше.

Новый период развития народной исторической прозы характеризуется, с одной стороны, наличием традиционных сюжетов, которые обязаны своим происхождением старой поэтической системе⁵¹. Древние по происхождению сюжеты, претерпев определенную трансформацию и приспособившись к сложившимся условиям, стали отвечать историко-эстетическим вкусам и запросам на разных этапах общественного развития. С другой стороны, необходимо учитывать, что очередной период становления народной исторической прозы закономерно ознаменован возникновением новых, обусловленных временем сюжетов, которые, однако же, в ряде случаев соотносятся с прежней поэтической системой.

Один из вновь возникших типов представлен преданиями об основании селения группой первопоселенцев, связанных между собой различного рода социальными отношениями. Само изображение множественности действующих лиц — сравнительно позднее завоевание эпоса в широком значении этого термина. Так, например, былина претерпевает довольно продолжительную эволюцию, прежде чем на смену мифическому Змею Горынычу или Идолищу приходит новый образ врага, представленный уже множеством носителей враждебной силы — татарским войском⁵². Образ же русского войска впервые возникает в рам-

⁵¹ Решение вопроса о хронологическом соотношении трех рассмотренных выше типов преданий нам не представляется возможным.

⁵² См.: Пропп В. Я. Русский героический эпос. Изд. 2-е. М., 1958, с. 289, 308—313.

ках исторической песни XVI в.⁵³. Не случайно относительно поздними являются и предания, в которых первопоселенцами названа целая группа пришельцев.

Именно этим типом преданий в наибольшей степени зафиксированы основные этапы новгородской колонизации Севера, начавшейся, как известно, с первых веков второго тысячелетия⁵⁴.

Предания рисуют процесс колонизации новгородцами северных земель как акт социального протеста против усиливающегося феодального гнета: «Сюда бежали новгородцы от крепостников, все Поморье заселили...» («Основание села Шижня») ⁵⁵, «Наш народ из новгородцев, бежали от казначеев да из солдатчины» («Основание села Нюхча») ⁵⁶.

Однако историческая основа преданий этого типа отчетливо прослеживается лишь с XV в.: например, предание об основании села Сумпосад, как правило, соотносится с деятельностью Марфы Борецкой: «Марфа Посадница сюда пришла — за ней десять семейств притянулись... привела, подумай-ко. Рохмистровы — коренны, Пашины — коренны, Корольковы — коренны. Десять человек — корень коренной, от Марфы Посадницы, а остальные сватья, братья, внучата...» ⁵⁷. Предание состоит преимущественно из исторических реалий: данное селение, упоминаемое уже во вкладной записи Марфы Посадницы от 1436 г., действительно находилось в ее владении ⁵⁸, появление же здесь «десяти семейств» подтверждается и Соловецкой летописью, однако это событие приурочено в ней к 1476 г. и связано с совершенно иными фамилиями ⁵⁹ (при всех внешних признаках конкретности и достоверности повествования «арсеналом» для прозвищ пришельцев-первонасельников, приводимых рассказчиками, служат, как правило, ныне существующие фамилии коренных жителей той или иной деревни).

В преданиях рассматриваемого типа нашел отражение и последующий приток новгородских первопоселенцев. Так, в предании «Основание деревни Тихвил Бор», известном в записях

⁵³ См.: Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI ввек. М.—Л., 1960, с. 171.

⁵⁴ Очерки истории Карелии, т. 1, с. 43.

⁵⁵ Архив..., 135/122; Комсомолец, 1971, № 26.

⁵⁶ Там же, 135/131.

⁵⁷ Архив..., 135/129. Вариант: Архангельские губернские ведомости, 1866, № 43, с. 418. (Дальше: АГВ).

⁵⁸ Огородников Е. К. Прибрежья Ледовитого и Белого морей с их притоками по Книге Большого Чертежа. СПб., 1877, с. 79.

⁵⁹ АГВ, 1866, № 43; 1886, № 60.

XVIII⁶⁰ и XX вв.⁶¹, хранятся воспоминания о том, что первоначально деревни Тихвин Бор (ныне Медвежьегорского района КАССР) были уроженцы новгородского города Тихвина, вынужденные бежать на Север во времена падения Новгородской республики (1478 г.).

Еще более позднее по своим историческим реалиям предание об основании Олонца⁶² порождено памятью народа о притоке новгородцев на Север во времена Ивана Грозного и, в частности, на территорию, прилегающую к древнему поселению Олонец (1137 г.).

В дальнейшем исторической основой преданий рассматриваемого типа послужили факты бегства на Север старообрядцев, спасающихся здесь от преследований правительства: «Потом старообрядцы пришли, здесь распоселились — эти тоже боялись у полого берега жить, вдоль речки селились, опасались»⁶³.

Последующие предания об основании селения группой пришельцев содержат в себе мотив избавления от службы в царской армии. И в этом случае социальный облик основателей селения оказывается в достаточной степени определенным: центральными персонажами предания становятся солдаты-дезертиры из царской армии. Подобного рода произведения могли сложиться преимущественно в XVIII в., когда служба была пожизненной, и в первой половине XIX в., когда служба длилась 25 лет. Однако в условиях Карелии предания об основании селения группой беглых солдат возникают уже с XVII в., поскольку почвой для них послужило проведение здесь военной реформы 1648 г., по которой крестьянам вменялось в обязанность несение пограничной службы. Кроме того, крестьян («пашенных солдат»), живших в Заонежских погостах, зачастую высылали в Олонец для несения караульной службы, отчего их дома и пашни оставались без защиты⁶⁴, и хозяйство приходило в упадок⁶⁵.

Предания об основании селения группой беглых солдат реалистически, с некоторыми элементами драматизма изобража-

⁶⁰ Челищев П. И. Путешествие по Северу России в 1791 году. Дневник П. И. Челищева. СПб., 1886. с. 21.

⁶¹ Архив..., 8/116.

⁶² Иллюстрация, т. 7, СПб., 1848, № 29, с. 68; ОГВ, 1902, № 104, с. 3.

⁶³ Архив..., 135/60.

⁶⁴ Витов М. В., Власова И. В. География сельского расселения..., с. 169.

⁶⁵ Богословский М. М. Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. Т. I. М., 1909, с. 144—145.

ют быт такого рода первопоселенцев: «Оны серединой и жили, человек было до сорок набравши, землю копали, хлеб рыли... А тут года холодные стали — семь лет подряд все вымерзло...»⁶⁶.

Однако в состав рассматриваемой разновидности подчас оказываются вовлеченными и произведения с некоторыми признаками принадлежности к архаическим типам преданий. Так, например, в предании об основании деревни Шестово⁶⁷ повествуется о шести братьях-первопоселенцах, а в предании об основании деревни Козьмины Горы⁶⁸ — о двух братьях. И все же мы должны подчеркнуть, что ни характером персонажей, ни общей структурой эти предания уже не принадлежат древней поэтической системе, хотя и сохраняют ее рудименты.

В целом же предания рассмотренного типа обнаруживают устойчивую тенденцию к конкретизации, которая проявляется, как мы видим из примеров, в различного рода реалиях — исторических, этнографических, локальных и т. д.

Очередной выделенный нами тип преданий эту тенденцию продолжает. Новый тип представляют собой предания об основании множества селений, воспринимаемых сказителями в единой историко-эстетической системе, причем эта система может заключать в себе как синхронный, так и диахронный ряд фольклорных явлений. Совершенно очевидно, что данный тип также порожден новым временем. И признаком новизны является в первую очередь высвобождение преданий указанной разновидности от эмпирического, опредмеченного восприятия пространственно-временных отношений, характерного для средневековья. Селения в произведениях подобного рода изображаются подчас как отдаленные, труднодоступные по отношению друг к другу; однако пространственные координаты не лишены точности, чуждой какой бы то ни было условности: «Тридцать километров да двадцать деревня от деревни, ходили на лыжах друг к другу. А там два домика, там три домика, там четыре домика, а это все суземки...»⁶⁹.

Столь же определенно осмысливается сказителями и расстановка селений во времени: диахронный срез просматривается, например, в предании об основании Кенозера: «И в результате расселились, девяносто шесть деревень вокруг озера стало. А первая деревня (жителя не знаю, как звали), а деревня —

⁶⁶ Архив..., 8/114, 119, 143.

⁶⁷ ОГВ, 1884, № 70, с. 693—694.

⁶⁸ Там же, 1885, № 67, с. 603.

⁶⁹ Архив..., 135/36; фонотека, 1628/12.

Мамоново, на острове поселился среди озера, маленький остров называется...»⁷⁰.

Осознание хронологической последовательности возникновения деревень распространяется даже на произведения, сохраняющие рудименты преданий архаического типа, время в которых, как правило, статично. Так, в предании об основании деревень Самсонов Кряж и Горморучей вместо двух однородных, традиционно синхронных мотивов появляются два аналогичных, но уже диахронных по отношению друг к другу мотива; подобная замена произошла вследствие того, что архаические образы братьев-первопоселенцев сменились в данном произведении конкретными образами основателей, хотя и связанных между собой родственными узами, но принадлежащих различным поколениям: «Деревня Самсонов Кряж (Соловарово) основана выходцем от Белого моря, Самсоном, где он вываривал соль, а Горморучей (Ерошкина) — *правнуком его* (курсив мой, — Н. К.), Ерофеем»⁷¹.

Отдельным же преданиям рассматриваемого типа не всегда удается преодолеть элементы прежнего, эмпирического восприятия пространственно-временных отношений. Так, в предании об основании деревень Королевская, Римское, Семеновская⁷² фактически указаны все возможные мотивировки появления пришельцев на Севере: бегство новгородцев в эпоху падения Новгорода (1478 г.), уход от событий Смутного времени (начало XVII в.), избавление от службы в царской армии (XVII—XIX вв.). В результате беглый новгородец, «королек» (князь, боярин) и дезертир оказываются поставленными в одни условные временные рамки, в один логический ряд — они первопоселенцы одной и той же местности.

Однако, как мы стремились показать выше, предания на новом этапе развития обнаруживают все возрастающую тенденцию к преодолению традиционной условности.

К позднему типу относятся и предания о возникновении нового селения в системе уже сложившихся. Как правило, такие произведения обладают специфической и вместе с тем чрезвычайно устойчивой совокупностью мотивов: 1) переселение всей деревни или отдельных ее жителей из одной местности в другую; 2) выбор места по принципу удобства расположения и богатства промысловых угодий; 3) возникновение нового селения на фоне давно сложившихся. В орбиту преданий этого типа

⁷⁰ Архив..., 23/471; фонотека, 1441/7.

⁷¹ ОГВ, 1884, № 70, с. 693—694.

⁷² Архив..., 8/118.

оказываются подчас вовлеченными и другие мотивы, например, топонимический. Но перечисленные выше компоненты являются наиболее постоянными в данной структуре. Примером может служить предание об основании деревни Лижма⁷³; принадлежность этого предания к позднему типу народной исторической прозы соответствует факту недавнего возникновения самой деревни, о которой речь идет в предании. Как выставка, то есть выселок из деревни, упомянутое селение фигурирует в письменных источниках лишь с 1782 г.⁷⁴, в то время как соседняя с ней деревня Лукин Наволок упоминается уже в писцовой книге Андрея Лихачева 1563 г.⁷⁵

Характерным для рассматриваемого типа является и предание об основании села Юково: «Там, где Юково, одна щелья была. Один старичок поселился туда, приехал из Корелы и жил там со старушкой. Спустил мережку — навага попалась. Спустил втору — опять попалась. Приехал за хлебом в Сумпосад да в Сороку, рыбу продает. Спрашивают: «Откуда?» Дед и рассказал. Так и стали туда приезжать, а там и переселились туда...»⁷⁶.

Правда, и в этом предании отдано должное прежней традиции: центральный персонаж приобретает рудиментарные черты героизируемого предка-первонаселенника: «сильный, крепкий был старик». Однако, несмотря на архаические элементы в изображении центрального персонажа, это произведение и по своим структурным особенностям, и по совокупности реалий входит в состав поздних по происхождению преданий, принадлежащих рассматриваемой разновидности. Интересно отметить, что и в данном случае поздний характер предания соответствует позднему характеру упоминаемого в нем селения: в древних письменных источниках Юково, в отличие от других поморских селений, не фигурирует. И все же, до какой степени распространяется это относительное хронологическое соответствие изображения и изображаемого? Или, по какому принципу закрепляются за определенными селениями древние или поздние сюжеты преданий? На данном этапе исследования мы не можем ответить на поставленные вопросы однозначно.

Итак, вместе с рассмотрением новых типов преданий обнаруживается и новая эстетическая система. Ее отличительным

⁷³ ОГВ. 1901, № 117, с. 2; ОГВ. 1902, № 63, с. 2.

⁷⁴ Витов М. В., Власова И. В. География сельского расселения... с. 111.

⁷⁵ Писцовые книги Обонежской пятны, с. 130.

⁷⁶ Архив..., 135/130.

признаком может быть названа установка на конкретно-историческое изображение фактов. Подобная установка проявляется, как мы видели из примеров, в различного рода реалиях, вследствие чего историческая основа произведения довольно-таки отчетливо проясняется. Стремлением к конкретизации обусловлен и характер изображения героя, и содержание мотивов, и способ стыковки их между собой, и расстановка объектов изображения во времени и пространстве и т. д. Во всем этом очевидно завоевание новой эстетической системы. Однако не следует забывать, что возможность появления качественно новой фольклорной прозы подготавливалась предыдущим ее развитием.

Н. Г. Черняева

ОБ ОТНОШЕНИИ БЫЛИННОГО СКАЗИТЕЛЯ К ЭПИЧЕСКОМУ КОДЕКСУ ПОВЕДЕНИЯ

Исследование культурных стереотипов поведения в сфере повседневной жизни и в искусстве получило широкое распространение в науке¹. Фольклор как каноническое искусство дает богатый материал для изучения поведенческого кодекса с точки зрения его структуры и генезиса в различных жанрах.

Общественное поведение человека (иногда оно отождествляется с этикетом в широком смысле слова) регулируется семиотически и социально². Очевидно, не все поступки равнозначны и в общественной жизни, и в системе художественных текстов.

¹ См. принципиально важные в этом плане работы: Цивьян Т. В. К некоторым вопросам построения языка этикета.— Летняя школа по вторичным моделирующим системам, 1, Тарту, 1964; Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М. К построению модели волшебной сказки.— Летняя школа, 3, Тарту, 1968; Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970; Путилов Б. Н. Эпическое сознание и эмпирическая достоверность.— Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, кн. 36, св. 1—2. Београд, 1970, с. 12—14; Tsiviane T. V. Contribution à l'étude de certains systèmes sémiotiques simples. (Système de l'étiquette.— Dans: Signe — Language — Culture. Mouton. The Hague, Paris, 1970; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971; Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки.— В кн.: Типологические исследования по фольклору. М., 1975; Лотман Ю. М. Бытовое поведение и типология культуры в России XVIII века.— В кн.: Культурное наследие Древней Руси. Истоки, становление, традиции. М., 1976; Успенский Б. А. Historia sub specie semioticae.— Там же.

² Лотман Ю. М. Бытовое поведение., с. 292.

Ю. М. Лотман указывает на две стороны поведения в общественной жизни: «семиотически маркированную и нейтральную». К первой относятся все виды общественного поведения, которым «приписывается высокая государственная, религиозная, сословная, эстетическая и проч. ценность»³. Антитезой им является «обычное», «бытовое поведение», которое организовано нейтрально и немаркировано и с «внутренней» точки зрения данного коллектива «идиозорно воспринимается как «ненормированное и безоценочное»⁴. В эпосе (как и в других фольклорных жанрах) уже давно выделили два вида поступков: те, которые движут сюжет и соотносятся с сюжетообразующими мотивами, и те, которые являются факультативными, необязательными и соответствуют несюжетообразующим мотивам. Первые назовем эпическим кодексом поведения (именно о нем и пойдет речь в статье), вторые — этикетом. В определении этикета мы следуем Т. В. Цивьян: «Под термином «этикет» мы понимаем ритуализированные правила поведения индивида в обществе, правила, отражающие социальные критерии, существенные для данного общества и требующие особого *церемониала*, данное в более широкой перспективе любое поведение может описываться в понятии этикета» (курсив мой, — Н. Ч.)⁵. К этикету относятся следующие бытовые мотивы: седлание коня, привязывание его ко «столбу точеному»; умывание — одевание героя, появление его в «палатах белокаменных», поклоны, приветствия и т. д.

Подчиненными по отношению к эпическому кодексу поведения оказываются психологические и интеллектуальные реакции и состояния персонажей, т. е. область внутреннего мира, в отличие от этикета и эпического поступка как области внешнего, объективированного действия.

Поведение человека в обществе определяется «комбинацией отличительных элементов», среди которых выделяются универсальные, образующие семантические оппозиции: мужской — женский (биологическая оппозиция), старший — младший (в возрастном плане), высший — низший (в собственно социальном аспекте), свой — чужой (может быть интерпретирована в социальном, этническом, религиозном и других планах)⁶. Предложенная система оппозиций применима и к анализу эпического кодекса поведения. В зависимости от фольклорных жанров те

³ Там же, с. 293.

⁴ Там же.

⁵ T s i v i a n e T. V. Contribution à l'étude., p. 392—393.

⁶ Ibid., p. 391—392.

или иные оппозиции становятся главными или второстепенными. Так, например, для волшебной сказки в первую очередь значим семейный статус персонажей, а уже затем все прочее, в том числе индивидуальный, сословный и локальный (пространственно-временной)⁷. Это объясняется тем, что в сказке решается личная судьба героя.

Внутрисемейные отношения и коллизии значимы также для баллад. В былинах определяющую роль играет государственность поступка персонажа, подчиняющая себе все остальные признаки, которые, как правило, комбинируются.

Поступки эпических персонажей, как и сказочных героев, заданы самим типом деятеля и набором его признаков и атрибутов. «Природа» персонажа и его характеристики образуют коллизию⁸.

В системе эпического кодекса поведения и этикета важно знать арсенал его элементов (словарь) и связи, отношения их между собой (грамматика). В словарь включаются: речь персонажей, жесты их и поступки, а также предметы, относящиеся к данному действию (например, сабля, копье в сцене поединка богатырей)⁹. Для любого фольклорного жанра, в том числе и для былин, словарь и грамматика строго регламентированы. Жестко ограничена и синонимия форм и правил сочетаемости их. Сохранение стереотипности эпического кодекса поведения зависит от правильного, нормативного обращения сказителей со словарем и грамматикой. При обучении и особенно при исполнении сказитель должен соблюдать каноничность эпических элементов поведения и законы их взаимозаменяемости, правильно располагать элементы в их синтагматической последовательности. Всевозможные изменения, деформации, мотивировки эпического кодекса поведения, а также редукция его форм или чрезмерное их развертывание в большинстве случаев приводят к существенным перестройкам в тексте: вариант становится редакцией или версией сюжета, текст может разрушаться, сворачиваться до пересказа, переходить в другой жанр и т. д.

С позиций фольклориста, который интересуется типологией сказительного искусства, важно, во-первых, как овладевает сказитель той или иной семантической категорией в процессе обучения и исполнения (об этом частично писал А. Лорд), во-

⁷ Новик Е. С. Указ. соч., с. 243; См. решение проблемы в генетическом аспекте: Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

⁸ Новик Е. С. Указ. соч.

⁹ Tsiviane T. V. Contribution à l'étude..., p. 392—393.

вторых, насколько эпическое сознание исполнителя соответствует канону эпической системы и тому эпическому сознанию, которое объективно присутствует в тексте этого сказителя. Здесь следует отличать мнение сказителей о поступках персонажей и текстовую реальность, т. е. сам текст и «метаязык» исполнителя. Нарушения эпического кодекса поведения могут быть выяснены через отношение данного текста к эпической системе (т. е. к другим текстам), к системе других фольклорных жанров, к системе обрядов, верований и т. д., к эмпирической действительности и быту, к письменным источникам фольклорного и литературного происхождения.

Степень и характер традиционности эпического кодекса поведения рассматривается на примерах текстов четырех типов сказителей. В нашем случае важны два типологических определителя: эпическая память и эпическое знание. К ним подключается и характер эпического сознания, о котором частично речь идет в этой статье. У сказителя I типа эпическая память нацелена на усвоение и воспроизведение конкретных текстовых образцов, которые без труда можно обнаружить в текстах учителей. При усвоении стабильность текстов сказителей I типа достаточно велика, и она возрастает при переходе к стадии самостоятельного исполнения. Сказители I типа варьируют текст в пределах того запаса эпического знания, который характерен для соответствующего текста учителя. В противоположность I типу певцы-импровизаторы (по А. М. Астаховой, у нас это — IV тип) фиксируют свое внимание на опорных для каждого структурного уровня единицах эпического текста. Для них важно извлечь модель, а не следовать в точности конкретному образцу. Импровизаторы не только обладают обширным репертуаром, но и мобилизуют все возможности для того, чтобы извлечь из него максимальное количество моделей. С этой же целью они обращаются и к неэпическому контексту. Сказители II и III типов обладают рядом признаков, которые свойственны двум «крайним» типам севернорусской былинной традиции. Так, эпическая память сказителей II типа ориентируется в основном на конкретные текстовые образцы, не чуждаясь, однако, и моделей. В качестве материала для варьирования используются обычно тексты на другие сюжеты, в редких случаях — эмпирическая действительность. Сказители III типа слабо владеют искусством сказывания. Возможности эпической памяти крайне ограничены как в сфере усвоения и воспроизведения конкретных текстовых образцов, так и в области извлечения из них моделей. Исполнители этого типа пытаются компенсировать

недостаточное владение эпическим материалом, привлечением эмпирических представлений¹⁰.

Сказители I типа

1. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эпической системе.

Традиционный эпический поступок и соответствующий ему мотив используются нетрадиционно: под влиянием аналогий действие приписывается другому персонажу (нарушение грамматических правил былинной поэтики). Специфичный для былины «Илья Муромец и сын» мотив просьбы-обращения Ильи Муромца к богу за помощью проникает и в другие былины: «Дунай» Д. Суриковой¹¹, «Соломан и Василий Окулович» А. Сурикова¹². Введение этого мотива обусловлено тем, что сказители обнаруживают сходство ситуаций: герой находится в критической ситуации (погоня, поединок), ему требуется помощь, он обращается за нею к богу.

Былину «Илья Муромец и Калин-царь» (Сок.-Чич., 131) А. Суриков заканчивает серией следующих мотивов: богатыри побеждают врага, хвастают своей силой, угрожают небесной силе, уничтожают врагов, которых становится все больше, богатыри убивают друг друга. Этот комплекс мотивов встречается и в других версиях былины. Отклонением от эпического канона является мотив гибели Ильи Муромца в гробу. Мотив известен по былине «Илья Муромец и Святогор», но в ней он приурочен к Святогору. Почему А. Суриков включил этот мотив в другую былину? Мотив гибели богатырей построен на триаде: запрет (хвастовства) — нарушение запрета (хвастовство) — наказание (гибель). Близка этому и структура мотива гибели Святогора: запрет (ложиться в гроб) — его нарушение — гибель. Во-первых, в сознании сказителя эти мотивы оказались структурно подобными. Во-вторых, сказитель помнил, что согласно былинной традиции Илье Муромцу «смерть в бою не написана», а такое знание требовало соответствующего мотива: таким «удобным» и не противоречащим традиции оказался мотив смерти героя в гробу. Таким образом, Илья Муромец в другом тексте выполнял функции Святогора. В целом, однако,

¹⁰ Более подробно о методике исследования типологии сказительского искусства и о типах певцов см. в нашей статье: «К исследованию типологии искусства былинного сказителя». — Сов. этнография, 1976, № 5.

¹¹ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 4-е. Т. 1. М.-Л., 1949; т. 2. М.-Л., 1950; т. 3. М.-Л., 1951. (Дальше: Гильф.).

¹² Онежские былины. М., 1948. (Дальше: Сок.-Чич.).

подобное варьирование текста противоречит эпическому канону: структура мотива остается традиционной, но он приписывается другому персонажу и фигурирует в другом сюжете. Появление нового мотива в чуждом ему синтагматическом ряду приводит к тому, что былина «Илья Муромец и Калин-царь» приближается к версии сюжета.

2. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эмпирической действительности.

Эпический кодекс поведения у сказителей I типа оказался наиболее проницаемым по отношению к эмпирической действительности, которая, как правило, не перестраивает его, а лишь заменяет некоторые из элементов эпического характера на неэпические.

Напал на сорок он на разбойников.

(«Илья Муромец и Соловей разбойник»¹³, А. Суриков, Сок.-Чич., 130).

ср.: Да как махнет старый улками,
Да как перемахнет переулками,
Да он убил всех разбойников,
Да сорок тысяч подорожников.

(«Как ездил стар», Н. Ростовцева, Аст., 227)¹⁴.

Или еще пример:

Достаньте вы Опраксию Микуличну.

(«Дунай», Д. Сурикова, Гильф., 139).

Обычно князь Владимир так выражает свое желание найти невесту:

А не знаете ли мни да супротивной?

Чтобы расту-то была она высокого...

(«Дунай», Н. Богданова, Сок.-Чич., 149).

Интересно отметить, что многие нарушения канона в текстах учителя (Д. Суриковой) были перенесены полностью в тексты учеников (А. Сурикова и Е. Сурикова). Это лишний раз доказывает, что для сказителей I типа значимыми при усвоении и исполнении представляются конкретные образцы текстов учителя, а не их модели.

3. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к историческим знаниям фольклорного коллектива.

Отметим редкий случай использования исторических представлений в былине:

И собрал свою дружинишку хоробрую,

На Сибирь пошел Ермак Тимофеевич.

(«Илья Муромец и Калин-царь», А. Суриков, Сок.-Чич., 131)

¹³ Неэпические лексемы здесь и далее выделены нами. — Н. Ч.

¹⁴ Былины Севера. Т. 1. М.-Л., 1938; т. 2. М.-Л., 1951. (Здесь и далее: Аст.).

Следует отметить, что сказитель А. Суриков интересовался историей и географией и сверял былинные тексты с реальными прототипами. В этом случае введение инородного мотива нарушает каноническую последовательность эпических мотивов в данной былине.

4. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к текстам других фольклорных жанров.

Так, в былинку «Соломан и Василий Окулович» сказители А. Суриков и Е. Суриков ввели мотив пастушества Соломана (Сок.-Чич., 146, 138). Этот мотив постоянен для апокрифических сказаний о Соломоне¹⁵, откуда он и был привнесен в фольклорную традицию и закрепился в таком виде в сказке¹⁶. Появление мотива пастушества Соломана в былине нарушает правила разграничения общеславянского фонда мотивов по жанрам.

Таким образом, в текстах сказителей I типа былинный канон поведения в подавляющем большинстве случаев соблюдается, и это обусловлено характером их обучения и исполнения: сказители мало обращаются к моделям, в основном следуя конкретным текстовым образцам, усвоенным от учителя. В сравнении с эпическим кодексом поведения эпический этикет у сказителей этого типа подвергся более заметному воздействию других былинных сюжетов и эмпирических форм поведения. Однако, как и в случае с эпическим кодексом поведения, эмпирическая действительность существенным образом не трансформирует поступки героев, отклонения от нормы сводятся в основном к заменам эпических элементов (эпических лексем) на неэпические, порядок следования поступков и этикетных действий остается вполне традиционным. Несмотря на это, «идеальность» былинного церемониала все-таки снижается, ему подыскиваются реальные жизненные прототипы, и он частично переводится в бытовой план.

Сказители II типа

1. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эпической системе.

Принцип замены одного эпического кодекса другим или введение не специфичного для данного сюжета поступка персонажа тот же, что и у сказителей I типа. В былине «Соломан

¹⁵ Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.

¹⁶ См., например, запись от сказителя П. С. Лоскутова. (Сок.-Чич., 240), а также: Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.-Л., 1964, № 38.

и Василий Окулович» (Аст., 112) сказительница Н. С. Богданова вместо традиционного мотива казни через повешение ввела мотив казни Соломаниды путем расчленения тела. По традиции этот мотив прикреплен к былинам «Иван Годинович», «Добрыня и Маринка». Каков механизм подобной замены? Во-первых, основанием для нее является типовая близость сюжетов «Соломана» (былины о неверной жене) и «Добрыни и Маринки», «Ивана Годиновича» (былины о богатыре и женщине из чужого, враждебного мира). Видимо, в ряде моментов эти былины в сознании сказительницы оказались в одном типовом ряду, чему способствовал их финал: казнь Марьи Лебеди белой, Маринки, Соломаниды. Принадлежа к одному и тому же парадигматическому ряду поступков (казнь), эти мотивы в сознании Н. С. Богдановой оказались взаимозаменяемыми, эквивалентными.

2. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эмпирической действительности.

Чаще всего нарушения этого типа касаются только замен эпических лексем на неэпические:

Не попасть тебе, да ты убьешь меня,
Потребишь ты моих малых детенышей.

(«Дунай», Н. С. Богданова, Сок.Чич., 149).

В ряде случаев влияние эмпирических представлений более существенно для структуры эпического поступка:

Тут они на штыки пошли,

Тут оны пошли уж на кулачной бой.

(«Дунай», Н. С. Богданова, Аст., 110).

Традиционно такие «формульные выражения» выглядят так: «приударили в копья мурзамецкие», «бились боем врукопашную». Налицо не просто замена, но и явное смысловое искажение эпического поступка: в целом эпизод поединка сильно модернизируется и переводится частично в план повседневности. Этому способствуют неэпические атрибуты (штыки) и формы действия (пошли на кулачный бой).

Деформация эпического кодекса довольно часто происходит потому, что сказительница потеряла связь с эпическим подтекстом, переосмыслила символическую ситуацию в формах обычного поведения. Так, сон Соломаниды в былине о Соломане генетически ритуальный сон (экзистенциальное состояние). Н. С. Богданова толкует его как бытовую ситуацию, чему способствует и ряд атрибутов-мест (кроватька тесовая, стол), которые уже потеряли свой символический смысл:

Уснувши крепким сном, лежала на кровати тесовая.

Или

*Уснула у стола, труднешенько ей стало
И тяжелешенько.*

(«Соломан и Василий Окулович», Н. С. Богданова, Аст., 112)

Во втором примере исполнительница пытается мотивировать сон героини ее усталостью.

3. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к историческим знаниям фольклорного коллектива.

Приказу царицы казнить тяжкими казнями.

(«Соломан и Василий Окулович», Н. С. Богданова, Аст. 112)

Н. С. Богданова так комментирует мотив казни: «Это такие казни прежде были страшные, особенные, а теперь у нас нет. Может, в других странах есть, я не знаю, а у нас нет, не слышала» («Соломан и Василий Окулович», Аст., 112). Действие былины исполнительница относит к давнему историческому времени, представление о котором у нее довольно неопределенное. Историчность, т. е. истинность происходящего в былине, по мысли сказительницы, создается путем соотнесения ее с русской историей. Отдаленность действия во времени усиливает его необычность и исключительность.

4. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к текстам других фольклорных жанров.

Эпический кодекс поведения в текстах Н. С. Богдановой нередко искажается сразу под воздействием моделей эмпирической действительности других жанров или других эпических текстов. Мать Добрыни просит князя Владимира вернуть сына:

Вы ласковый наш князь да красно солнышко,

Пожалей-ка нас несчастных,

Пожалей да победных,

Ты за что отправил моего-то чада милого,

Ты отправил его теперь на заставу.

Ты безвинного его да беспричинного.

(«Добрыня и Алеша», Н. С. Богданова, Аст., 109)

Н. С. Богданова прекрасно владела импровизационным искусством причитаний. Правда, на пространственно-временную систему былин причитания не повлияли, но в эпическом кодексе и особенно в этикете и эмоциональных реакциях персонажей это воздействие в ряде случаев заметно. Обычно оно касается диалогов или монологов эпических героев: ведь причитания развертываются именно как монологи, обращения. Любопытно

сравнить приведенный отрывок с фрагментом из «Плача о дочери» Н. С. Богдановой:

Подойди, мни вот, *спобедной*, кручинной головошке...

Пожалели, знать, белу ту лебедушку,
Пожалел, верно, *крестовой* твой батюшка...¹⁷

Этот пример очень показателен и в плане воздействия синтаксических канонов причитаний, и их метрических норм.

В той же былине «Добрыня и Алеша» не трудно установить и некоторые элементы свадебного обряда. Нарушение непроницаемости эпического текста легко объяснимо, поскольку в былинне определеннный комплекс мотивов связан со свадьбой (Аст., 109 А: гости уезжают со двора после сватовства к Настасье — совершенно неэпический мотив).

Особенно насыщен деформациями подобного рода текст «Соломана и Василия Окуловича»:

Уехала ты от меня, скрыласи,
И я все разыскиваю,
И я после тою не царем стау, нищим,
Стау пить я пitiю,
Меня увоили, стау я нищим и странником.

Так укоряет Соломан свою жену («Соломан и Василий Окулович», Н. С. Богданова, Аст., 112).

В этом отрывке отразилось влияние: во-первых, эмпирической действительности (мотив пьянства и «увольнения» Соломана, мотив розыска жены), во-вторых, апокрифических сказаний о Соломоне и Китоврасе (мотив нищенства, странничества Соломана в чужой земле). В апокрифе Соломан изгоняет из его царства антагонист, герой вынужден нищенствовать три года в изгнании, никем не узнанный¹⁸. В былинне едва заметен след этих мотивов, но в тексте Н. С. Богдановой они развернуты и преобразованы в реально-бытовом духе именно потому, что связь между подтекстом былины и ее письменным источником в фольклорном сознании частично утрачена.

Эпический кодекс поведения в текстах Н. С. Богдановой, тем не менее, в большинстве случаев отвечает эпической норме. Это — доминирующая тенденция. Но, с другой стороны, эпический кодекс трансформируется как в наборе элементов, так и в связях, благодаря проникновению в эпические тексты моти-

¹⁷ Избранные причитания. Петрозаводск, 1945, с. 83.

¹⁸ Веселовский А. Н. Славянские сказания., с. 110.

вов, свойственных другим текстам, эмпирических форм поведения, этикета и кодекса других фольклорных жанров. Наличие этих двух тенденций в творчестве Н. С. Богдановой объясняется типом ее обучения и исполнения: сказительница ориентировалась не только на конкретные образцы (преобладающая тенденция), но и на их модели. Нарушения в эпическом кодексе сопутствуют отклонения от норм в изображении эпического пространства и времени, эпического этикета, эмоциональных и интеллектуальных реакций и состояний, эпической атрибутики. Этот процесс носит характер цепной реакции: переосмысление затрагивает все семантические категории, но в случае со II типом диапазон этих нарушений не настолько широк, чтобы существенно затронуть сюжет — былина в крайнем случае превращается в редакцию, как правило, оставаясь в пределах варианта.

Сказители III типа

1. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эпической системе.

Так, в былине «Смелый Алеша Попович» В. В. Амосов обратил к мотиву, не свойственному данному сюжету (Аст., 125). Мотив убийства сонного врага специфичен для былины «Добрыня и Дунай». Известное сходство комплекса мотивов в былине «Добрыня и Дунай» и в былинах о встрече богатырей с чужеземным «нахвальщиком» и «спровоцировало» сказителя на подобную замену: вместо мотива поединка вводится мотив убийства спящего врага в шатре. Такого рода варьирование привело к нарушениям традиционных эпических связей в данном сюжете, и былина приобрела черты версии.

Сравнивая II и III типы, следует обратить внимание на то обстоятельство, что кодекс поведения в текстах сказителей II типа выступает в развернутом виде, более того, сказители II типа тяготеют к повторам, к ретардации повествования. Тексты сказителей III типа, напротив, дают примеры редуцированных форм поведенческого кодекса. Причина заключается в том, что моделирующее начало, заметное в творчестве сказителей II типа, позволяет им создавать новые комбинации различных элементов, развертывать эпический кодекс за счет привлечения всего запаса эпического знания. Сказители III типа недостаточно умело владеют моделями, редко прибегают к ним в своей практике, и даже воспроизведение готовых эпических образцов не всегда осуществляется у них по эпическим канонам. Отсюда и тенденция к «свертыванию» эпических описаний,

к сокращению их повторяемости в тексте. С другой стороны, не исключено воздействие сказки.

2. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эмпирической действительности.

Обращение к формам повседневного поведения своеобразно компенсирует недостаточное владение моделями и конкретными образцами эпической системы. Ряд мотивов-поступков лишается их эпической условности и переводится в бытовой план. Этому, как правило, соответствует и «обытовленный» locus и неэпическая атрибутика:

И зашел на печку (Илья Муромец.— Н. Ч.) на муравленку,
И спал-храпел богатырским сном.

(«Илья Муромец и Идолище», И. П. Поздеев, Аст., 78)

у К. Г. Рябинина:

Жил Святослав девяносто лет,
Прижил он сына любезного,
Молода Вольгу Святославовича.

(«Вольга и Микула», Аст., 140)

у В. Амосова:

Услышали, что заходит в палаты неизвестной гость,
Поклон ведет по-ученому...

(«Турканин-собака Калин-царь», Аст., 123)

Неэпичен, во-первых, сам выбор действия: персонаж слышит происходящее (в эпосе этот элемент почти отсутствует), во-вторых, связанное с нарушением сцепление двух действий. В плане выражения этим отклонениям соответствуют и неэпическая лексема «услышали», и неэпическая синтаксическая конструкция с союзом «что» в середине былинной строки. Данный пример любопытно сравнить со следующим типом нарушений.

3. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к текстам других фольклорных жанров.

В практике сказителей III типа встречаются примеры включения сказочного кодекса поведения:

Выходил вон на улицу из бела шатра,
Припадал к матушке сырой земле правым ухом,
Не дрожит ли матушка сыра земля дубровушка зеленая,
Уж слышал он, что дрожит матушка сыра земля.

(«Илья Муромец и сын», И. П. Поздеев, Аст., 79)

Здесь перед нами опять мотив «услышания». Не исключено, что в примерах, относящихся ко второму случаю, ощутимо воздействие сказочного кодекса поведения, в котором персонаж часто

получает информацию слуховым, а не визуальным путем, как в эпосе. Эти отклонения позволяют задуматься еще раз о том, что набор возможных для того или иного жанра поступков и способов их изображения различен. Традиционно богатырь узнает о появлении врага в поле по следу, т. е. зрительно, а не по слуху.

Нарушения эпического кодекса в текстах исполнителей III типа объясняются слабым знанием моделей, недостаточно прочным владением конкретными текстовыми образцами и стремлением компенсировать это за счет преимущественного привлечения эмпирических представлений.

Сказители IV типа

1. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эпической системе.

В былине М. С. Крюковой «Алеша и Тугарин» (Крюк. 1, 29)¹⁹ Тугарин в сознании сказительницы явно ассоциировался с Соловьем-разбойником. Введение в былинку мотива, не свойственного ей, основано на том, что исполнительница отнесла названных персонажей к одному типовому ряду по признакам зооморфности этих персонажей и по принадлежности их к группе антагонистов героя:

*Закричал богатырь (Тугарин, — Н. Ч.) по-звериному,
Зашипел он по-змеиному.*

В варианте В. Щеголенка «Святогор и Илья Муромец» (Барс., с. 529)²⁰ Святогор хочет перевернуть землю и небо, угрожает Илье Муромцу. Сказитель сохранил почти полностью мотив кольца в небе, но нарушил закон функционирования мотива, употребив его в другом контексте: согласно традиции, этот мотив специфичен для былины о гибели богатырей. Подобное нарушение обусловлено тем, что в сознании исполнителя мотивы кольца в небе, земной тяги (мотив сумочки) оказались в одном парадигматическом ряду и, следовательно, должны быть функционально синонимичны.

Показательным для сказителей этого типа является использование мотивов, созданных по известным в эпике моде-

¹⁹ Былины М. С. Крюковой. Т. 1. М., 1939. (Здесь и далее — Крюк.).

²⁰ Барсов Е. В. Памятники народного творчества в Олонецкой губернии. — Зап. РГО по отд. этнографии, т. 3, СПб., 1873. (Здесь и далее — Барс.).

лим. Так, А. Сарафанов в былинне «Илья Муромец и Калин-царь» обращается к знакомому мотиву трех дорог («Три поездки Ильи Муромца»), сильно трансформируя его в плане выражения и в плане функционального употребления в контексте:

Отправился младый Ермак Тимофеевич
На тую на гору на латынскую,
И поехал он во чисто поле.
Пришло две пути-дороженьки:
Одна — на гору-то латынскую,
А другая к царю Калину во чисто поле
(«Илья Муромец и Калин-царь», Гильф., 105)

Ср. традиционное звучание этого мотива:

Едет добрый молодец да во чистом поле,
И увидел добрый молодец да Латырь-камешек,
И от камешка лежит три росстани,
И на камешки было подписано:
«В первую дороженку ехать — убиту быть,
В другую дороженку ехать — женату быть,
Третью дороженку ехать — богату быть»
(«Три поездки Ильи Муромца», Ф. Никитин, Гильф., 171)

2. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к эмпирической реальности.

Эпические элементы заменяются неэпическими, кодекс поведения обытовляется:

Уж ты что, конь мой Белеюшко,
В первый раз-от *едешь на побывочку*.
(«Илья Муромец и Соловей-разбойник», Крюк. 1, № 1).

Нарушения эпического кодекса поведения затрагивают не только отдельные элементы, но и связи между ними, а также отношения между несколькими эпическими поступками: в тексте М. С. Крюковой (Марк., 61)²¹ *Святогор и жена играют в карты, Святогор сообщает, что «теперь пора ведь мне-ка все да на покой лекчи», жена Святогора готовит ему постель* и т. д. Все названные мотивы являются совершенно нетрадиционными, хотя, быть может, они и восходят к некоторым эпическим образцам (игра в карты, ср.: игра в шахматы в «Ставре»).

Один из наиболее распространенных типов нарушений — введение неэпических мотивировок в эпический текст. Эпическому кодексу сопутствует обычно в таких случаях и сильно трансформированный этикет, и эмоциональные реакции:

²¹ Марков А. В. Беломорские былины. М., 1901. (Здесь и далее — Марк.).

— Ай же ты, младый Ермак да Тимофеевич!
 Чего же мне веселитися?
 Когда во Кieve была добра пора,
 Тогда во Кieve было защитчиков,
 Защитчиков и заступников,
 А как стала во Кieve недобра пора,
 Так нет во Кieve защитчиков,
 Защитчиков и заступников.
 («Илья Муромец и Калин-царь», А. Сарафанов, Гильф. 105)

Традиционно этот мотив звучит так:

— У стольного у города у Кieven,
 Хлеба треснуть — есть-е кому,
 А за Киев-град постоять некому.
 («Илья Муромец и Калин-царь», Д. Сурикова, Гильф., 138)

3. Нарушение замкнутости эпического текста по отношению к текстам других фольклорных жанров.

В литературе о творчестве М. С. Крюковой неоднократно указывалось на то, что сказительница включала в былины отдельные элементы или целые мотивы, заимствованные из свадебной поэзии («Илья Муромец и Святогор»: жена Святогора гуляет в «зеленом саду» и рассказывает о своей дозамужней жизни), причитаний («Про Чурилу и Еремякину жену», «Про Василья Богуслаевича»). Часто в тексты сказителей этого типа вводятся сказочные элементы: так, мы уже говорили о том, что информацию по слуху нельзя признать приемом традиционно эпическим, поскольку он взят из сказки. Воздействие на эпическое сознание В. Щеголенка «божественных» книг, апокрифической и житийной литературы, а также «групповой морали» калик переходящих и монахов несомненно²².

Отклонения от эпического канона в наборе элементов и в способах связи их между собой обнажают моделирующий характер эпической памяти сказителей-импровизаторов. Именно это позволяет им устанавливать межсюжетные и межжанровые отношения, вводить в эпические тексты элементы и связи, а иногда и полные формы реального, бытового поведения. В результате этого появляются многочисленные сюжетные версии и редакции былин. В фольклористике уже отмечено, что благодаря сказителям-импровизаторам в эпических текстах происходят существенные изменения: так создаются новые редакции и версии былинных сюжетов, сначала в пределах индивидуального творчества певца, а затем в пределах сказительской школы и национальной традиции (А. М. Астахова, В. И. Чичеров).

²² Частично об этом см.: Васильев В. Н. Из наблюдений над отражением личности сказителя в былинах.— Изв. ОРЯС, 1907, т. 12, кн. 2.

Нарушения каноничности эпического поступка у сказителей IV типа показательны во многих отношениях. У сказителей I и II типов восприятие эпического кодекса скрыто, осмысление его на уровне метаязыка фольклорного коллектива образует особую систему, которая почти не вторгается в эпические тексты. В отличие от этой группы исполнителей, сказители II и в особенности IV типа выражают свое осознание эпического мира и его семантических категорий не только в комментариях, но и в эпических текстах. Изучение нарушений подтверждает гипотезу о том, что эпическое сознание носителей фольклорной традиции и эпическое сознание, заключенное в фольклорных текстах, не совпадают. Всегда ли это различие дает о себе знать и выходит на поверхность, т. е. реализуется ли в конкретных фольклорных текстах? Самым важным, на наш взгляд, является заключение о том, что между «языковой» каноничностью (или неканоничностью) текста и осмыслением его на уровне фольклорного метаязыка нет линейной зависимости. Нетрадиционное осмысление вовсе не обязательно должно приводить к сдвигам в эпической поэтике. Здесь отсутствует строгая необходимость: «непонимание» или искажение (полное или частичное) — невозможность воспроизведения текста или неканоническое его воспроизведение. Здесь обнаруживается известный формализм, автоматизм «языкового» фактора. Ведь, к примеру, и в заговоре, как в одном из наиболее архаичных и консервативных жанров, далеко не все доступно расшифровке заклинателя. Тем не менее тексты обладают высокой степенью стабильности и традиционности. Разумеется, в данном случае важную роль играет магическая функция заговора, которая требует «точности» в его воспроизведении. Относительной стабильности и каноничности эпических текстов способствует вера исполнителей в истинность происходящего в былинах. Однако скептическое отношение к былинам может вполне ужиться с весьма строгим соблюдением законов эпической поэтики и, наоборот, восприятие былинного мира как исторического, когда-то бывшего в русской жизни, может вполне сосуществовать с нарушениями законов эпического мира в конкретных текстах. Точно так же мы не думаем, что наиболее устойчивым и традиционным текстам сказителей I типа соответствует и наиболее эпичное и архаичное сознание. Вопрос следует перенести в область «языкового» творчества сказителей, которые являются лишь носителями эпической традиции, а не ее творцами. Несовпадение, с одной стороны, конкретных эпических текстов, а с другой, — их осмысления или веры в них, во многом объясняется типом обучения и исполнения сказителей. У певцов

I и II типов явно доминирует тенденция к усвоению и воспроизведению конкретных готовых языковых образцов. Они осознают тексты в понятиях, далеких от эпических, т. е. точно так же, как и сказители других типов. Все дело в том, насколько далеко заходит эта интерпретация, каков диапазон и возможности воздействия ее на эпические тексты. Именно свободное владение эпическими моделями и способность обнаруживать их в других эпических текстах, стремление находить их в других жанрах, в эмпирической действительности и позволило сказителям IV типа широко варьировать тексты. Наблюдения показывают, что сказитель отнюдь не всегда полностью усваивает механизм действия законов эпической грамматики, особенно это заметно у певцов, склонных к «моделированию». Любопытно, что формально многие из их нарушений вполне объяснимы, в них всегда есть закономерности, причем, они являются общими для всех типов сказителей. Отклонения от эпических канон-ов связаны именно с тем, что певцу доступно в большинстве случаев поверхностное, данное в прямом повествовании, а не в подтексте или в предыстории, значение эпического образа. Отсюда правомерные с формальной, сугубо «грамматической» точки зрения всевозможные замены, которые происходят от того, что сказитель выстраивает в своем сознании определенные парадигматические ряды, другой вопрос, насколько они могут быть каноничны. У сказителей-импровизаторов эти парадигматические ряды очень длинные благодаря моделирующей способности их эпической памяти.

Теперь обратный вопрос: только ли за счет «языковых» факторов, связанных с типом обучения и исполнения, поддерживалась или, напротив, нарушалась эпическая традиционность кодекса поведения? В качестве стабилизаторов следует указать на некоторые архаические схемы универсального характера, во-вторых, на функцию былин, выступающих как тексты с «историческим» содержанием, в-третьих, на общий для всей традиционной духовной культуры комплекс некоторых форм поведения и связей их между собой.

Интересен вопрос о среде — носителнице эпоса, ее кодексе поведения, ее этикете и морали и о соотношении их с соответствующими категориями эпической системы. Безусловно, поскольку речь идет о классическом эпосе и о сказителях XIX—XX вв., эти две системы — художественная и бытовая — отстоят далеко друг от друга. В ряде жанров русского фольклора эта дистанция несколько сокращена. Весь комплекс форм ритуального поведения и собственно поступков в духовных стихах во многом имеет аналогию с «групповым мировосприятием»

его носителей — калик переходящих и с их каждодневным поведением. На это обстоятельство впервые обратил внимание А. Н. Веселовский²³, а многочисленные дореволюционные исследования и материалы также подтвердили это мнение²⁴. Интересно было бы проследить связи между эпическими текстами и их семантическими категориями и кодексом фольклорного коллектива на примере более архаических культур, нежели русская.

Эпический кодекс поведения менее стабилен и каноничен, чем пространственные и временные характеристики эпического текста, которые образуют каркас сюжета. В сфере эпического поведения в широком смысле слова самым устойчивым оказывается именно эпический кодекс (и связанные с ним сюжетообразующие мотивы), в меньшей степени — этикет, эмоциональные и интеллектуальные реакции персонажей (и, соответственно, несюжетообразующие мотивы). И это вполне понятно, поскольку именно этикет, эмоциональная и интеллектуальная область жизни эпических персонажей ближе всего к реальным «прототипам» жизни фольклорного коллектива. Совершенно не случайно, что эти семантические категории часто либо трансформируются под воздействием эмпирических форм поведенческого кодекса, либо почти полностью заменяются ими.

Примечательно, что из эпических поступков часто подвергаются различного рода воздействиям быта экзистенциальные состояния: рождение, сон, смерть, т. е. те категории, которые жизненно важны для любого, в том числе и для фольклорного коллектива. Часты нарушения и в поступках, связанных с критическими ситуациями: бой, поединок, угроза. Сказители нередко «обытовляют» их, лишают условности. Значимой для традиционного коллектива является и свадьба, которая занимает промежуточное положение между рождением и смертью. В ряде текстов заметны влияния свадебного обряда на эпические песни о сватовстве.

Говоря о межжанровом обмене, следует указать на то, что певцы не всегда дифференцируют поведенческий кодекс по жанрам, иногда налицо диффузия двух различных жанровых систем.

В перспективе было бы полезно составить каталог эпических поступков, выявить наиболее распространенные формы и правила их сочетаемости, а затем и области совпадения и различия с другими жанрами.

²³ Веселовский А. Н. Славянские сказания..., с. 181—182.

²⁴ См.: Максимов Е. Бродячая Русь Христа-ради. СПб., 1877.

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ «ДУРАЧЕСТВ» ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ГЕРОЯ РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

Одним из сложных и противоречивых образов русской волшебной сказки является тип демократического героя в облике Ивана-дурака или Емели. Наиболее выразителен этот образ в сказках «Сивка-бурка» и «По щучьему велению»¹.

Особенности Ивана-дурака волшебных сказок давно обратили на себя внимание ученых. В. Г. Белинский называл его «лукавым русским умом, столь наклонным к иронии»². Немецкий исследователь Ловис Менар, сопоставлявший немецкую и русскую волшебные сказки, писал, что прозвище Ивана не адекватно его сущности и что «если немецкий Ганс действительно глуп, то русский Иван носит маску дурака»³. В русской дореволюционной фольклористике Иван-дурак стал предметом специального рассмотрения статьи А. М. Смирнова-Кутачевского. Образ этого героя понимался в ней как воплощение крестьянской пассивности. Автор пытался доказать, что в сказках об Иване-дураке выражено столкновение деревни и города, «критика бесхитростным, но здоровым деревенским умом нового для него нашествия культуры»⁴.

Подобному пониманию образа способствовали лубочные обработки исследуемых сказок. Так, например, в сказке «О Емеле-дураке» из сборника П. Тимофеева «Русские сказки» (1787 г.) нарочито подчеркиваются глупость и лень героя как главные его качества.

Внимательное ознакомление со сказкой в живом бытовании и изучение ее в комплексе вариантов дают основания как для кардинального пересмотра исследовательских концепций,

¹ В народном восприятии Емеля — эквивалент Иванушки-дурачка. Впервые данную мысль высказал Е. М. Мелетинский (Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958). Это выражается в совпадении функций, тождественности формул, характеризующих поведение героев, а также в их взаимозаменяемости в сказках на разные сюжеты. Об этом см.: Сенькина Т. И. Социальная проблематика русской народной сказки о Емеле-дураке. — В сб.: Художественный образ и историческое сознание. Петрозаводск, 1974, с. 20—26.

² Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. 5, М. 1954, с. 668.

³ Löw is of Menar. Der Held in deutschen und russischen Märchen. Jena, 1912, s. 108.

⁴ Смирнов-Кутачевский А. М. Иванушка-дурачок. — Вопросы жизни, 1905, № 12, с. 5—73.

так и для утверждения намеренного искажения замысла в сборнике Тимофеева.

В советской фольклористике образ Ивана-дурака уже давно воспринимается в его подлинной, глубоко гуманной сути. «Иванушка-дурачок, пишет Е. М. Мелетинский, исключительный в своем роде случай создания на почве сказки настоящего характера»⁵.

В. Я. Пропп в недавно вышедшей книге «Проблемы смеха и комизма» дает следующую характеристику Ивану-дураку: «Иное явление представляет собой Иван-дурак — герой волшебных сказок. Он дурак только поначалу: он сидит на печи, «в саже и соплях запатрался», и все над ним смеются. Но именно этот-то дурак впоследствии оказывается умнее своих братьев и совершает различные сказочно-героические подвиги. В этом есть своя философия. В герое волшебных сказок есть самое важное: «душевная красота и моральная сила»⁶.

Изучение образа Ивана-дурака важно, в первую очередь, для понимания эстетической сущности рассматриваемых сказок в целом. В то же время правильное истолкование его социальной природы может помочь в решении целого ряда научных проблем. Например, проблемы творческого использования данного сказочного персонажа при создании литературных сказок («Конек-горбунок» П. П. Ершова), выявлении искажений социальной сущности героя в лубочных изданиях XVIII—XIX вв. и т. д.

Прежде всего Иван-дурак волшебных сказок поражает необычностью своего поведения, иными словами — «дурачеством». Он, по выражению Е. М. Мелетинского, заключает в себе «диалектическое единство возвышенного и комического»⁷.

Общезвестно, что необычность является одной из особенностей художественного метода сказки. «В фольклоре повествование основано не на изображении обычных характеров или обычных действий в обычной обстановке, а как раз наоборот: рассказывают о том, что поражает своей необычностью»⁸.

Однако необычность Ивана-дурака связана, на наш взгляд, не только с методом изображения, но имеет глубокие социальные корни.

Изучение социальной сущности «дурачества» демократического героя в сказках «Сивка-бурка» и «По-щучьему велению»

⁵ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 227.

⁶ Пропп В. Я. Проблемы смеха и комизма. М., 1976, с. 90.

⁷ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 227.

⁸ Пропп В. Я. Фольклор и действительность. — Русская литература, 1963, № 3, с. 65.

производится на широком сравнительном материале как в синхронном, так и в диахронном срезе с привлечением наиболее поздних записей сказок. Такими являются варианты рассматриваемых сюжетов, записанные в последнее время в Карельском Поморье, одном из богатых фольклорной традицией районов Русского Севера. Это позволяет выявить определенные тенденции в трактовке образа Ивана-дурака, наметившиеся в процессе эволюции жанра.

В чем заключаются «дурачества» героя в рассматриваемых нами волшебных сказках? Одной из основных черт характера Ивана-дурака (Емели) в обоих сюжетах является лень, приобретающая в сказке «По щучьему веленью» даже юмористический оттенок. Особенно контрастно безделье Ивана-дурака (Емели) выглядит на фоне декларируемого трудолюбия старших братьев: «Два-то были не ленивых, а третий ленивый был. Два были, те ходили, сеяли да все работой занимались, а третий на печке лежал все» (Архив., 58/40 — Ук. 530 А, В)⁹; «Братья работали не покладая рук, а младшего не могли заставить работать ни на какую работу» (Архив., 32/84 — Ук. 675). Как результат пресловутой лени Ивана-дурака выглядит, на первый взгляд, его нежелание слезать с печи, а также неопрятность, неряшливость: «Ничего не делал, только на печи в углу сидел да сморкался» (Аф., 179); «Грязный, замазанный, в плохой рубашонке дурак» (Горьк., 84).

«Дурачествами» характеризуется отношение героя к царю и царской дочери. Он идет во дворец на опоздание невестой в подчеркнуто неопрятном виде. «Иванушка тоже походит в путь-дороженьку, также слиные пули, не умывшись, не причесавшись» (Архив., 58/25).

Нелогично поведение героя в сказке «По щучьему веленью», где он с помощью чудесной силы заставляет влюбиться в себя царскую дочь, а затем проявляет к ней полное равнодушие.

С царем он держится как с равным — отказ приехать к нему мотивирует своей ленью, при этом совершенно не испытывает боязни перед всемогущей царской властью: «На печке лежу, комы гложу, никуда не хожу!... Не эдаких видал, да редко мигал. Никого не боюсь» (З. В., 63). На вопрос царя, почему Емеля «помял много народу», он отвечает: «И ты бы стоял, разинув свое хлебало, и тебя бы все равно замаял» (Ков., 6).

Перечисленные качества героя, в особенности его лень, на первый взгляд расставляют акценты совершенно однозначно.

⁹ См. список сокращений в конце статьи.

Старшие братья трудолюбивы, младший — лентяй. Учитывая неизменное уважение к труду и людям труда, присущее народной сказке, можно было бы предположить, что симпатии народа на стороне старших братьев, а лентяй должен быть наказан по примеру ленивой дочери в сказке о мачехе и падчерице. Однако мы знаем, что в качестве положительного героя интересующих нас сюжетов воспринимается Иван-дурак и ленивый Емеля. Это видимое противоречие снимается тщательным анализом образа «под социально-политическим углом зрения»¹⁰.

Впервые на социальную сущность героя обратил внимание Е. М. Мелетинский. Определив образ Ивана-дурака как «низкий», социально обездоленный, исследователь указал основные причины, способствовавшие выделению данного типа героя. По его мнению, они связаны с идеализацией социально обездоленного: «Ядро образа — идеализация обездоленного»¹¹.

Автор монографии на широком сравнительном материале убедительно показал, как исторически складывалась ситуация, при которой младший брат в семье оказался социально обездоленным и стал объектом идеализации в волшебной сказке. В условиях окончательного утверждения патриархальной семьи при неразделенном хозяйстве «на первый план выдвигается старший сын»¹². После смерти отца он становится главным в семье. Его нередко называли «старшбей», «большак». При разделе имущества старший брат, пользуясь своими привилегиями, пытался взять лучшую долю наследства. «Народное общественное мнение, выразившееся в сказке, пишет Е. М. Мелетинский, защищает равенство и общинную семейную собственность. Старших братьев, захвативших семейную собственность, сказка изображала как эгоистов, изменивших роду и патриархальным заветам, а младшего, оставшегося верным общественной морали, патриархальной традиции, близкого родителям, поддерживавшего семейную религию (культ предков) — как носителя патриархального единства большой семьи. Поэтому младший брат становится объектом идеализации в сказке, положительным героем, а его старшие братья отрицательными»¹³.

Таким образом, «идеализация младшего в волшебной сказке — социальное явление. Это частное выражение (специфическое для волшебной сказки) демократического протеста против

¹⁰ Бонч-Бруевич В. Д. В. И. Ленин об устном народном творчестве — Сов. этнография, 1954, № 4.

¹¹ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 253.

¹² Там же, с. 105.

¹³ Там же, с. 148.

возникающего в период разложения родового строя классового неравенства»¹⁴.

Выводы монографии Е. М. Мелетинского позволяют по-новому осмыслить поведение героя в рассматриваемых сюжетах и, в частности, определить социальные функции его «дурачества».

Иван-дурак (Емеля) в исследуемых сказках является младшим братом в семье. После смерти отца он живет вместе со старшими женатыми братьями. Перед нами типичный пример большой патриархальной семьи.

Сказочные тексты дают много примеров, указывающих на обездоленное положение героя в семье, на несправедливое отношение к нему старших братьев. В одной из самых ранних публикаций сказки имеется реалистическое описание несправедливого раздела наследства между братьями: «[Старшие братья], разделив по себе [наследство], дураку ничего не дали:

— Что ж, братцы, а мне-то что?

— Ты будь, дурак, тем доволен, что мы тебя будем кормить» (Ран. зап., 34).

Сказки изображают полуголодное существование Ивана-дурака в доме братьев: «Братья младшего брата не любили, исть ему мало давали» (Карн., 45).

В связи с этим изображение плохой, рваной, грязной одежды воспринимается как результат социально-обездоленного положения Ивана-дурака в семье старших братьев: «А у Ивана одежды совершенно нет, рваный-прерванный пиджачок один» (Архив., 56/43).

Отрицательное отношение братьев к герою характеризуется насмешками, издевками, оскорбляющими человеческое достоинство прозвищами, такими, например, как *рибушка* грязная, *Иванушка* с печки, *рваный дурак*, *лепивый Ивашка*, *Запечник*, *пуля слина*.

Важным моментом с социальной точки зрения в сказке «Сивка-бурка» является упоминание «награды», которую обещают Ивану братья за то, чтобы он «отдежурил» за них на могиле отца. Это всегда либо какая-нибудь необходимая человеку одежда (сапоги, рубаха), либо еда. Характер вознаграждения сам по себе подчеркивает униженное положение Ивана в семье: он дежурит вместо братьев «за кринку молока и конец пирога», «за старые онучи».

Униженное положение Ивана-дурака подчеркивается также в эпизоде брачных испытаний. Как правило, братья не хотят

¹⁴ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 64.

брать Ивана-дурака с собой. Они не верят в его возможности, стыдятся его внешнего вида, подчеркивают его низкое положение по сравнению с ними: «Куда тебе, дураку, ехать, и что ты знаешь, или тебя взять вместо чучелы?» (Ран. зап., 34); Старшие не берут его с собой: «Он и нас осрамит и людей насмешит» (Аф., 180).

В современных записях сказки наблюдается тенденция усиления изображения социальных противоречий между старшими братьями и младшим в рассматриваемом эпизоде. Так, например, в одном из поморских вариантов противники героя не ограничиваются издевками и насмешками над Иваном-дураком, а даже избивают его. «Эй, рваный дурак, не только тебе таким быть, но тебе никогда такого не видать. Бьют, бьют его и успокоятся» (Архив., 56/76).

Определение социальной обездоленности героя служит своеобразным ключом для понимания одного из главных его «чуждеств» — лени. Вернемся к экспозиции сказки, в которой на фоне декларируемого трудолюбия братьев контрастно выделяется лень младшего.

Более четко социальные причины пассивности героя прослеживаются в сказках «По шучьему велению». Как правило, действие сказки начинается с того момента, когда старшие братья уезжают из дома. Цель поездки всегда одна и та же — торговля. В ходе дальнейшего повествования выясняется, что «дурак» в отсутствие братьев выполняет всю домашнюю работу: носит воду, заготавливает дрова, топит печь.

«Ваня, напил дров, наколн один; Ваня, принеси воды с берега» (Никиф., 10); «Только Омея влез на печку, невестка и кричит: — Омея, ты забрался на печку, а у нас воды нету! Бери ведра, ступай за водой! Омея с печки слазит, ведра берет и за водой идет» (Госп., 10).

Таким образом, в то время, как старшие братья где-то на ярмарке «приторговывают барыш», младший за похлебку выполняет самую тяжелую работу, т. е. находится на положении батрака.

Прозвище «лентяй» поддерживается в сказке по существу не действиями, а собственными заявлениями героя, декларирующего свою лень («Я ленюсь»), его нарочито замедленной реакцией на требования окружающих.

Несоответствие прозвища героя «лентяй» его поступкам породило своеобразный оксюморон «трудолюбивый лентяй», который в большинстве сказок обнаруживается в подтексте, а в записях последних лет иногда выносится в само повествова-

ние. Например, невестки упрекают Ивана-дурака: «Дома си-дишь на печи, дрова возишь» (Архив., 126/123).

В большинстве сказок о Емеле герой соглашается выполнить ту или иную работу лишь после того, как братья или невестки пообещают сделать для него что-либо приятное: купить красный кафтан, красные сапоги и т. д. Выполнение героем поручений только за определенное вознаграждение на первый взгляд воспринимается как результат его пресловутой лени. На самом деле поведение героя мотивируется глубокими социальными причинами. Объясняя посланнику короля, как можно заставить Емелю выполнить просьбу, невестки говорят: «Дурак любит — ежели станешь просить неотступно о чем, он откажет раз и другой, а в третий уж не откажет и сделает; не любит он того, кто с ним грубо поступает» (Аф., 165). В сказке из собрания Никифорова Емеля с помощью дубинки расправляется с «начальниками», которые силой пытались стащить его с печи, и поддается на уговоры тех, кто «по-хорошему стали манить всяко, ласкать» (Никиф., 10). Таким образом, пассивность героя, находящегося в семье на положении батрака, воспринимается как своеобразный социальный протест против унижения его человеческого достоинства.

Исследователи, касающиеся в своих работах образа Ивана-дурака, обычно упоминают об ироническом отношении к нему со стороны сказочных персонажей, иногда и со стороны исполнителей, но нигде не говорится об иронии, исходящей от самого героя и направленной в адрес его противников.

Между тем, как показывает сравнительный анализ текстов, склонность к иронии — характернейшая черта «лукавого ума» Ивана. Так, например, в сказке «Сивка-бурка» герой, прикрывшись маской дурака, слушая рассказ братьев о богатыре, увиденном ими на состязаниях, обычно спрашивает: «Не я ли это, братья, был?» Или: «Не я ли вас бил?» Задавая этот вопрос, Иван-дурак наперед знает, что братья не поверят ему. Его ирония направлена на то, чтобы поставить в дурацкое положение своих противников, узнающих позднее в «не подающем надежд» брате царского жениха. Можно было бы привести еще множество примеров, характеризующих героя с этой стороны, однако объем статьи вынуждает ограничиться одним примером.

Перейдем к рассмотрению социальной сущности «дурачеств» героя, выраженных в «классовой коллизии», а именно в отношении к царю и царской дочери.

Для этого прежде всего необходимо установить характер отношений царя к Ивану-дураку (Емеле). Как правило, царь не хочет выдавать за него свою дочь, причиной этому является

«низкое» происхождение героя: «Не хотелось царю любимую дочь за такого сопляка отдавать. Другие-то дочери за царевичей были» (Красноярск., 23).

Для изображения отрицательного отношения к герою со стороны царя в сказке применяются, в основном, те же приемы, что и в первой ее части, рисующей его взаимоотношения с братьями. Неприязнь царя к Ивану-дураку подчеркивается использованием в обращении к нему унижающих человеческое достоинство прозвищ. Если к старшим зятям царь обращается со словами: «Зятья мои умные, зятья разумные», то героя он чаще всего называет «дураком», «Иваном-запечником». При разделе наследства царь обделяет своего младшего зятя. Наиболее подробно несправедливый раздел наследства описывается в современных записях сказок: «А царю не любо, что у него зять запечный какой-то. Двум дочерям царство дал, а этой ничего не дал. Сработал избенку на задворках, пусть живут», (Архив., 79/895). Как и братья, царь не верит в возможности героя, не упускает случая посмеяться над ним. Когда Иван-дурак просит у него коня, царь дает ему самую плохую лошадь. «Ой, да что от твоего Ивана-запечного помощи будет. На печи все лежит. Дайте уж там, есть одна худа кляча, пусть возьмет» (Архив., 79/895). Таким образом, здесь, как и в «семейной коллизии», подчеркивается «низкое», обездоленное положение героя. В связи с этим «дурачество» героя в «классовой коллизии» можно также воспринимать как своеобразный социальный протест. Посмотрим, в чем он заключается.

Как отмечалось выше, в сказке «Сивка-бурка» герой отправляется во дворец грязный, неопрятный, в рваной одежде. При этом подчеркивается, что перед тем, как идти к царю, он специально «нарядился в трунью-тряпотью, сажей вымазался, волосина распустил, пришел на царский двор и забрался в самый угол, что уж его насилу нашли» (Колосов, с. 56—59). Можно выделить две причины столь нарочитой маскировки героя. Одна из них кроется в особенностях волшебной сказки как жанра, прибегающего к различным средствам, чтобы скрыть до определенной поры идеальную сущность героя, вторая имеет социальную функцию. Если в первой части сказки нищенская одежда героя является показателем его обездоленности, то в данной ситуации убожество героя воспринимается как вызов царю. Никто, кроме Ивана-дурака, не посмеет явиться к его величеству в таком виде да к тому же еще в роли царского зятя. Независимость поведения героя, «нелепость» его поступков в глазах окружающих являются в сказках своеобразным способом унижить царское достоинство.

Социальный протест героя выражается также в нежелании подчиниться приказанию царя. В сказке «По щучьему веленью» царь (король), желая наказать героя за то, что тот «помял много народу», вызывает его к себе. Емеля трижды отказывается прийти во дворец, объясняя свое поведение ленью. Нежелание с первого раза подчиниться приказу можно объяснить, как и в эпизодах с невестками, требованием человеческого отношения к себе, но далеко не каждый осмелится ослушаться царя да еще и сказать: «Ваше высококоролевство, я не хочу вам повиноваться» (Жив. стар., 232).

В сказке «Сивка-бурка» Иван-дурак пренебрегает царским пиром, куда его приглашает сам царь: «А Иванушка отвечает: «Кто гуляет, пусть гуляет, а ему дома хорошо». Пойти на пир отказался. Царю пришлось самому идти звать на пир. Как пришел, увидел, что такой красивый, перед ним на колени бросился, просил прощения» (Архив..., 58/25). Герой здесь не только пренебрегает царским пиром, но и ставит царя в унижительное положение. Независимость по отношению к царской власти, нежелание выполнять ее требования выглядят в сказках отнюдь не как случайный каприз «дурачка», но как система поведения.

Известно, что высшим выражением идеализации социально-обездоленного является переход «из крестьянского сына в царские зятья»¹⁵. Наглядным примером этого являются концовки большинства волшебных сказок. Однако в сказке «По щучьему веленью» герой, «заставив» царскую дочь влюбиться в себя, в дальнейшем не проявляет к ней никакого интереса, в то время как она испытывает к нему непреодолимую страсть: «Она как была, оттуда с окошечка сорвалась, прямо к нему на печку лезет» (Никиф., 10). В некоторых случаях он даже отказывается жениться на ней: «Поехал Омелька, она вслед бредет, что не взял замуж. И уехал Омелька на печи снова домой. Приехал Омелька, женился, он был рабочий.— Я, говорит, женюсь на царской дочери, а я сам рабочий,— красиво разве будет! Мне работать надо!» (Балашов, 146).

Рассмотрение сказки под социальным углом зрения позволяет отнести данное «дурачество» героя к одному из проявлений социального протеста. Поведение Емели — простого крестьянина — с царевной и особенно его нежелание на ней жениться звучат как вызов всей царской семье.

Последний пример свидетельствует о стремлении современных исполнителей заострить внимание на классовом характере

¹⁵ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 227.

антагонизма между героем «низкого происхождения» и царской дочерью.

Сравнительный анализ рассматриваемых сюжетов позволил обнаружить любопытную тенденцию в изображении героя, наметившуюся в современных записях. В сказках старой записи истинное лицо Ивана-дурака никогда не открывалось до момента совершения подвига. Е. М. Мелетинский, опираясь на эти записи, подчеркивает, что Иван-дурак «обладает какой-то мудростью, которая в конечном счете дает ему преимущество перед братьями»¹⁶.

Эта «мудрость», природу которой мы уже знаем, в записях последнего времени как бы выводится за скобку, в ремарки сказочников, что служит появлению в сказках своеобразных оксюморонов. Выше мы называли один из них: «Трудолюбивый лентяй». Ремарки такого характера как «...Иван хотя и считался дурачком, но был *толковый* и *размышленный*» (Архив., 50/19. Курсив мой, — Т. С.), или: «Его глупым считают, а он хитрый» (Никиф., 125), «Он Иван-то не дурак, умнее его на свете нет» (Нарым., 6) являются примером оксюморона «умный дурак». Желание сказочников придать внешнему облику героя черты, отражающие «высокую сущность» его характера, породили оксюморон «красивый запечник»: «Он был красивый, Иван-то запечник» (Архив., 126/123), «Ну, он так из себя парень не больно был, чтобы плохой, тоже был красивый» (Башк., 10).

Вмешательство исполнителя в сказочное повествование, стремление, опережая события, дать оценку поступкам героя, идеализировать его внешность становятся в записях последних лет тенденцией, характеризующей современную волшебную сказку. То, что раньше было в потенции и раскрывалось лишь в ходе повествования действиями героя, становится частью характеристики, данной ему исполнителем. Наблюдающаяся тенденция свидетельствует о нескрываемой симпатии к герою самих сказочников и о стремлении сразу же внушить эту симпатию слушателям.

Социальный протест героя против власть имущих достигает своего апогея в сценах, где он выступает в своем исконном облике, без маски «дурака». Такими являются концовки обеих сказок. Если в дореволюционных записях сказки «Сивка-бурка», несмотря на антагонизм между царем и героем, наказание постигает только царских зятьев — ложных героев («Царь приказал обоих зятьев посадить на ворота и расстрелять, а под Иванушка все царство подписал» (См., 38), то в записях советского

¹⁶ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 224.

времени наказание постигает и самого царя. Герой разоблачает его жестокость по отношению к младшему зятю, неспособность распознать в Иване-дураке истинного героя: «Милостивый государь! Если вы для меня хотите выгнать из царства своего зятя, то прежде узнайте, кто я нахожусь... Меня зовут Иваном, по прозвищу дурак, то есть ваш зять» (Никиф., 125). В устах ряда сказочников протест героя против царя приобретает политическую окраску, которая обусловлена по удачному выражению Т. Г. Леоновой «новым социальным опытом, приобретенным народом за годы революции и строительства новой жизни»¹⁷. «Не умеешь ты править царством, и потому тебе здесь не место. А родине я могу служить верой и правдой всегда.— Пришлось уйти царю, а Иван остался полным хозяином» (Сказк., 18).

Наиболее остро классовый антагонизм между героем и царем проявляется в концовках сказки «По щучьему веленью». Он наблюдается уже в самых ранних записях сюжета. Большинство вариантов заканчивается констатацией страха, который испытывает царь за свое злодеяние перед героем: — «Помните ли, милостивый государь, как дурак к вам приезжал на печи во дворец, и вы его с дочерью засмолили в бочку, пустили в море? И так, узнайте теперь меня, я тот самый Емеля! — Король, видя его перед собою, весьма испугался и не знал, что делать» (Аф., 165).

Апогеем выражения закона торжества справедливости является финал сказки из сборника Д. К. Зеленина, где царь, как отрицательный персонаж, уничтожается: — «Уведите в чисто поле, на ворота посадите, разостреляйте и пепел развейте.— Так и сделали: увели царя, его разостреляли и пепел развеяли» (З. В., 23).

Концовки современных записей сказки «По щучьему веленью» в русле общерусской традиции посрамляют царя. Наглядным примером этого могут служить поморские варианты: «Король сильно испугался.— Вот как дурак теперь засадит меня в бочку да пустит в море, дак чистая гибель будет.— Стал просить у него извинения, прощения за то, что он спустил его в море» (Архив., 49/8).

В поморских вариантах встречается также не зарегистрированный ранее поворот сюжета, с помощью которого подчеркивается присущее герою чувство собственного достоинства. Сказочники вопреки традиции заставляют Емелю отказаться от обычной награды — половины царства: «Царства мне не надо,

¹⁷ Леонова Т. Г. Эволюция жанра сказки в условиях современности.— В кн.: Сибирский фольклор, Томск, 1965, с. 108.

ничего не надо. У меня свой дом есть хороший» (Архив., 49/8). В сказке талантливой поморской исполнительницы П. В. Микковой герой по щучьему веленью просит себе не царский дворец, а обыкновенную деревенскую избушку: «Построилась избушка, они устроили пир и поженился Емеля на царской дочке» (Архив., 125/81).

Диакронное изучение сказок «Сивка-бурка» и «По щучьему веленью» в комплексе вариантов, как известных по публикациям, так и записанных в последнее время в Карельском Поморье, позволило выявить социальную сущность «дурачеств» демократического героя, которая является своеобразной формой социального протеста, направленного в адрес его антагонистов, старших братьев — в «семейной коллизии», царя и его приближенных — в «классовой коллизии».

Как уже отмечалось, в процессе исследования образа Ивана-дурака (Емели) были обнаружены факты намеренного искажения его социальной сущности в ряде дореволюционных изданий, в частности в сказочных сборниках XVIII в. «Лекарство от задумчивости» (1786 г.) и «Русские сказки, собранные и изданные П. Тимофеевым» (1787 г.).

Историко-литературная и фольклорная ценность публикаций XVIII в. неоднократно подчеркивалась многими учеными¹⁸.

Действительно, значение этих сборников неосенимо для исследователей фольклора, так как они являются самыми ранними публикациями русских народных сказок. Однако использование их в научных целях возможно, по справедливому замечанию И. М. Колесницкой, лишь «после того, как они будут подвергнуты соответствующему анализу»¹⁹.

Посмотрим, в чем заключается суть этих искажений в некоторых сказках названных сборников. Согласно произведенному выше сравнительному анализу, во всех без исключения фольклорных вариантах сказки «Сивка-бурка» взаимоотношения между героем и царем характеризуются нескрываемым антагонизмом. Однако в лубочной обработке сказки из сборника «Лекарство от задумчивости» этот антагонизм полностью снимается. Царь здесь испытывает любовь к своему зятю — Ива-

¹⁸ Елеонский С. Ф. Сказки в быту и рукописной литературе XVIII века.— Уч. зап. Московского пед. ин-та им. В. И. Ленина, т. 34, 1954, вып. 3; Колесницкая И. М. Русские сказочные сборники последней четверти восемнадцатого века.— Уч. зап. ЛГУ, № 33, сер. филол. наук, вып. 2. Л., 1939, с. 189—218; Померанцева Э. В. Русская сказка в XVIII в.— В кн.: Судьбы русской сказки. М., 1965, с. 32—61; Чернышев В. И. Русские сказки в изданиях XVIII века.— В кн.: С. Ф. Ольденбургу. Л., 1934, с. 585—609.

¹⁹ Колесницкая И. М. Указ. соч., с. 189.

нушке-дурачку: «Любезный мой зять, что тебе угодно?», или: «...положил их на брачное ложе с великой честью»; «Царь Гестон приказал тотчас Иванушку-дурачка одеть в драгоценное платье и отвезть во дворце особливые покои, где б ему до брака жить можно было» (Ран. зап., с. 109).

Искажена социальная природа образа героя в другой лубочной сказке «О Емеле-дурачке» из сборника П. Тимофеева. Смысл сказки в этой редакции сводится к тому, что Емеля под влиянием той новой среды, к которой приобщился в результате женитьбы на царевне, ощущает свою неполноценность и просит у щуки, чтобы она сделала его умным: «Дурак, видя, что все были люди как люди, а он был один только не хорош и глуп, захотел, чтоб сделаться получше, и для того говорил: «По щучьему веленью, а по моему прошенью, кабы я сделался такой молодец, чтоб мне не было подобного и чтоб был я *чрезмерно умен*». И лишь успел выговорить, то в ту же минуту сделался так прекрасен, *а при том и умен*, что все удивлялись» (Курсив мой, — Т. С.; Ран. зап., с. 219).

Приобретая таким способом «ум», Емеля ведет себя с царем уже так, как следует «умному человеку», т. е. верноподданически: «И как приехал король во дворец, то вышел Емеля навстречу к королю и принимал его за белые руки, целовал в сахарные уста, вводил его в свой белокаменный дворец, сажал его за столы дубовые, за скатерти браные, за яства сахарные, за питья медвяные» (Ран. зап., с. 220).

Лубочная сказка в отличие от народных вариантов сюжета заканчивается примирением Емели с царем, принимающим форму, унижающую человеческое достоинство героя. — «Дурак, слыша сие, с покорностью благодарил короля, и как у Емели все было готово к свадьбе, то в тот же день и праздновали ее с великим великолепием, а на другой день дурак сделал великолепный пир для всех министров...» (Ран. зап., с. 220).

Анализ сказок «Сивка-бурка» и «По щучьему веленью» под социально-политическим углом зрения позволяет засвидетельствовать намеренное искажение образа героя в ряде публикаций XVIII в. Герою приписывается ощущение своей неполноценности, отсутствие чувства антагонизма, раболепие перед царской властью. Подобная трактовка образа Ивана-дурака (Емели) полностью выхолащивает народную природу героя, в котором особенно четко проявились демократические идеалы русского народа.

Сокращения, принятые в статье

- Архив...— Архив Карельского филиала АН СССР (первая цифра означает номер коллекции, вторая — единицу хранения).
- Аф.— Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. М., 1957.
- Балашов — Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.
- Башк.— Русское народное творчество в Башкирии. Уфа, 1957.
- Горьк.— Сказки, рассказы, песни Горьковской области. Горький, 1956.
- Госп.— Сказки Ф. П. Господарева, Петрозаводск, 1941.
- Жив. стар.— Живая старина, вып. I, 1897.
- З. В.— Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915.
- Карн.— Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. Л., 1934.
- Ков.— Сказки И. Ф. Ковалева. Летописи Гос. лит. музея. кн. II. 1941.
- Колосов — Колосов М. А. Заметки о языке народной поэзии в области северного великорусского наречия.— Сборник отд. рус. яз. и словесности Академии наук, т. 17, № 3, СПб., 1877.
- Красноярск.— Зап. Красноярского подотдела...— Живая старина, т. 21, 1912, вып. II—IV.
- Нарым — Русский фольклор Нарыма. Новосибирск, 1948.
- Никиф.— Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова, М.-Л., 1961.
- Ран. зап.— Русские сказки в ранних записях и публикациях. Л., 1971.
- Сказк.— Сказки М. А. Сказкина. Горький, 1952.
- См.— Смирнов А. М. Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества. Вып. 1—2. Зап. РГО по отд. этнографии, т. 14, Пг., 1917.
- Ук.— Андреев Н. П. Указатель сказочных сюжетов. Л., 1928.

У. С. Конька

ИМЯ, ВОЛОСЫ И «БЕЛАЯ ВОЛЯ» НЕВЕСТЫ — ГЛАВНЫЕ ОБЪЕКТЫ ОПЛАКИВАНИЯ В КАРЕЛЬСКИХ СВАДЕБНЫХ ПЛАЧАХ

Оплакивание волос, имени и девичьей воли, с которыми девушка-невеста расставалась навсегда, занимало в плачах карельской свадьбы центральное место. На последнем этапе бытования традиционного обряда имя и волосы, оплакиваемые в плачах невесты, понимались в основном как метафоры девичьей воли. Но анализ содержания плачей, которые в целом сохранили много архаических черт обряда, показывает, что когда-то имя и волосы невесты оплакивались как нечто, конкретно отнимаемое у нее.

Понятие «имечки» (кар. *nimi* — деминутивная форма *nimyt*, мн. число — *nimysel*)¹ чаще всего встречается в плачах Калевальского района, а также южнее, вплоть до Сегозерья. В южных районах этот синоним девичьей воли неизвестен. Не встречается он также и в плачах Лоухского района.

Выражения «волосики» (*lieminäiset* — в разных фонетических формах в зависимости от диалекта) и «волюшки» (*valta-set*) являются общекарельскими. В одних местностях какой-то из синонимов может преобладать, в других встречаться реже, но зафиксированы они по всей Карелии. Часто в одном и том же плаче встречается два из этих трех синонимов, обозначающих девичью волю.

Характерно, что «имечки» во многих случаях надо понимать как волосы. Например, в плаче, записанном в деревне Семчезеро, зовут брата и подруг расплести косу невесты со словами:

Hoi kallehien armozien azetettu kallehemi siemen,
tule kargien lindurukan
kaunehie kananimyzie zavodit levitellä.

Hoi pol'ubiimoi podruuga-artteli,
tulgua pobiednoin lindurukan
kaunehet kananimyöt levitelgiä
dostalit jälgimäzet kerdazel...²

Причитальщица от имени невесты просит брата «красивые куриные имечки распускать» и подруг также просит прийти распустить «красивые имечки в последние остатные разочки». И далее в том же плаче «имечки» понимаются как нечто вещественное: невеста просит подруг не посылать (*elgiä rangua* возможно и «не надевайте») ее имечки на тяжелую работу, на пожар, а отнести «на красивые улочки». Здесь, как и в целом ряде других плачей, под «имечками» явно подразумеваются волосы, т. е. коса, которую должны расплести брат и подруги. Но не только. Вероятно, «имечки» — это и налобная лента невесты, которую она оставляла младшей сестре или любимой подруге и просила беречь ее.

Во многих плачах выражения «имечки» и «волосики» встречаются параллельно и бывает трудно судить, идентичны ли они

¹ Об употреблении множественного числа в карельских плачах см.: Карельские причитания. Петрозаводск, 1976, с. 25 (Дальше: Карельские причитания); Конikka У., Гомон А. Карельские причитания. — В кн.: Soome-ugri rahvaste muusikapärändist. Koostaja ja toimetaja I. Rüütel. (Музыкальное наследие финно-угорских народов). Таллин, 1977, с. 328.

² Карельские причитания, с. 194.

по значению. Например, в плаче из Калевальского района (Алаозеро) невеста жалуется перед окручиванием:

Kujin nuorukkaiset kuklanimykset puoletellah
kujin omattomien kuvuamaisien iessä.
Kujin luajitellah kuusien puutien painavat
kultalakkiset kujin nuorukkaisien kukkaleiminäisien piällä.³

(Мои молоденькие кукольные именьки убавляют (или разделяют?)
Перед чужими созданными детьми ⁴.
Шестипудовые золотые чепчики кладут
на мои молоденькие кукольные волосики).

Часто в плачах встречается словосочетание *kananimyziä kaottelomah* — «куриные именьки терять (или лишать)». В одном паданском плаче на расплетении косы невеста обращается к родителям:

Kallehila ilmoila azettaja, kalliž hyväzeni,
ruvekkoa kargijan iččeni kaunehia kananimyziä kaottelomah.⁵
(На дорогой свет меня определивший, мой дорогой хороший,
начните у меня, горемычной, мои красивые куриные именьки
губить).

Речь здесь идет о волосах, об этом свидетельствует само действие обряда (расплетание косы), но если рассматривать плач вне обряда, нельзя утверждать категорично, что под именем подразумеваются волосы.

В ряде плачей метафора «имечко» употребляется в значении «девичья воля», свобода. Так, в первом плаче на обручении невеста обращается к родителям:

Min ajjallisie as's'asie, kahet armahat hyväseni, ašetteletta aijan ylisien
ajjahaisien spuassusien ieššä? Aijan nuorukkaisie allinimysie alenteletta aijan
omattomien, aijan etähäisien aikomaisien keralla...⁶

Что за странные дела затеваете, мои двое любимых хороших ⁷, перед
вышними любимыми спасушками ⁸. Молоденькие утиные именьки производите
вместе с передними, дальними детьми...)

³ Фонотека Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, № 211/6 (Дальше: Фонотека..., первой цифрой обозначен номер кассеты, второй — номер записи).

⁴ Имеются в виду жених и его родня.

⁵ Карельские причитания, с. 193.

⁶ Архив Карельского филиала АН СССР, колл. 22, № 49 — Алаозеро Калевальского района. (Дальше: Архив..., номер коллекции и номер записи). См. также: «Карельские причитания», № 46.

⁷ Отец и мать.

⁸ Иконы.

Может быть, когда-то женщина действительно теряла свое прежнее имя в связи с замужеством? Каких-либо пережитков обряда смены имени у карел не отмечено, нет их и в свадебных песнях. Уно Харва, исследовавший карельские свадебные песни, в большом количестве вариантов нашел лишь одну строку, указывающую на изменение имени невесты: *nimi uusi riššitahе* — «новым именем окрестят»⁹.

В свадебной поэзии ижор, близких к карелам по традиционной устной поэзии, упоминания об изменении имени невесты встречаются чаще:

*Kui kassa kaotetaa,
nimi toine muutetaa...
... Nimi toine nostetaan,
papin pantu heitetään*¹⁰.

(Когда косы лишишься,
имя другое получишь...
...Имя другое дадут,
попом данное отнимут).

В одной свадебной песне невесту пытаются заставить заплакать напоминанием о потере прежнего имени:

*... Itke, ilke, miks et itke?..
Korvoit istuut itkusuilla...
siä vaa naasti naurahtelet...
vet' ei veejä veerahisse...
Määt siä toisin toisilaha...
toisin toiseehe taloihee...
Niin imesi muutetaha...
kuratiksi kutsutaha...
helvetiksi heitetähä*¹¹.

(Плачь, плачь, почему не плачешь?
Подружки сидят заплаканные,
ты же, красавица, усмехаешься,
ведь увезут тебя не в гости...
По-другому будет у других,
по-другому в чужом доме.
Имя тебе переменят,
Чертом нарекут,
дьяволом обзовут...)

Хотя у карел нет сведений о наречении новобрачной новым именем, но общеизвестно, что после замужества женщину в семье мужа не называли по имени, а звали просто невесткой

⁹ Holmberg-Harva Uno. *Kauko-Karjalan häärinot.*— *Annales Universitatis Aboensis*, 1929. Ser. B. T. 9, s. 228.

¹⁰ Salminen Väinö. *Länsi-Inkerin häärinot.* Helsinki, 1917, s. 347.

¹¹ Народные песни Ингерманландии. Л., 1974, № 103.

(*min'n'a, neveskä*). Только муж мог звать молодую жену по имени наряду с обращениями *tučoi* или *moržei, morsien* (в зависимости от диалекта), что означает «жена», «молодуха». Так же звали ее односельчане, родня мужа и посторонние, только с добавлением притяжательной формы от имени мужа *Iivapan tučoi* (жена или молодуха Ивана), *Stahvein morsien* (молодуха Стафея). Немолодую жену муж звал обычно *akka* — «баба». Посторонние называли ее также за глаза — «баба Кондрата», «баба Ивана» и т. д., но когда обращались к ней лично, то звали уважительно *paine (-i)*, что тоже означает «жена» (а также и «женщина»): *Miihkalin paini* (жена Мийхкали). Прежним именем замужнюю карелку продолжали называть лишь отец, мать, братья, сестры и близкие родственники. Остальная родня и односельчане ее родителей тоже могли называть женщину по имени с прибавлением притяжательной формы от имени отца: *Juakon Nasto* — Якова Настя, т. е. дочь Якова, но не жена. Эти старинные формы обращения к женщине сохранились в некоторых местах Карелии до сих пор среди старшего поколения.

Из финно-угорских народов только у мордвы сохранились исторические свидетельства об обряде наречения новобрачной новым именем¹². Поэтому не кажется странным то, что мордовская невеста, приглашая подруг на свадьбу, причитывала так:

Если, подруженьки, выходит
Из трубы моего батюшки родимого
Красивый белый дым,
Тогда родимая моя матушка
На семью домашнюю стряпает.
Если же будет выходить, подруженьки,
Из трубы батюшки родимого
Сильным вихрем дым,
То батюшка мой родимый
Большие поминки поднимает
Мое несчастное имя поминать.
Тогда приходите вы, подруженьки,
Мое красивое имя почитать,
Мое красивое имя помянуть¹³.

В некоторых свадебных плачах народа коми «красивое девичье имя» (*мича ныв ним*) выступает как персонифицированное девичество, которое уходит от невесты в связи с предсвадебной баней:

¹² Евсеев М. Е. Историко-этнографические исследования. Избранные труды. Т. 5. Саранск, 1966, с. 324; Мокшин Н. Ф. Вторые имена у мордвы. — Сов. этнография, 1975, № 3, с. 117—119.

¹³ Евсеев М. Е. Указ. соч., с. 65.

Пошло красивое девичье имя
 Вдоль по реке,
 Вышло оно к широкой реке,
 Село красивое девичье имя
 На пласт льда,
 Уплыло мое красивое девичье имя
 От плеса к плесу, от прилука к прилуку,
 И уж никогда его не увидеть¹⁴.

Замена или отнятие имени у новобрачной связано с широко распространенным у народов мира явлением табу на имя человека, подвергавшегося опасности или представлявшего опасность для окружающих.

Если рассматривать данное явление в плане психологическом, то вполне понятны чувства невесты, которая знала, что в новом доме и в том окружении, где она должна провести всю свою жизнь, никто к ней не обратится по имени, как обращались мать, отец, братья и сестры, подруги, односельчане. Вместе с потерей личного имени женщина лишалась своей индивидуальности, отсутствием личного имени подчеркивалась ее отчужденность в семье мужа.

Потеря имени оплакивалась невестой только на территории собственно-карельского диалекта, в то время как волосы были объектом оплакивания у всех групп карел. Во всех диалектах слово «волосы» образовано от корня *liem* (соб. кар. *lieminäiset*; ливв. *liemenyžet*; люд. *lieminyžet*). В современной разговорной речи *liemen* означает первошерстку, главным образом шерсть овцы первой стрижки, реже — волосы ребенка до стрижки¹⁵. Кроме этого общего названия волос, в сегозерских плачах употребляются выражения *imbikuiduzet*, *kanakuiduzet* («девичьи прядки» волос или «куринные прядки»). В некоторых местах в южной Карелии оплакивались *kassazet* «косыньки» невесты.

В карельской свадьбе манипуляции с волосами невесты занимали видное место и были связаны с важнейшими обрядами изменения статуса — перехода невесты из категории девушек в категорию замужних женщин.

¹⁴ Плесовский Ф. В. Свадьба народа комп. Сыктывкар, 1968, с. 208—209.

¹⁵ Весьма любопытно, что по-мокшански имя — «лем», уменьшительно-ласкательная форма «лемень», которая обычно употребляется в мордовско-мокшанских плачах. Является ли чистым совпадением мокшанское «лемень» (имечко) и карельское *liemen* (мягкие волосы), или здесь имеется какая-то генетическая, пусть отдаленная, связь, могут решить языковеды. О смысловой связи понятий «имя» — «волосы» в карельских плачах уже говорилось.

Рассмотрим более подробно эти обряды¹⁶. Следует оговориться, что здесь не будет рассматриваться последний и решающий обряд с волосами, когда новобрачной делали женскую прическу (кар. *riän rapo*). За исключением северной части Карелии, этот обряд у карел происходил в доме мужа, где, как известно, уже не причитывали.

В северных районах Карелии (Лоухский и Калевальский) косу девушке обычно распускали уже на сватовстве, когда она становилась «антилас», т. е. «выдаваемой». Весь период от сватовства до «окручивания» невеста ходила с распущенными волосами. Ритуальное расчесывание волос происходило непосредственно перед «убиранием головы», когда на ее голову надевали женский головной убор. В северных районах этот момент обряда происходил в доме невесты, а не в доме новобрачных, как это имело место в средней и южной Карелии.

В отличие от обычая северных районов, в районе Сегозерья и южнее по всей Карелии коса невесты распускалась до обрядовой бани.

В сегозерских деревнях обрядовая баня для невесты устраивалась накануне свадьбы. Перед баней подружки расплетали косу невесты, а после бани вплетали в волосы свои и невестины косые ленты, которые оставались в них до «отпускания воли». Последнее происходило в день свадьбы, перед выдачей невесты жениху. Все родственники, как женщины так и мужчины, подходили к невесте и в сопровождении плачей расплетали косу (их по очереди словами плача звала причитальщица). Каждый должен был хотя бы прикоснуться к волосам. Ленты из косы привязывали к левой руке невесты, затем подружки выводили ее с распущенными волосами на улицу «отпускать волю» (*valdoi lašketah*). Поддерживая под руки, невесту водили по деревне. Девушки при этом пели русские протяжные песни, а причитальщица причитала (Карельские причитания, № 104—105, 119—121). Невеста все время плакала навзрыд. На крыльце ее встречала мать и в форме заплачки спрашивала, где дочь оставила свою «белую волюшку»¹⁷. Причитальщица отвечала за невесту, что оставила она свою волю под крылышком ласточки, уткой или лебедем на волнах и т. д.¹⁸

¹⁶ Здесь использованы материалы, записанные карельскими этнографами, фольклористами и языковедами в 50—70-е годы нашего столетия и хранящиеся в фонотеке Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. Мы располагаем данными далеко не из всех населенных пунктов, но общая картина уже вырисовывается.

¹⁷ Фонотека..., 575/1, 581/1, 997/9.

¹⁸ Там же. 997/9; Карельские причитания, примечание к тексту № 121.

В сегозерских плачах во время «отпускания воли» говорится то о «белых волюшках», с которыми навсегда расстанется невеста, то о ее волосах (*imbikuiduzet*, *kanakuiduzet*), то об имени. Все эти понятия идентичны и представлены в плачах как нечто материальное, вещественное. Для воли (волос, имени) надо найти надежное место. Невеста то хочет оставить свои «девичьи пряди» (*imbikuiduzet*) над окошком родительского дома, то в сундучке, чтобы мать могла любоваться ими, когда ее одолеет тоска по дочери¹⁹, то она просит девушек, чтобы ее «девичьи имечки» не оставили валяться на улице, а взяли «на правое плечико» и носили бы на игрища²⁰.

В деревнях, прилегающих к Сямозеру, обряды с волосами невесты по сути не отличались от описанных выше, хотя в деталях имелись различия. Обрядовая баня здесь, как и в средней Карелии, устраивалась накануне свадьбы.

В деревнях Кийшкойла, Вешкелица и Корза девушки и парни расплетали косу невесты перед баней и водили ее с распущенными волосами по деревне. После бани в волосы вплетали много лент — ленты подруг и присланные от жениха. Затем устраивались танцы: все парни и девушки по очереди танцевали с невестой, на последнюю ночь ее укладывали спать в большом углу под иконами (как и покойника), ленты оставались в волосах. Утром, до приезда жениха и его людей, ленты снимали и раздавали подругам (возвращали каждой свою ленту). Это расплетание и расчесывание волос было последним. Все родные должны были дотронуться до волос невесты (расплетать обычно начинал брат). При этом причитальщица обязательно причитывала²¹.

В других деревнях, например, в Чуралахти и Сямозере, волосы расплетали в тот же вечер, после танцев²².

В деревне Койкары, расположенной на северо-восток от озера Сямозеро, обрядовая баня невесты устраивалась утром в день свадьбы. Перед баней «отпускали волю (*vol'a lassettih*). Отец зажигал свечу перед иконами, девушки начинали расплетать косу. Невеста плакала, не давала расплестать, а причитальщица при этом причитала. В некоторых карельских деревнях Кондопожского района могли причитывать не только по-

¹⁹ Карельские причитания, № 119 (первые 12 строк этого плача относятся к моменту оберега на сковороде — ср. № 118).

²⁰ Там же, № 120.

²¹ Фонотека..., 980/1, 893/2, 541/2.

²² Там же, 982/10, 983/1.

карельски, но и по-русски. Приведем здесь отрывок плача при «отпускании воли»:

Как вороны, принападут на твою вольну волюшку
твои желанные любимые подруженьки,
Как вороны крагуние,
как собаки лаючие,
растаскают твою вольну волюшку
по одной да по космыночке,
по единой да волосыночке.
И улетит твоя вольна волюшка
через три болотушка да сгибучне,
через три морюшка да широкне...²³

После расплетения косы подруги выводили невесту на улицу и плакали вместе с нею, обнимая ее.

В деревне Вохтозеро того же района баня также устраивалась утром, в день свадьбы. После бани подруги вплетали в косу невесты свои ленты, потом ее сажали под иконами на подушку. Через некоторое время начинали расплетать косу, невеста сопротивлялась и плакала. Причитальщица (ollal'line) сидела рядом и причитывала:

Valgiet valdaizet valloittelah,
kaunehet kassaizet kaksih puastoizih katkaellah²⁴
da kuuzil kučermoizil kučerdutellah da...
Dostal'noit posled'noit pädövät päiväizet
ollah omassaz valgeil valdaizil...²⁵

(Белые волюшки отнимут,
красивые косыньки на две половинушки разделят
да на шесть прядочек закрутят.
Остальные последние ясные денечки
ты со своей светлой волюшкой...)

В Ведлозере подруги также вплетали в косу невесты после бани свои ленты. Косу расплетали днем, в присутствии поезжан, приехавших за невестой. Невеста сидела на подушке под иконами, «на перекрестке двух скамей» (kahen laučan katkauvuksel — мотив, встречающийся часто как в похоронных, так и в свадебных плачах). Мать зажигала свечу перед иконой и распускала кончик косы, подруги по очереди расплетали ее до конца и брали свои ленты. При этом причитывала причитальщица —

²³ Там же, 568/1.

²⁴ Глагол katkaella (katkata) обычно имеет значения «сломать», «порвать», «перерезать», «перерубить» и т. д. Употребляется также в значении «подрезать волосы».

²⁵ Макаров Г. Н., Рягоев В. Д. Образцы карельской речи. 1969, с. 227.

ollaššikku. Затем девушки выводили невесту во двор, водили ее вокруг дома или двора раза два-три и пели русские песни. Невеста сильно плакала²⁶.

В Святозере, где невесту водили в баню вечером накануне свадьбы, обрядовое расчесывание волос происходило сразу после бани. Сперва девушки с песнями заплетали косу, а после этого причитальщица (itkettäi) в форме плача обращалась к отцу и матери, просила их зажечь свечи перед иконами и благословить дочь на лучшую долю. Невесту усаживали на подушку под иконами. Мать начинала расплетать косу, а причитальщица сопровождала действие плачем:

Opisvai, naine kal'iz armuoaženi,
lendäjät(i) lieminyöžed l'eviteldä...

(Начни-ка, дорогая моя женщина милостивая,
разлетающиеся мягкие волосики распускать...)

Затем причитальщица приглашала по очереди брата, сестру, крестных мать и отца, подруг расплетать косу. Обращение стереотипно: «Распусти разлетающиеся мягкие волосики своими счастливыми руками». Наконец, брат поднимал невесту с подушки, подруги за руки выводили ее из избы, водили вокруг дома и возвращались обратно в избу. Невеста стояла на середине избы, окруженная девушками, а причитальщица от ее лица благодарила их за то, что они собрались в этот последний вечер и распустили ее волосы для новой доли — для новой жизни в замужестве²⁷.

В районе Кончезера Кондопожского района у карел-люди-ков «волю отпускали» (valdoi lassetih) утром в день свадьбы, перед баней невесты. Девушки расплетали косу, вели невесту на улицу и сжигали ее ленту от косы. Затем невесту водили в баню, после которой волосы не заплетали, а лишь завязывали лентой на затылке. В таком виде невеста и венчалась²⁸.

Из приведенных выше материалов напрашивается вывод о том, что переход девушки-невесты в категорию замужних женщин осуществлялся комплексом тесно связанных друг с другом обрядов: предсвадебная баня, расплетание, заплетание и украшение волос невесты лентами и бантами, отпускание воли. Это были очень драматические моменты и, как часто подчеркивают старые женщины, как раз во время этих обрядов невесты особенно много плакали, иногда до обморока. О перво-

²⁶ Фонотека., 410/1.

²⁷ Там же, 1255/1.

²⁸ Там же, 1408/4.

начальном смысле этих обрядов, предшествовавших акту передачи невесты жениху, пока можно строить только предположения.

В южных районах Карелии «волю отпускали» перед баней или после бани. Обряд сводился к тому, что девушки вместе с причитальщицей водили невесту, волосы которой были распущены, по двору, вокруг дома или по улице деревни. На севере этот термин не встречается. В Калевальском и Лоухском районах невесту в день свадьбы выводили во двор родного дома «повольничать» (*vallottelomah*). Поэтому и обряд называется *vallottelu* (вольничанье). В плачах, сопровождавших этот обряд, невеста прощалась с родным двором, берегом и т. д., где проходили ее детские годы, одновременно это было прощание с девичьей порой, с девичьей волей. Возможно, «отпускание воли», которое в южных районах было связано с баней, имело ту же функцию, что и севернокарельское «вольничанье».

Обряды, связанные с волосами, с трудом поддаются объяснению в силу их разнообразия и противоречивости. На первый взгляд может показаться, что объектом оплакивания является девичья коса, поскольку церемонии расплетания косы занимали и в карельском свадебном обряде одно из центральных мест. Обрядовое расплетание косы было первым посягательством на девичество, после него волосы навсегда спрячут под повойником замужней женщины. Но этнографические данные свидетельствуют, что, по крайней мере в северных районах, карельские девушки еще в XIX в. волос в косу не заплетали²⁹. И. Мартинен, собиравший карельские обряды, обычаи и фольклор в начале XX в., записал со слов своей матери, что в старину девушки в деревнях близ Вокнаволока носили налобную повязку, но волос не заплетали, «завязывали шнурочком на затылке, как какой-нибудь веник»³⁰.

Финский собиратель Х. Мерилайнен, записавший плачи в деревне Елетозеро близ Кестенги в 1897 г., дал следующее пояснение к плачу при «окручивании»: «Здесь впервые заплетают волосы, потому что девушки в русской Карелии носят волосы распущенными во все время своего девчества»³¹. По этой причине в севернокарельских плачах оплакиваются волосы,

²⁹ Первое письменное сообщение об этом имеется в «Поденной записке...» Г. Р. Державина и относится к концу XVIII в. См.: Пименов В. В., Эпштейн Е. М. Русские исследователи Карелии (XVIII в.). Петрозаводск, 1958, с. 179.

³⁰ Фольклорный архив Финского литературного общества, SKS, I. Martinen E. 82, s. 9—10.

³¹ Там же, SKS, H. Meriläinen. 2423, Jelettijärvi.

а не коса невесты. Впрочем, и в южнокарельских плачах коса как объект оплакивания появляется довольно редко.

Примечательно, что в северных районах Карелии, по материалам XX в., косу расплетали сразу после «рукобитья», однако в плачах этот акт не отражен, что можно объяснить поздним появлением обычая носить косу, поэтому свободно распущенные волосы невесты воспринимались как нечто естественное.

Из этнографической литературы известно, что у многих прибалтийско-финских народностей девушки еще в прошлом веке не заплетали волос в косы. Восточнославянские девушки тоже когда-то носили волосы распущенными³². Поэтому-то позже, когда повсеместно стали заплетать волосы, девушка должна была расплести косу во все переломные, торжественные и значительные моменты своей жизни, которые сопровождались обрядами (свадьба, венчание, причащение, похороны родителей и т. д.). Обряды по своей сути консервативны и всегда стремились сохранить черты, присущие им «от века».

В южных районах Карелии, как и в соседних русских областях, новая мода заплетать волосы в косу, по всей вероятности, уже к XIX в. укоренилась прочно. Поэтому в ходе свадебного обряда косу несколько раз расплетали и заплетали. Не исключено, что обычай сложился у карел под влиянием русских. В северных районах, как уже говорилось, волосы невесты были распущены в течение всего свадебного обряда.

Исконно карельской чертой представляется не расплетание косы, а расчесывание волос невесты всеми родственниками (в некоторых местах на юге — подругами). Особенно четко обряд расчесывания волос выступает в северных районах. Он происходил перед окручиванием, т. е. непосредственно перед тем, как волосы начнут заплетать на две косы, чтобы уложить их вокруг головы и покрыть сорокой — женским головным убором, который замужняя женщина носила постоянно. Невесту сажали на чурку или на сундук посередине избы, и плакальщица от ее имени звала всех родных по очереди расчесывать волосы «гребешком из рыбьей кости». Известная плакальщица М. В. Маликина подчеркнула, что в «старину в этом месте были большие плачи»³³.

³² См.: Opik E. Vadjalastest ja isuritest XVIII sajandi lõpul. Tallinn, 1970, с. 69—70, 88. Впервые опубликована рукопись Ф. Туманского о прибалтийско-финских народностях Петербургской губернии (1790); Успенский Д. Ингры, ваты, ягрямя, саволаксы. — Финский вестник, т. 2, отд. 4, 1845, с. 9; Зеленен Д. К. Женские головные уборы восточных славян. — Slavica, 5, вып. 2, Прага, 1924, с. 305—306.

³³ Фонотека, 763/1, — Войница.

В плачах, исполнявшихся во время расчесывания волос или расплетания косы, волосы (или имя) часто персонифицируются, они якобы превращаются в птиц, цветущие травы, в «крестовую» лисицу. Кроме того, они могут передаваться сестре, подругам, иногда даже матери. Например, в Святнаво-локе во время расплетания косы невеста обращалась к подругам:

Pol'ubimoit podrugazet,
tulgua kaunehie kassažie,
lemmekkähie liemenöžie,
lembiliemenöžie levittelemäh.
Oi pol'ubimoit podrugazet,
älgä minun (kassažie) annakkua
liikkumattomilla ligaruadoloilla,
älgä minun kaunehie kassažie otakkua
i pahoilla paloruadoloilla.
Otakkua, kaunehet podrugazet,
minun kaunehet kassažet olgupiälle,
lähettö kuin kallebien pruažniekkain tulduhno,
otakkua minun kassažet kaunehih kžazih.³⁴

(Любимые подруженьки,
подойдите красивые косыньки,
славутные мягкие волосики,
любимые мягкие волосики распускать.
Ой, любимые подруженьки,
не отдайте мои косыньки
на тяжелые грязные работушки,
не берите мои красивые косыньки
на плохие работушки на пожог.
Положите, красивые подруженьки,
мои красивые косыньки на плечо,
когда пойдете на дорогие праздники,
возьмите мои косыньки на красивые игрища).

В карельских свадебных обычаях мы не найдем разгадки смысла этих плачей. Почему в плачах невеста просит подруг брать ее волосы на деревенские игрища? Возможно, объяснение можно найти в мордовских свадебных обычаях. Мордовская невеста во время обряда расставания с девичеством вырывает с головы клоч волос, «затем вдвевает волосы в кольцо и, омочив слезами, передает вместе с лентой своей сестре, если таковая есть, в противном случае любимой подруге своей. Последняя заплетает волосы в косичку и вместе с кольцом и лентой носит на косе до своего замужества»³⁵.

³⁴ Архив., 72/104.

³⁵ Евсеев М. Е. Указ. соч., с. 236.

Карельские плачи дают возможность предполагать, что когда-то невесте на самом деле отрезали волосы. В плачах встречается глагол, который прямо указывает на пострижение — *katkaella* (об этом глаголе уже говорилось выше). В плаче из деревни Олькойла Вохтозерского куста этот глагол повторяется несколько раз. Невеста горестно упрекает своих родных, которые расплетали косу:

Näid mid izmenäizet piittö,
katkailitto kaunehet kassaizet.

(Смотрите, какую измену содеяли,
отрезали красивые косыньки). (Здесь и далее курсив мой,—
У. К.).

После того как невесту с распущенными волосами повели по двору, она возвращалась в дом с заплачкой:

Voinengo ehki luad'armoizeni luaduizih tulla
kaunehien kassaizien *katkattuo* lasketellakseh.
Laskenougo endizien aigaizien myö luaduizih,
kaunehet kassaizet ku *katkattih*,
da valgiel valdaizet val'aicütetlih.³⁶

(Смогу ли хоть в строенья славного милостивого вернуться
после того как красивые косыньки *отрезали*.
Впустит ли он по-прежнему в стросеньца,
когда красивые косыньки *отрезали*
да белые волюшки затаскали).

В одном сяозерском плаче во время расплетания косы зовут отца невесты:

Tule vai, uros kalliz armoizeni ga
kaunehii kassaizii *katkael'emah*
dai kudri-piähzyii kudrizii kud'vahuttelemah...

(Подойди-ка, мужчина дорогой мой милостивый³⁷,
красивые косыньки *отрезать*
да кудерушки на кудрявой головушке расшевелить).

В конце плача, когда невеста просит потчевать гостей, снова встречается это же выражение:

...Azetelgua jo tundemattomad gošt'aized
dai tuttavadi yksihgo stolaizihego,
vesselil vedyizil juajetelkua,
dai kaunehii kassaizii *katkaelgua*...³⁸

³⁶ Архив., 73/11.

³⁷ Отец невесты.

³⁸ Карельские причитания, № 148.

(Посадите незнакомых гостюшек,
да и знакомых за одни столики,
веселой водицей напоите,
да и красные косыньки *отрезайте...*)

Ф. И. Ванюшкина из Падан в 1967 г. словами пересказала содержание плача невесты во время расплетания косы: «Kučšii toottoo: tuo kirvehen libo kasseri, katkoa pois miun kal-lehet kananimyöt... štobi ei kandamat miun kallehie kananimyzie katattais; kandamat — ne značit mužikat, kellä mänet.» («Зовет отца: принеси топор, либо косарь, отрежь мои дорогие куриные имечки..., чтобы чужие выношенные не отрезали моих дорогих куриных имечек; выношенные — это значит муж, за которого выходишь»). Рассказчица заключила: «Vallat — ne on omat tukat, ei jo niidä leikata, niin vain sanottih.» («Воля — это свои, т. е. невестины волосы, не отрезают их, так только говорили») ³⁹.

В плаче при расчесывании волос невеста обращается к младшей сестре:

Tule lempiarmoizeni lapsi
leinosen itseni lempiliemenyisiä levittelemäh,
kantajani lapsi, kalalan itseni kaunehia kassasia
katkaelemah ilmoim kantamih kaontoaikasina.⁴⁰

(Приходи, дитя моей любимой родительницы,
у меня, печальной, любимые волосики, распускать,
приходи, дитя матери, меня выносившей, мои красивые
косыньки
обрезать в порушку ухада к чужим выношенным.)

В материалах о карельском свадебном обряде нет прямых свидетельств о пострижении волос невесты. Но о существовании такого обычая в далеком прошлом говорит исторический документ XVI в. В грамоте новгородского архиепископа Макария, пославшего в 1535 г. инок Илью искоренять язычество в «Корельской земле», говорится, что тот должен «разоряти чюдския обычаи, и женам их власов своих не постригати и риз яко мертвечьих на главах и на рамах не носити, и кудесы своя прокляти, такой бе обычай злый в Чюди и в Ыжере и во всей Корельской земли...» ⁴¹.

В XVIII в. этот обычай существовал еще у прибалтийско-финских народностей ижоры и води. Пастор Трефурт сообщал

³⁹ Фонотека... 1002/2.

⁴⁰ SKS. Eutopaues 33, 1845 г. — место записи не указано.

⁴¹ Полное собрание русских летописей. Т. 4, ч. 1. Новгородская четвертая летопись, вып. 3, Л., 1929, с. 569.

о води: «Девушки ходят с открытой головой, но когда они выходят замуж, то им стригут волосы...»⁴².

Более подробно об обряде пострижения волос невесты сообщил финскому ученому Портану пастор Цетреус: узнав о тайном обручении своей дочери (обручиться тайно от родителей было обычным у води), мать хватает волосы дочери и держит до тех пор, пока жених не отрежет их ножом, после чего мать оставляет волосы жениху, говоря: «возьми волосы да и голову, ты теперь ее господин, а она твоя раба»⁴³.

В той же статье Портана и в адресованном ему письме от И. Шенберга упоминается о том, что у замужних женщин стригли или сбривали волосы, а голову покрывали особым головным убором, напоминающим гренадерскую каску⁴⁴.

В упомянутой выше рукописи Федора Туманского имеются весьма важные сведения, дополняющие и подтверждающие эти известные факты. О води, которую Туманский, как и другие авторы до него называют чудью, он сообщает: «Коль скоро девки венчаются, то им голову или бреют или весьма низко стригут, не оставляя ни одного волоса и дабы оныя никогда не выросли обязаны они съричь оные через каждые две недели». Об устойчивости такого обычая говорит следующее пояснение: «Никакой мужчина не захочет жить с женой, если не обрита или не острижена у нее голова»⁴⁵. В другом месте Туманский дает беглое описание обряда пострижения волос невесты: «Когда повенчаются, жених возвращается в свой дом, а невеста в свой, и каждый у себя держит вечеринку... На другой день ввечеру приезжает жених к тестю, и тогда невесту, помолившись богу, отведут в избу к суседу и там бабы, при сильном плаче и крике, обстригут волосы. Волосы сии иные тотчас сжигают, а по большей части отдают жениху, который их бережет до смерти и вместе с женой кладет во гроб...»⁴⁶. Далее автор отмечает, что после пострижения волос отец невесты благословляет молодых в сенях, и они уезжают не заходя в избу.

Обряд пострижения, который происходил в чужой избе, окончательно отлучал невесту от родного дома, куда она уже в ходе обряда не могла входить. В связи с этим нельзя не вспомнить о карельских плачах в разные моменты свадьбы

⁴² Gadebusch F. K. Versuche in der livländischen Geschichtskunde und Rechtsgelehrsamkeit, B. 1. T. 5. Riga, 1783, s. 15.

⁴³ Перепечатку статьи Портана за 1802 г. см.: Ojansuu H. Henrik Gabriel Porthanin vatjalaisharrastukset.— Virittäjä. 1906, s. 3—4.

⁴⁴ Ibid, s. 25.

⁴⁵ Öpik E. Op. cit., p. 102, 104.

⁴⁶ Ibid, p. 105.

(оберег на сковороде, баня, отпускание волн), в которых невеста высказывает опасения, впустят ли родители после этого ее в родной дом⁴⁷.

Пастор Трефурт описывает обрезание волос невесты несколько иначе. Сразу же после венчания молодую везут в дом мужа, но прежде всего ведут в баню, чтобы остричь волосы и побрить голову. При этом новобрачная и ее подруги сильно плачут. Обрезанные волосы сжигают и на голову надевают женский головной убор⁴⁸.

Обычаи со временем менялись, и вот примерно столетие спустя финский собиратель В. Алава сообщает: «У водской молодки часть волос состригали, а остальные прятали под головной убор»⁴⁹.

Об ижорах западной Ингерманландии Ф. Туманский писал: «Девка, выходящая замуж, должна обрить голову и сие повторяет до рождения первого дитяти; после чего опять выращивает волосы...»⁵⁰.

У основной части ижор, очевидно, уже в то время не было этого обычая, поскольку ничего не говорится о пострижении волос: «Женщина должна иметь волосы всегда закрытые и для того она заплетывает оные в разные косы, и на верхушке связывает их в кружок, скрывая под покрывалом»⁵¹. Однако в ижорских свадебных песнях, адресованных невесте, говорится о пострижении волос:

... Jo siun hiukses hirtelää,
Kassaasi kaotetaa,
Liemenöijäs leikataa...⁵²

(...Уж твои волосы повесят,
Косу твою погубят,
Кудерьки твои отрежут...)

Потеря волос была связана с изменением (или потерей?) прежнего имени:

... Kui kassa kaotetaa,
Nimi toine muutetaa,
Nii voline voitetaa,
Tahto maaha tallotaa...⁵³

⁴⁷ См.: например, тексты 118, 196 в сб. «Карельские причитания».

⁴⁸ Gadebusch F. K. Op. cit., s. 20.

⁴⁹ Alava V. Valtjalaisia häätapoja, häälauluja ja -itkuja. Helsinki, 1909, s. 65.

⁵⁰ Öpik E. Op. cit., p. 84.

⁵¹ Ibid., s. 70.

⁵² Salminen V. Länsi-Inkerin häärinot. Helsinki, 1917, s. 345.

⁵³ Ibid., s. 347.

(...Когда косы лишат (уничтожат?)
Имя другое дадут,
Тогда твою волю переломят,
В землю втопчут...)

Обычай обрезания волос невесты был когда-то широко распространен у индоевропейских народов, в том числе у славянских⁵⁴. Много интересных фактов имеется в книге Сумцова «О свадебных обрядах, преимущественно русских». Позднее, по мнению Сумцова, обрезание косы невесты заменилось обрядовым расчесыванием⁵⁵. Пережитки обрезания косы у русских сохранились кое-где до XIX в. В псковских этнографических материалах имеется отголосок такого пережитка: во время расплетания косы брат «пилюкает» ножом по косе невесты и кричит при этом: «Касу режу, касу!»⁵⁶.

На основе всего вышеизложенного можно думать, что обычай, предписывающий замужней женщине тщательно прятать свои волосы, является следствием более раннего обычая стричь или сбривать их. Такое явление редукции, послабления прежних, более строгих правил и обычаев, характерно для обрядов.

Старые карелки, живущие в деревнях, до сих пор прячут волосы под сорокой или платком. Рассказывая о свадьбе, пожилые женщины еще и сейчас не забывают подчеркнуть, что женщина должна была всегда носить на голове сороку или чепец. «Сороку надевали на голову так, чтобы волосы ниоткуда не были видны»⁵⁷. На ночь сороку снимали, но на голову надевали платок; выйти с непокрытой головой на улицу считалось грехом⁵⁸. Из Крошнозера (Пряжинский район) имеется сообщение, что замужняя женщина не снимала чепец даже на ночь⁵⁹. У ижор женщина должна была надевать и снимать шлык (женский головной убор) в темноте, «чтобы никто не видел ее, а не то засмеют»⁶⁰. В Древней Руси срывание головного убора считалось оскорблением чести женщины, и с обидчика взимался штраф в пользу пострадавшей⁶¹.

⁵⁴ Зеленгин Д. К. Женские головные уборы..., с. 317—318.

⁵⁵ Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 152—153.

⁵⁶ Элиаш Н. М. Истоки обряда и песен русской народной свадьбы.— Уч. зап. Орловского пед. ин-та, т. 30, 1966, с. 313.

⁵⁷ Архив..., 31/10 — Перозеро Калевальского района.

⁵⁸ Virtaranta P. Vienan kansa muistele. Helsinki, 1958, s. 688.

Калевальский район.

⁵⁹ Фонотека..., 982/2.

⁶⁰ Прыткова Н. Ф. Одежда ижор и води.— Зап.-финский сборник.— КИПС АН СССР, 1930, № 16, с. 329.

⁶¹ Из «Устава Ярослава», ст. 8.— В кн.:— Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М., 1947, с. 254.

Ряд интересных фактов по этому вопросу имеется в статье Н. И. Гаген-Торн «Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы». По воззрениям русских, пишет Гаген-Торн, замужняя женщина «ни в коем случае и никому не должна показываться без головного убора. Если она выйдет простоволосой в сени, ее может домовый схватить за косы и утащить наверх»⁶². «Украинцы верят даже, что если замужняя женщина выйдет, не покрыв головы и не закрыв все до единого волоса, она навлекает на окружающих неурожай хлеба, градобитие, падеж скота»⁶³.

Автор статьи придерживается взгляда, что прятание волос, так же как и обрезание, вызвано древней верой в магическую их силу. Гаген-Торн приводит ряд интересных примеров, в том числе и карельские поверья, приведенные в статьях Н. Ф. Лескова и Г. Х. Богданова⁶⁴.

Карелы верили, что в волосах девушки заключена ее лемби — девичья привлекательность. Можно привести несколько новых данных. Из Юшкозера мы имеем следующее сообщение: «Если у какой девушки не было лемби (т. е. ее не сватали и не приглашали на танцах), она должна была украдкой взять ленту из косы «славутной» девушки, чтобы «поднять» у себя лемби»⁶⁵.

Этой верой в возможность передать лемби объясняются и многие моменты в свадебном обряде, в частности, обычай вплетания ленточек подруг в косу невесты в южной Карелии, о чем говорилось выше, и передача невестой своей наложной повязки и лент из косы младшей сестре или подругам.

В Вокнаволоке девушки, чтобы «поднять лемби», засовывали свои волосы за притолоку двери: считалось, что парень, вошедший в эту дверь, влюбится в девушку, чьи волосы там спрятаны. Другой способ привлечь внимание парней заключался в том, что надо было тайно обвить било церковного колокола своими волосами — обладательница тех волос становилась знаменитой на всю округу⁶⁶.

С другой стороны, лишение волос или насилие над ними со стороны других лиц лишало девушку воли, так можно было

⁶² Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы.— Сов. этнография, 1933, № 5—6, 79.

⁶³ Гаген-Торн Н. И. Указ. соч., с. 79.

⁶⁴ Там же, с. 80.

⁶⁵ Фонотека., 741/1. Подробнее о лемби см.: Сурхаско Ю. Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы.— В кн.: Этнография Карелии, Петрозаводск, 1976, с. 155—162.

⁶⁶ Virtaranta P. Op. cit., p. 614.

подчинить ее чужим желаниям. В том же Вокнаволоке записано следующее сообщение: иногда сваты брали с собой старуху-знахарку на тот случай, если девушка вздумает отказать жениху. Если старуха обвинит невесту и при этом потянет ее за косу, то девушка пойдет за парня, даже если вся родня против⁶⁷.

Подобное же сведение записал Г. Х. Богданов в Каменном Озере, только там вместо знахарки за косу должна была дергать главная шаферица жениха — *suajannaini* — «тогда у девушки настроение изменится»⁶⁸.

Во время обряда смотрения (*kačotus*) в северной Карелии повитуха и вся женская родня держала невесту за косу, и жених должен был откупать ее «белыми», т. е. серебряными деньгами. Трудно сказать, каков смысл этого обычая: удерживать девушку или, наоборот, способствовать ее замужеству. Далес, во время обряда «обмена» (*vajehus*) жених дергал невесту за волосы, после чего невеста шла к матери и жаловалась, что «чужой чужанин медвежьими лапами драл ее мягкие волосы». Патьвашка — сват-колдун — во время расчесывания волос невесты перед окручиванием собирал выпавшие волосы и прятал их в свой мешочек, где хранились магические предметы. По данным И. Марттинена, патьвашка прятал выпавшие волосы невесты с тем, чтобы никто не смог воспользоваться ими и навести порчу⁶⁹.

В свете этих дополнительных фактов еще с большим основанием можно согласиться с Гаген-Торн, когда она пишет: «В карельской свадьбе точка зрения на волосы как на магическую силу выражена чрезвычайно ясно: магическая сила девушки, ее *lembi* заключается в волосах, поэтому-то во время свадьбы представитель жениха прячет волосы, а вместе с ними и кусочки этой силы, себе в карман или же дерет ее за волосы, требуя, чтобы она была послушной, т. е. не употребила свою магическую силу во зло тому новому роду, в который входит. Тут вскрывается смысл прятания волос замужней женщины: это делается с целью обезопасить и предохранить себя от ее магической силы, принадлежащей чужому роду и могущей оказаться вредной роду мужа»⁷⁰.

В первобытных верованиях волосам человека уделяется весьма существенное место: с ними связано много различных табу, очевидно, потому, что волосам приписывалась магическая сила.

⁶⁷ Virtaranta P. Op. cit., p. 620—621.

⁶⁸ Архив., 11/107.

⁶⁹ SKS, Marttinen, E 82, s. 195.

⁷⁰ Гаген-Торн Н. Н. Указ. соч., с. 80.

Согласно карельским поверьям, волосы замужней женщины обладали свойствами, которые делали их обладательницу особо уязвимой. Поэтому женщина всегда должна была прятать волосы, а выпавшие — сжигать. Карельская поговорка гласит: *Miehen tukka tuuleh, naisen tukka tuleh.* («Мужские волосы — на ветер, женские волосы — в огонь»).

Женские волосы нельзя было смешивать с чужими: на том свете придется отделять свои. Если женщина выбросит волосы, то птицы могут унести их на пораженное болезнью дерево — обладательница волос будет всю жизнь болеть⁷¹. Относительно мужских волос таких запретов не было. Впрочем, женщинам не обязательно было сжигать свои выпавшие волосы, некоторые хранили их в специальном мешочке, который клали хозяйке в гроб, под голову вместо подушки⁷².

Е. Кагаров в известной работе «Состав и происхождение свадебной обрядности» отметил, что волосы и глаза в народных верованиях представляются обителью души человека, его оренды⁷³.

Убедительно эту идею обосновал В. Н. Чернецов в исследовании «Представления о душе у обских угров». Обские угры верили, что голова, в частности волосы, является обиталищем четвертой души — *lili*, которая всегда якобы находится при человеке и придает ему силу и мужество. Чернецов ссылается на письменный памятник XVIII в. «Краткое описание о народе остячком» Григория Новицкого, в котором рассказывается о том, что шаман предостерегал кондинских манси в связи с их крещением в христианскую веру: «Блюдитесь, друзи, сего, егда будут вам стрищи волосы, то вырезывати мут из вас души»⁷⁴.

Душа, обитающая в волосах, после смерти человека вселялась в новорожденного того же рода⁷⁵. Когда устанавливали, чья душа вселилась в ребенка, последнему присваивали имя этого родича. У каждого рода были свои имена, и их не имели права присваивать члены других родов⁷⁶. Душа ребенка (т. е. вселившаяся в него душа умершего родича) должна особо охраняться, пока не отросли волосы. Для души устраивалось убе-

⁷¹ Фонотека..., 1313/9, деревня Гайколя Калевальского района.

⁷² Paulaharju S. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Porvoo, 1924, s. 88—89.

⁷³ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности.— Сб. МАЭ, т. 8, 1929, с. 165.

⁷⁴ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров.— Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия, т. 60, 1959, с. 137.

⁷⁵ Там же, с. 139.

⁷⁶ Там же, с. 140.

жище: несколько волосиков на голове новорожденного завязывали в узелки, которые затем отрезали и хранили в ящике со священными предметами рода до тех пор, пока у ребенка не отрастали волосы. В это время настоящее его имя держалось в тайне, а ему давали временное⁷⁷.

Эти факты убедительно показывают, что в древних представлениях душа, имя и волосы неразрывно связаны.

Обычаи отрезания волос чрезвычайно разнообразны и, вероятно, имеют различное объяснение. У многих народов волосы отрезают во время траура, обрядов инициации и брака. Поэтому и в литературе они нашли различное толкование. Одни исследователи видят в пострижении акт жертвоприношения богам или умершим предкам, другие — меру предохранения от магической силы волос. Имеются и иные толкования. Так, например, Э. Краулей связывает распространенный у многих народностей обычай брить голову невесты с опасностью полового контакта: «Для умилостивления дурных влияний нужно отдать что-нибудь, часть самого себя, принести в жертву часть ради целого»⁷⁸.

Д. К. Зеленин присоединился к мнению Р. Мерингера, объяснившего обычай закрывать волосы замужней женщины пережитком закрывания всего лица, вызванного двумя причинами: «1) оберег от чар, суеверный страх, 2) ревность мужа, который хочет обезопасить свою собственность»⁷⁹. Н. И. Гаген-Торн не без основания оспаривает эту точку зрения, замечая, что если лицо (позднее волосы) закрывали из боязни чар, то в таком случае лицо (или волосы) должны были закрывать и девушки⁸⁰. Однако самой характерной особенностью головного убора девушки было то, что волосы и макушка оставались открытыми.

Зеленин не видит связи между закрыванием волос и пострижением невесты. Последнее он объясняет следующим образом: «Мы склонны относить появление этого обычая к эпохе похищения невест у чужого рода: тогда захвативший в плен девицу обрезал ей косу, и последняя могла служить потом доказательством того, что данная девица принадлежит именно данному мужчине»⁸¹.

Ближе к истине, на мой взгляд, стоит Гаген-Торн, объясняющая обычай прятания волос замужней женщины представлениями о магической силе волос и переходом женщины в чу-

⁷⁷ Чернецов В. Н. Указ. соч., с. 142.

⁷⁸ Краулей Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. СПб., 1905, с. 335.

⁷⁹ Зеленин Д. К. Женские головные уборы..., с. 317.

⁸⁰ Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос..., с. 79.

⁸¹ Зеленин Д. К. Женские головные уборы..., с. 318.

жой род. Обряды отлучения невесты от своего рода преследовали одновременно цель лишить ее поддержки тех сверхъестественных сил, которые способствовали благополучию отцовского рода. Эти силы обитали не только в том пространстве, где она жила в девичестве, но и в ней самой, в частности в ее волосах, в ее имени. Они представляли опасность для рода мужа. Все действия в ходе свадебного обряда, которые были призваны лишить невесту — будущую жену — поддержки магических сил ее рода, на каком-то этапе развития общественного самосознания стали восприниматься как трагедия личности. Этим объясняется в свадебном обряде оплакивание потери волос и имени невесты. Карельские причитания в этом отношении весьма показательны.

В свете тех материалов, которыми мы располагаем, вряд ли можно с достоверностью сказать, в какой момент свадебного обряда у невесты постригали волосы и кто это делал — родные или представители рода жениха. Здесь не помогает и материал причитаний, потому что оплакивание волос начинается сразу после сговора, или рукобיתья и длится до конца свадьбы в доме невесты. Отдельные моменты, такие как расчесывание родными волос невесты, отпусканіе воли, расчесывание волос патьвашкой, который прячет выпавшие волосы невесты в свой мешочек, «убирание» головы по-женски — все эти моменты в какой-то мере наводят на мысль о пострижении невесты.

Что же касается «белых волюшек» невесты (*valgie* можно перевести также словом «светлый»), то тут как будто ничего загадочного нет. В те моменты, когда происходили важнейшие обряды перехода девушки-невесты в социальную категорию замужних женщин, девушка оплакивала свою девичью свободу, свою беззаботную юность. Воля в плачах обычно персонифицируется, она покидает девушку, улетает куда-то, обернувшись птицей, превращается в травы и цветы. В этом отношении карельские плачи близки к севернорусским, в которых «вольная волюшка» также олицетворяется.

Как уже говорилось, во многих плачах понятие «воля» идентично понятиям «имя», «волосы».

Особый интерес представляет мотив «светлых волюшек» в олонекских плачах, исполнявшихся в связи с предсвадебной баней невесты. Образ воли в них приобретает автономное значение и не отождествляется ни с именем, ни с волосами невесты. Несмотря на разнообразие поэтической разработки образа воли, для баенных плачей Олонекского района характерна одна общая черта: невеста идет в баню не мыться и не париться, а для

того, чтобы оставить там свою девичью волю или же расстаться с нею навеки. Дальнейшая судьба «светлых волюшек» противоречива: то невеста оставляет их в бане, то они улетают из бани стайей лебедушек в разные стороны света, то невеста приносит их обратно из бани и передает своей матери на хранение⁸².

Что здесь скрывается за поэтическим образом воли? Какое конкретное явление, понятие или предмет лежит в его истоках? Если бы нам удалось это разгадать, то мы, возможно, одновременно решили бы и другую сложнейшую задачу: уяснили бы смысл одного из самых таинственных обрядов свадебного ритуала — предсвадебной бани невесты. Во всяком случае исследователям семейных обрядов полезно обратиться к обрядовым плачам, сохранившим в виде реликтов исконный смысл обряда, над содержанием которого хранители обычаев уже не задумываются.

А. С. Степанова

МЕТАФОРИЧЕСКИЕ ЗАМЕНЫ ТЕРМИНОВ РОДСТВА В ПРИЧИТАНИЯХ ПРИБАЛТИЙСКО-ФИНСКИХ НАРОДОВ

В процессе изучения поэтического языка карельских причитаний невольно возникает вопрос об общности и различиях в поэтической структуре плачей других прибалтийско-финских народов — вепсов, ижор, води, эстонцев и калининских (тверских) карел¹. Особый интерес представляет развитая система метафорических замен терминов родства, являющаяся специфической чертой причети большинства прибалтийско-финских народов и занимающая в целом в системе поэтического языка жанра ведущее место. Основная функция метафорических замен в плаче — иносказание, возникшее первоначально на основе запретов или табу на лица и некоторые ритуальные предметы

⁸² Карельские причитания, тексты 193—197; 215—218.

¹ Исключение составляют плачи эстонцев-сету, где система метафорических замен не обнаружена. Все родственники обозначаются своими прямыми названиями: *matäkene*, *arimakene* — «маменька, миленькая»; *matäpäkene*, *kulläkene* — «маменька, золотая»; *tätäkene*, *arimakene* — «татенька, миленький»; *vellekene*, *arimakene* — «братец, миленький»; *šozarekene*, *mi arimakene* — «сестрица, моя миленькая»; *ristiemekene*, *mi kallikene* — «крестная, моя дорогая» и т. д.

и понятия, как считает исследовательница карельских плачей У. С. Конкка².

Наша статья является лишь первой попыткой сравнительно-исторического изучения генетической общности поэтического языка прибалтийско-финской причетн. В ней будет проведен сравнительный анализ метафорических замен термина «мать» в плачах названных народов — будут выявлены принципы образования замен, их состав, общие черты и различия.

Для детального изучения мы выбрали замены термина «мать», потому что в них наиболее четко проявляется общая древняя основа поэтического языка плачей и специфические особенности системы метафорических замен в целом. Кроме того, метафорические замены термина «мать» и связанные с ними непосредственно замены термина «дитя» («дети», «дочь», «сын») наиболее часто встречаются в плачах. Создается впечатление, что первоначально это были основные объекты причитывания. «Очевидно, это явление отражает идеологию родового общества, в котором существовала одна социально признанная связь — кровное родство»³, отмечает У. С. Конкка.

Материалом для данной статьи послужили записи карельских, вепсских и ижорских плачей, хранящиеся в научном архиве Карельского филиала АН СССР и в фонотеке Института языка, литературы и истории, использованы также доступные публикации плачей калининских карел, вепсов, сету, ижор и води⁴.

Переходя непосредственно к рассмотрению метафорических

² Конкка У. С. Табу слов и закон иносказания в карельских плачах.— В кн.: Проблемы фольклора. М., 1975, с. 172—173.

³ Там же, с. 171.

⁴ Alava V. Tverin läänin karjalaisten häätäpoja. Karjalan kielen näytteitä, 3, Helsinki, 1936, s. 177—192; Kettunen L., Siro P. Näytteitä vepsän murteista. Helsinki, 1935, s. 15—16; Näytteitä Äänis- ja Keski-vepsän murteista. Helsinki, 1951, s. 150, 310—314, 535—559. Hurt J. Setukeste laulud. 2. Helsinki, 1905, s. 527—710; 3. Helsinki, 1907, s. 460—468; Tampere H. Eesti rahvalaule viisidegä, 2. Tallin. 1960; Porkka V. Inkerin itkuvirsistä.— Valvoja, 1883, Helsinki, s. 199—208, 261—271; Salminen V. Länsi-Inkerin häärinot. Helsinki, 1917; Reguly Antal. Valtalaismuistiinpanot. Helsinki, 1958; Alava V. Valtalaisia häätäpoja, häälauluja ja -itkuja. Helsinki, 1909, Suomi, 55: 7; Mägistä J. Woten ersählen. Helsinki, 1959; Haltsonen S. Lönnrotin keräämät valtalaiset itkut.— Virittäjä, Helsinki, 1958, s. 183—189. Зайцева М., Муллопен М. Образцы вепсской речи. Л., 1969. Отметим, что записи плачей калининских карел и вепсов малочисленны. Возможно поэтому мы имеем сравнительно небольшое количество вариантов метафорических замен отдельных терминов, в том числе и термина «мать» у этих народов; Народные песни Ингерманландии. Л., 1974.

замен термина «мать», следует подчеркнуть еще одно существенное обстоятельство: в причитаниях народов прибалтийско-финской языковой группы для обозначения отдельных лиц широко применяются отглагольные формы имени, характеризующие их по признаку действия: такое имя может обозначать человека, производящего определенное действие: *kantaja* — «носящая, носившая» — мать, т. е. «та, которая носила или носит (в чреве)»; *kublattelija* — «купавшая, державшая на плаву» — крестная, т. е. «та, которая купала (окунала), держала на плаву». Это может быть также лицо, испытывающее на себе определенное действие со стороны другого лица: *kannettu* — «выношенный» — дитя, т. е. «тот, кого выносил кто-то» (к этой же категории лиц относятся дети, женихи, подруги, братья и сестры).

Форма имени, образованная от личных глаголов с суффиксом *-ja, -jä* и обозначающая название деятеля, считается одной из древних форм⁵ (*kantaja* — «носящий, носивший», т. е. «тот, кто носит»; *syöttäjä* — «кормящий», «тот, кто кормит» и т. д.) и включает в себе меньшую долю абстракции, чем обобщенное имя (например, «мать», «дочь», «ребенок», «женщина»).

Метафорическая замена термина «мать» у прибалтийско-финских народов образуется в основном по единому принципу: основа замены плюс дополняющие и определяющие его компоненты. Опорное слово, ядро или основу замены составляет отглагольное имя на *-ja, jä, imettäjäiseni* — «прудью кормившая»⁶ (от глагола *imeä* — «сосать»: «та, которая давала (побуждала) сосать грудь»); *liekuttajaiseen* — «качавшая (в люльке)» и т. д. Круг значений таких отглагольных имен в общем одинаков у всех прибалтийско-финских народов. Эти слова обозначают самые разнообразные функции матери, связанные с рождением, воспитанием ребенка и выражением материнских чувств: вынашивание (плода), рождение ребенка, забота и уход за ним, кормление, купание, усыпление, воспитание, обучение, одевание, любовь, ласка, утешение, оберегание и т. д.

Примерный перечень таких отглагольных имен, используемых в качестве опорного слова в замене термина «мать», дан в приложении 2 (раздел I). В него входят все обнаруженные нами в текстах основы. Многие из них в плачах различных на-

⁵ Хакулинен Л. Развитие и структура финского языка. М., 1953, с. 108, 172—173.

⁶ На русский язык такое отглагольное имя мы переводим действительным причастием. В переводе невозможно передать уменьшительно-ласкательные оттенки, выражаемые соответствующими суффиксами; притяжательный суффикс передается в переводе притяжательным местоимением.

родов совпадают дословно (приложение 1). Не исключено, что в других, не дошедших до нас или не известных нам плачах могли использоваться для образования замены данного термина какие-то другие глагольные основы, близкие по смыслу перечисленным.

Самое большое количество отглагольных имен выявлено в плачах ижор, води, карел⁷, меньше у калининских карел и только одна — *kandaihudem* — «моя (меня) выносившая» — у вепсов.

Кроме опорного слова или ядра, в состав метафорических замен термина «мать» может входить от одного до нескольких компонентов. Исходя из этого, мы подразделяем замены на три группы: односоставные, двусоставные и сложные синтаксические конструкции.

Односоставная замена термина «мать» состоит из опорного слова или основы замены без дополнительных компонентов: *kylvettäjäiseni* (сев.) — «моя (в бане) парившая»; *istuttelijaiseen* (ижор.) — «моя (меня) сажавшая»; *tyytyttäjaiseen* (вод.) — «моя (меня) утешавшая», т. е. все перечисленные в приложении 2 отглагольные имена могут выступать в роли самостоятельной замены. Встречается односоставная замена только у северных карел, ижор и води.

Двусоставные замены являются более распространенными. Чаще всего они состоят из опорного слова или ядра замены и эпитета к нему: *ihala imettäjäzeni* (сев., калин.) — «моя любимая (грудью) (вс)кормившая»; *kalliz kandajazeni* (сев., калин.) — «моя дорогая выносившая»; *laaskova laatijaiseen* (ижор., вод.) — «моя ласковая создавшая»; *armas asettelijaiseen* (ижор., вод.) — «моя милая снаряжавшая»; *kallis kandaihudem* (вепс.) — «моя дорогая выносившая». Обычные в такой замене эпитеты: *armas* — «милый», *kallis* — «дорогой», *ihala* — «любимый, чудесный»; *kulta*, *kuldu* — «золотой» и другие, но всегда с положительным значением.

В плачах северных карел двусоставные замены не обнаружены.

У южных карел двусоставные замены применяются, но они образуются несколько иначе: любая глагольная основа дополняется компонентом *paine* — «женщина», выступающим при опорном слове как бы в роли приложения, уточняющего опорное

⁷ Метафорические замены в причитаниях карел, населяющих территорию КАССР, мы подразделяем по локальным традициям: северокарельскую, среднекарельскую и южнокарельскую. О локальных группах карельских плачей см.: Карельские причитания, Петрозаводск, 1976, с. 3.

слово замены; *paine verzojaine* — «женщина возрадившая»; *paine pezettäjaine* — «женщина обмывавшая» и т. п.

В ижорских и водских плачах встречается еще одна разновидность двусоставных замен, где второй, дополняющий компонент является именем существительным в различных падежных формах: *maalle, ilma(an) toojaiseen* «на свет, в мир моя принесшая»; *maksoza makauttajaseni* — «в печени (букв.) усыпавшая»; *helmoin toojani* — «подолом (в подоле) принесшая»; *parmahin pitelijä* — «у груди (грудью) державшая»; *käsin kuvaaja* — «руками создавшая» и другие.

Показательны три последних примера, где дополнительный компонент выражен именем в инструктиве, являющемся одной из древних падежных форм, почти утраченной в современных языках этой группы⁸.

Сложные замены могут состоять из нескольких компонентов, составляя сложную синтаксическую конструкцию. Наиболее характерны они для плачей северной Карелии, где нет двусоставных замен: *orheilla ilmoilla siätjä ottajaiseni* — «моя, на славный свет создавшая, (меня) принявшая»; *vetrehih ilmoih rotija versojaiseni* — «на красивый свет родившая, моя (меня) возрадившая»; *vaikeijen vaivojen näkiä vualijaiseni* — «тяжкие муки выдавшая, моя (меня) выпестовавшая».

Встречаются такого же типа замены и в средней Карелии, но обычно они более развернуты: *olovilla ilmoilla piällä azettaja, olova odžalannoï kandažazeni* — «на славный свет создавшая, славная желанная моя, выносившая». При любом составе первой части замены (*valgeilla ilmoilla azettaja* — «на белый свет создавшая»; *armahilla ilmoilla azettaja* — «на милый свет создавшая» и т. д.) во второй части применяется чаще всего опорное слово *kandažazeni* — «выносившая». В примерах из северной и средней Карелии мы наблюдаем два равнозначных отглагольных имени, выполняющих функцию основы или ядра замены. Причем одна из них, первая основа, варьирует редко — *siätjä, azettaja* — «создавшая», в некоторых случаях *rotija* — «родившая». Такого рода замены с парной основой или паратактические по составу встречаются также у ижор и води, хотя и значительно реже: *kallis miun kantažaiseen, kailoin kuvvaajaiseen* (ижор.) — «дорогая моя, меня выносившая, обнимавшая (усл.; букв. — шей, с шей (?) создавшая); *rovvoza pitaja pitäijäje-*

⁸ Б у б р и х Д. В. Историческая морфология финского языка. М.-Л., 1955, с. 15—16; Ха ку л и н е н Л. Развитие и структура финского языка. М., 1953, с. 90; З а й ц е в а Н. Г. Именное словоизменение в вепском языке. (История и функционирование форм слова). Автореф. канд. дис. Л., 1975, с. 13.

seni (вод.) — «у груди (на груди) державшая, моя (меня) державшая».

Сложные синтаксические конструкции метафорических замен в плачах южной Карелии несколько отличаются по своему составу. Они обычно состоят из трех или четырех компонентов, более лаконичны и более стабильны, в такой замене варьирует опорное слово (отглагольное имя) и эпитет: *armaz paine aigajaizeni* — «милая женщина моя (меня) вырастившая»; *kyvelmön siemenyön paine kylvettäjäzeni* — «остудного(?) семени женщина моя (в бане) парившая».

Есть еще один тип замен, часто встречающийся в плачах южных карел, где основой является не отглагольное, а отыменное имя: *paine kalliz armoizeni* — «женщина дорогая моя милостивая». Это же имя в качестве основы замены встречается у калининских карел *kalliz armozeni* — «дорогая моя милостивая», иногда к ней добавляется сочетание *tuamon nimeline* — «мама по имени (названию)»; и у ижор и води (*armaz armiaizeni* — «милая моя милостивая»).

Изредка в южнокарельских плачах применяются более сложные конструкции замен типа: *paine kalliz armoizeni, kahek-sien kuuhuzien kandeliju* — «женщина моя дорогая милостивая, по восьми месяцев носившая».

Больше всего разнообразных метафорических замен сложной конструкции обнаруживается в плачах северной и средней Карелии, затем в южнокарельских, меньше у ижор и води; единичны замены у калининских карел и совсем не встречаются у вепсов. Возможно, здесь какую-то роль сыграло своеобразие стиха плачей.

В севернокарельских плачах, где сложные конструкции замен наиболее популярны, нет четкого деления на стихотворную строку. Плач разбивается примерно на равные по объему строфы или периоды. В средней и южной Карелии, хотя стихотворная строка и выделяется, она не имеет стабильного стихотворного размера, количество слогов в стихе колеблется. Плачи других прибалтийско-финских народов имеют более четкую организацию стиха.

В причитаниях ижор и води, например, место замены в строке строго регламентировано⁹ — она всегда располагается в конце стиха, завершая строку, что создает четкую ритмику стиха и придает ему особую эмоциональную силу. Завершают строку, как правило, односоставные или двусоставные замены.

⁹ Кнур у Э. Отражение матрилинейного счета родства в ижорских причитаниях. — Сов. этнография, 1975, № 4, с. 105.

Сложные синтаксические конструкции в ижорских и водских плачах чаще всего используются в начале причети, являясь своего рода зачином. Значительно реже они применяются в самом тексте, внутри строки.

Закономерности стихосложения причитаний исследуемых народов не изучены, поэтому трудно сказать что-либо более определенное о том, в какой зависимости находится структура стиха и состав метафорической замены.

Употребление в плачах метафорических замен вместо обычных терминов родства является законом для причети всех названных народов. Но имеются случаи, когда в составе сложной замены самостоятельно используется и сам термин «мать» или его синоним, часто — заимствованное из русского языка слово «родитель», «родительница»: *maila loadija mamazeni* (цер.) — «на свет создавшая моя маменька»; *oma armaz rodiitel'azeni* (калин.) — «своя (родная) милая родительница»; *eitti elle synnyt-läjäni* (вод.) — «мать моя нежная родившая»; *ičin rodit'el'a tama* (вепс.) — «своя (моя) родительница мама» и другие. Это нарушение общей закономерности иносказания, на наш взгляд, является одним из признаков разрушения традиции причети. Следует отметить, что севернокарельские плакальщицы строго соблюдают закон иносказания, не допуская применения ни прямых названий родителей и родственников, ни имен собственных. Не наблюдали мы случаев дешифровки замен термина «мать» и у южных карел, хотя в отношении других терминов принцип иносказания соблюдается не так строго.

Итак, на основе сравнительного анализа метафорических замен термина «мать» в плачах прибалтийско-финских народов можно сделать некоторые выводы.

1. В причитаниях всех народов этой языковой группы (кроме сету) широко развита система метафорических замен, основная функция которых в плаче — иносказание.

2. Степень близости между отдельными типами замен различных народов неодинакова. Очень схожи метафорические замены термина «мать» у ижор и води. Это вполне объяснимо — в течение длительного времени они живут в близком соседстве, имея тесные контакты во всех областях жизни, в том числе и в области духовной культуры. Далее, ижоры и водь обнаруживают наибольшую общность с карелами (причем, большее сходство выявляется с северными карелами). Причины такого сходства нам пока не совсем ясны.

3. Метафорические замены термина «мать» калининских карел сходны в целом с общекарельскими, обнаруживая однако большую близость к южнокарельской традиции. Например, за-

мена с опорным словом *armozeni* встречается только у южных карел: *paine aigu p armozeni* — «женщина моя славная милостивая»; в калининских плачах она тоже бытует: *kalliz p armozeni, tuaton nimelline* — «моя дорогая милостивая, мама по имени».

4. Вепские плачи сохранили лишь единственную отглагольную основу замены, правда, обозначающую одну из основных функций матери — *kandaihudem* — «моя выпосившая». Сложных замен обнаружить не удалось. Заметим, что вепская причеть имеет наибольшее расхождение с общей прибалтийско-финской традицией как в области метафорических замен, так и в системе поэтического языка в целом.

5. При рассмотрении двусоставных замен было обращено внимание на то, что они различаются у отдельных народов по составу входящих в них компонентов. Особый интерес здесь вызывает компонент, состоящий из имени в древней падежной форме индуктива — *helmojn* — «подолом», *ragmahjn* — «грудью», *käsjn* — «руками» и другие, встречающийся в ижорских и водских плачах. Эту же форму, но значительно реже, встречаем и в некоторых карельских плачах в замене термина «дита» (дети): в средней Карелии — *polvin loadimat* — «на коленях (а может быть, в поколениях?) созданные», и в замене «женяхи», иногда «подруги»; у южных карел — *ilmojn uščimat* — «миром, светом выученные». Наличие такой древней, ныне отмирающей формы имени в языке плачей нескольких родственных народов, несомненно, также является важным доказательством общей основы и в традиции причитывания и в языке прибалтийско-финской причети.

Дальнейшее изучение поэтического языка, тематики, мотивов, композиции и других вопросов жанра, возможно, позволит выявить более убедительно генетические корни прибалтийско-финской причети.

Сокращения, принятые в статье

вепс.— вепский

вод.— водский

ижор.— ижорский

калин.— калининский

сев.— севернокарельский

сег.— сегозерский (среднекарельский)

юж.— южнокарельский.

Опорные слова метафорических замен термина «мать»,
общие для прибалтийско-финских причитаний

Опорное слово ¹ или основа—отглагольное существительное	Карелы	Калининские карелы	Вепсы	Ижоры	Воль
Kantaja, kandaaja — (бы)носившая	+	+	+	+	+
Kuvuaaja — создавшая (-ющая)	+	—	—	+	+
Imettäjä — грудью кормившая (от imeä сосать)	+	+	—	+	—
Kylvettäjä — парившая (в бане)	+	—	—	+	+
Ottaja — взявшая, принявшая	+	—	—	+	+
Sugija, sukia (iseen) — причесывающая	+	—	—	+	+
Vualija, vaalija, vaalia — (вы)пестовавшая	+	—	—	+	+
Nostaja, nostattelija, nostattaja — поднимавшая, поднимавшая	—	+	—	+	+
Parmoja (parvoja), parmailla pitäjä — грудью вскормившая; у груди носившая (от parma — грудь)	+	—	—	+	+
Основы — синонимы					
{ Itvoja — взрастившая	+	—	—	—	—
{ Ijättäjä — (прорастившая семья)	—	+	—	—	—
{ Siätäjä, rotija родившая	+	—	—	—	—
{ Synnytäjä — (создавшая)	—	+	—	+	+
{ Tuuvittaja, качавшая	+	—	—	—	—
{ Liekuttaja — (в люльке)	—	—	—	+	+

¹ Опорное слово здесь приводим без суффиксов.

Метафорические замены термина «мать» в прибалтийско-финских причитаниях

I. Отглагольное имя — основа или ядро замены

1. а) севернокарельские

Aikoja (seni)	моя вырастившая	parmoja	вскормившая
Itvoja	взрастившая	parvoja	грудью
		rotiuvuttaja	родившая
Hautoja	выпарившая	suarnoja	(родившая (усл.))
Kantaja	выносившая	suventaja	обогрившая
Korottaja	поднимавшая	suorittaja	одевавшая
	возвышавшая	siätäjä	создавшая
Kuvuoja	создавшая	tuuvittaja	качавшая
Kylvettäjä	парившая в (бане)		в люльке
Lehvoja	лелеявшая	versoja	вырастившая [?]
		viiččijä	воспитавшая [?]
Leivoja	создавшая (?)	vualija	выпестовавшая
Luatija	сделавшая	viihyttäjä	утешавшая
Mainoja	оберегавшая		
Ottaja	взявшая		

б) среднекарельские или сегозерские

Azettajazeni	создавшая	liänijä	нежившая
Aigoja	вырастившая	ottaja	взявшая
Idvoja	взрастившая	pezettäjä	омывавшая
Kandaja	выносившая	sidvoja	взрастившая [?]
Kuvoaja	создавшая	sujendaja	согревшая
Korottaja	поднимавшая	uččija	учившая
Loadija	сделавшая	voalija	выпестовавшая
Liikultaja	качавшая		

Примечание. В первом разделе таблицы приводятся все глагольные основы, встречающиеся в доступных нам текстах плачей.

Во втором (двусоставные замены) и в третьем (сложные синтаксические конструкции) приводятся только примеры для иллюстрации типов замен, но не все имеющиеся варианты.

в) южнокарельские

Aigaja (izeni) (naine)	+взрастившая (женщина)	mainoja	оберегавшая
Imettäjä	вскормившая грудью	ottaja	взявшая
Kandaja	выносившая	parmoja	вскормившая грудью
Kengittäjä	обувавшая	pezettäjä	обмывавшая
Korottaja	поднимавшая	savistaja	ласкавшая
Kuvuaja	создавшая	sugija	причесывавшая
Kylvettäjä	парившая в бане	tuudittaja	качавшая в люльке
Leinittäjä	нежившая	uččija	обучавшая
Livuttaja	растившая	vaalija	выпестовавшая
Lämmittäjä	обогревшая	verzoja	взрастившая

2. Калининские

Armastelijazen	миловавшая ласкавшая	kandajazeni	выносившая
Ijättäjäzen	взрастившая	kabaloiččijazeni	неленавшая
Imettäjäzeni	вскормившая грудью	noštajazeni	буднившая
		synnyttäjäni	роднившая

3. Венские

kandaihudem — моя выносившая

4. Ижорские

Akkijaiseen	поднимавшая	kuvvaajaiseen	создавшая
Asettajaiseen	(с)наряжавшая	kylvettäjäiseen	парившая в бане
Ehottajani	одсвавшая	käventelijäiseen	украшавшая
Hautojaiseni	выпарившая	laatijaiseni	} сделавшая
Hellittäjäiseni	нежившая	laajittajani	
Huolittajaiseni	заботившаяся		
Imettäjäiseen	кормившая грудью	laukojani	обмывавшая (?)
Kazvattelijaiseen	воспитавшая	liekultajaiseen	качавшая
Kantajaiseen	носившая	lämmittäjäiseni	обогревшая
Kerittelijäiseen	одевавшая (?)	makottelijaiseen	усплявшая
Korottelijaiseen	возвышавшая	nostattelijaiseen	поднимавшая, буднившая
Kuorijaiseen		ottajaiseen	взявшая

Pitelijäiseen	державшая	toittajaiseni	кормившая
Pesettelijäseen	обмывавшая	tuudittelijäseen	} укачивавшая
Sorittajäseen	одевавшая	tuutijäseen	
Sukijäseen	причесывавшая	uinottelijäseen	усыплявшая
Synnittelijäseen	родившая	vaalijäseen	выпестовавшая
Tasottelijäseen	утешавшая (?)		
Toojaiseni	принесшая		

5. Водские

Ehittäjäni	одевавшая	ottajani	взявшая
(-vaatettaja)			
Elättäjäni	кормившая	otsittajaiseni	украшавшая (?)
		(oçittajani)	
Kuvajani	создавшая	pitäjäni	} державшая
Kukittajani	украшавшая	pitelijäiseni	
			(на руках?)
Kantajöizöni	выносившая	synnyttäjäni	} родившая
Cääriäizeni (kää)	} пеленавшая	synnyttelijä	
Cäärittäjäizeni		sukiaiseni	причесывавшая
Cemittäjäni		sööttäjäni	кормившая
Kazvattajaiseni	воспитавшая	tyytyttäjäseni	утешавшая
Kylveltäjäseni	парившая в бане	tasottajani	утешавшая (?)
Laukojaiseni	} обмывавшая	toojani (tuojani)	принесшая
(pesijäni)		uinottajani	} усыплявшая
Löikuttajani (-ja)	качавшая	usnuttajaiseni	
Lepyttäjäiseni	утешавшая	vizittäjäni	} будившая
Liikuttajani	} укачивавшая	(-herättäjäni)	
Liekuttajani		vaaliöizöni	(вы) пестовавшая
Makauttajani	усыплявшая	vaaliani	пестовавшая
Mielyttäjäni	} правившая (ся)	vööttajani	одевавшая (?)
Mellyttäjäiseni		yletthyäyseni	возвышавшая
Nazatajani	поднимавшая	ylettäjäni	

6. Сету — нет

II. Двусоставные

1. а) севернокарельские — нет

б) среднекарельские

Armaz azettajaiseni	милая моя, создавшая
Ihala idvojazeni	любимая моя взрастившая

в) южнокарельские

Naine kandajazeni	женщина, выносившая
Naine tuudittajazeni	женщина, качавшая в люльке и др.
Kalliz armoizeni	дорогая моя милостивая
Naine armoizeni	женщина моя милостивая

2. Калининские

Ihala imettäjäzeni	любимая (грудью) вскормившая
Ihala ijättäjäzeni	любимая взрастившая
Kalliz rodiitel'azeni	дорогая
Rodnoi	родная
	} родительница

3. Вепские

Kallis kandaihudem	дорогая моя выносившая
Valged sina lebediine	белая ты лебедушка
Armaz rodit'el'aine	милая моя родительница
Rodimii rodit'el'	родимая родительница
Ičen rodit'el'a mama (mamuška)	свой родитель — мамушка

4. Ижорские

Armas	моя милая
Kallis asetelijaiseni	моя дорогая создавшая
Lakkija	моя славная (?)
Helmoin	подолом
Maalle toojaiseen	на свет принесшая
Päivin	днями
Parmahin pitelijä	у груди державшая
Käsin kuvaajaiseni	руками создавшая
Viljoin vaalijaiseni	(?) пестовавшая
Emo kyynelikäs	мать слезливая
Äiti armiaani	мама милостивая

5. Водские

Armas armiaizeni	милая милостивая
a) maale	на свет
polvin toojani	коленом в поколениях? принесшая
päivä	днями на коленях (создавшая)

Parmailla pitäjäni	на груди державшая
Syämes synnyttjä	из нутра (из сердца) родившая
Maksoza makauttaja	в печени усыплявшая

6. Сету

Armakene	милая
Kalliksene mamakene	дорогая маменька
Marjakene	ягодка
Armakene, kallikene	милая, дорогая
imckene eks, mu armakene	маменька, моя милая.

III. Сложные замены

1. а) севернокарельские

Parahilla ilmoilla siätelijä parmojaiseni	на лучший свет создавшая, грудью вскормившая
Sukeilla ilmoilla suorittaja suorittajaisen	на славный (?) свет снарядившая, снаряжавшая
Kaunehih ilmoih rotija kantajaisen	на красивый свет родившая, выносившая
Ankchien vaivojen näkiä vualijaisen	тяжкие муки выдавшая, выпестовавшая

б) среднекарельские

Armahila ilmoila piälä azettaja, armahane kandajazeni	на милый свет создавшая, моя милая выносившая
Kallis kandaja rodiitel'a	дорогая выносившая, родительница
Armas žalannoi mamazeni	милая, желанная маменька

в) южнокарельские

Armas naine vaalijaizeni	моя милая женщина вынестовавшая
Kallis naine tuudittajazeni	моя дорогая женщина, в люльке качавшая
Kargien siemenyön naine kandajaizeni	моя женщина, выносившая горькое семя
Imehen ijättäjä naine	женщина, выкормившая удрученной
Naine kalliz armoizeni	моя женщина дорогая милостивая

2. Калининские

Kalliz narmozeni, muamon nimelline	моя дорогая милостивая, мама по имени
Armahane minun mamazeni	милая моя маменька

3. Вепские — нет

4. Ижорские

Maamma, miun mairēt maalle synnyt- täjäni	мама, моя любезная, на свет родив- шая
Kallis miun kantajaiseen, kailoin kuvvaajaiseen	дорогая моя выносившая (?), создав- шая
Sullaine miun sukijaiseen, suuri- tusakkahhain	ласковая моя, причесывавшая (?)

5. Водские

Padja paigalla parmas toojani	на ложе под грудью (в груди) при- несшая
Suusta sööttäjäni maalle sukijaiseni	в уста кормившая, на свет создав- шая
Eitti elle liekuttajani	мать нежная укачивавшая.

6. Сету — нет

Э. Киуру

К ПРОБЛЕМЕ СМЕНЫ ПОЭТИЧЕСКИХ СТИЛЕЙ В СВАДЕБНЫХ ПЕСНЯХ ИНГЕРМАНЛАНДИИ

В предисловии к сборнику «Народные песни Ингерманландии» мы уже отмечали, что ингерманландские финны, в отличие от ижор, к настоящему времени почти полностью утратили древние, общие для карел и финнов народно-поэтические традиции. На смену им пришли так называемые новые народные песни с рифмованным стихом¹. Это явление характерно не только для Ингерманландии. Когда-то так называемый «калевальский» поэтический стиль был широко распространен у большинства прибалтийско-финских народов.

Отличительным признаком этого древнего традиционного стиля является четырехстопный хорей в сочетании с системой динамических и квантитативных ударений. Считается, что в рунках около половины стихов полностью соответствуют требованиям нормального хорей, когда ударный слог стопы совпадает со словесным ударением, а между второй и третьей стопами находится цезура, разделяющая стихотворную строку на две дипло-

¹ Народные песни Ингерманландии. Л., 1974, с. 19. (Далее: Народные песни...).

дни (vakaа vanha|Väinämöinen — старый верный Вяйнямейнен).

В целом же ритмический строй стиха рун «калевальского» стиля отличается большим разнообразием форм от силлабического стиха к силлаботоническому, о чем пишет В. Я. Евсеев².

Характернейшим признаком «калевальского» стиля является аллитерация, подразделяемая на сильную (совпадение начальных звуков — согласного и следующего за ним гласного, либо гласного и согласного в нескольких словах стиха) — *taiatko takoa sammon*, и слабую (совпадение первых звуков слов) — *pimeähän Pohjolahan; lauloi ruskean reposen*³.

Один из наиболее типичных стилистических приемов «калевальской» поэзии — повторы. Чаше всего это повторы строк («любо было бы вернуться, хорошо бы возвратиться»), реже встречаются повторы внутри строки («Вот веселый Лемминкяйнен так подумал, так размыслил»), могут повторяться, несколько варьируясь, также пары строк («Снегу в Похъеле возьми ты, льду в деревне той холодной. Снегу в Похъеле немало, льду в деревне той обилье»), иногда повторы носят характер перечисления («Звал отец меня цветочком, солнцем утренним — мамаша, братец рыбкой называл, синим камешком — сестрица»). Имеются и другие разновидности повторов, как, например, параллелизмы: синонимический, когда последующие строки или строка повторяют мысль предыдущей с помощью синонимов; параллель-антитеза, когда последующая строка выражает противоположную мысль (горе — радость), параллель-аналогия (тоска — печаль).

«Калевальский» стиль характерен для большинства жанров традиционной народной поэзии или вернее было бы сказать — поэзия «калевальского» стиля подразделяется на эпос, лирику, лиро-эпическую, обрядовую поэзию, заговоры и заклинания. В этом же стиле созданы многие пословицы и поговорки, загадки.

Древний «калевальский» стиль начал исчезать раньше других местностей в западной Финляндии. Угасание его здесь финские фольклористы относят к XVII в. В Эстонии поэзия этого стиля (эстонские фольклористы называют его «руническим») бытовала еще в XIX в.⁴, в Карелии и среди ижор

² Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Л., 1960, с. 150—174.

³ Leino Pentti. Strukturaalinen alkuointu Suomessa. Helsinki, 1970, s. 12.

⁴ Tedre Ü. Einige Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte der neueren estnischen Volkslieder. Congressus secundus internationalis finno-ugritarum. Pars. 2. Helsinki, 1966, s. 362.

Ленинградской области она сохраняется в памяти старшего поколения до настоящего времени.

В Карелии среди карельского, а в Ингерманландии среди ижорского населения поэзия «калевальского» стиля активно жила еще в 20-е годы XX в. Эпические и лирические руны пользовались успехом у слушателей, на свадьбах исполнялись целые циклы обрядовых песен, пелись лирические и несколько модернизированные за счет использования мелодий и припевов русских хороводных песен так называемые «круговые» песни⁵.

В то же время у соседнего с ижорами прибалтийско-финского населения — ингерманландских финнов — уже к концу XIX в. поэзия «калевальского» стиля не была продуктивной: сохранялись только некоторые лирические руны, колыбельные, частично свадебные песни, заговоры. Причем функциональное значение сохраняли, видимо, только колыбельные и в некоторой степени обрядовые свадебные песни, зато в первые десятилетия XX в. среди этой группы населения достигла расцвета поэзия другого стиля — рифмованная народная песня, которая подразделялась на однострофную — хороводные, танцевальные песни, частушки («качальные песни»)⁶ и многострофную — новая баллада, романс.

Однострофная песня по композиции является четверостишием с конечной рифмой второй и четвертой строк, содержание ее преимущественно лирическое с сатирическим оттенком. Часто используется так называемый «вводный образ природы» в качестве поэтической параллели лирической темы. В Ингерманландию эта песня пришла из Финляндии, но, оказавшись в контакте с традицией русской частушки, значительно обогатилась и приобрела яркую самобытность. В частности, здесь она стала использоваться в качестве танцевальной песни — рентюшки.

По основным поэтическим особенностям, содержанию, строению и, в некоторых случаях, бытованию финские однострофные песни принципиально не отличаются от русской частушки, что избавляет нас от необходимости давать развернутую характеристику песен этого жанра. Следует только отметить, что в ряде случаев финские однострофные песни, в отличие от русских частушек, обнаруживают большую тенденцию к образованию цепи строф, как бы стремясь к поступательному развитию лирической темы, хотя каждое из этих четверостиший и является вполне завершенной поэтической миниатюрой.

Стилистические особенности — насыщенность разговорной

⁵ Народные песни..., с. 12.

⁶ Там же, с. 19—23.

речью и жаргонными словами, разнообразие стихотворных размеров (от двухсложных хорей и ямба до трехсложного дактиля, амфибрахия, анапеста), отсутствие аллитерации как приема организации стиха, конечная рифма, четкое деление на строфы и т. д. — резко отличают новую песню от традиционной «калевальской» поэзии. По происхождению и бытованию — это обрядовая танцевальная или хоровая песня⁷.

В Ингерманландии новая песенная традиция неожиданно получила не свойственные ей функции — она оказалась включенной в сферу обрядовой поэзии и исполнялась на свадьбе не только как лирическая или танцевальная, но в ряде случаев выполняла роль обрядовой песни⁸. Эта особенность бытования новой песни в Ингерманландии и позволяет составить некоторое представление о процессе смены поэтических стилей, ибо других данных для наблюдения почти не сохранилось.

Исследователи и собиратели начали проявлять интерес к новой народно-поэтической традиции много лет спустя после периода ее расцвета. О бытовании новой народной песни в XVIII—XIX вв., в период ее утверждения вместо вытесняемой древней «калевальской» поэзии, мы можем судить только по косвенным признакам — по случайным замечаниям собирателей в путевых дневниках, по газетным заметкам и другим источникам. Смутное представление о внедрении нового поэтического стиля дают некоторые записи рун, сделанные в Ингерманландии среди финнов. В них появляются стилистические особенности новой песни — стремление к конечной рифме, характерные для четырехстрочной песни мотивы, лексика. Это бесспорное свидетельство того, что в середине XIX в., когда финские собиратели начали обследование Ингерманландии, здесь уже бытовала новая песня. Но какую роль она играла в быту и каковы ее взаимоотношения с традиционной поэзией? Об этом можно получить некоторое представление, сравнивая свадебную поэзию различных этнических групп финского населения Ингерманландии.

В книге «Народные песни Ингерманландии» показан репертуар свадебных песен ижорского населения Сойкинского и Кракольского сельсоветов Кингисеппского района Ленинградской области, т. е. западных ижор⁹. Все эти обрядовые песни,

⁷ Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus. Keuruu, 1963, s. 418—446.

⁸ Virtanen Leea. Kannakselainen laulukoulu Kalevalaseuran vuosikirja 53, 1973, s. 149—151; Kiuru Eino. Piirilaulu, tiekkulaulu ja röntyskä Inkerin lauluperinteessä. Sananjalka, 16, Turku, 1973, s. 52.

⁹ Народные песни..., № 99—132.

исполнявшиеся в различные моменты свадьбы (при одаривании жениха или невесты деньгами или подарками на «вечере одаривания» или в любой другой момент), являются песнями традиционного «калевальского» стиля, часто эпическими по характеру, ибо они описывают ход обряда и действия его участников.

Свадебные песни восточной группы ижор, записанные в 1940 г. в Ораниенбаумском (ныне Ломоносовском) районе Ленинградской области, в значительной мере отличаются от песен западных ижор.

К сожалению, собирательница, записавшая эти свадебные песни и плачи, не дала развернутого описания обряда, ограничилась короткими сообщениями, на каком этапе свадьбы песня исполняется. Песни отнесены к трем этапам свадьбы, это — вечер одаривания (здесь он называется по-русски «вечеринка»), приезд жениха за невестой, раздача подарков невесты¹⁰.

Самое заметное отличие свадебных песен восточных ижор (Ломоносовский район) состоит в том, что тема одаривания невесты или помощи ей была здесь, по-видимому, доминирующей. Эта тема звучала и в песнях традиционной «калевальской» метрики, и в частушечных рифмованных четверостишиях, которые как бы вклинивались в торжественный ритм традиционных песен, внося в него ритмическое и мелодическое разнообразие. Функция этих частушечных куплетов, каждый из которых адресовался тому или иному лицу, приглашавшемуся «помочь» невесте (каждый получал чарку водки, вина или пива и «платил» за нее), состояла еще и в том, чтобы сопровождать пляску, имевшую, очевидно, ритуальный характер в далеком прошлом, но превратившуюся теперь в увеселительный танец участников свадьбы.

Сопоставляя далее свадебные ижорские песни с финскими, видим, что в Гатчинском и Красносельском районах обрядовых песен калевальского стиля сохранилось значительно меньше, а в северной части области (Всеволожский район) они уже не встречаются. На смену древней карело-финской традиции пришли «новые народные песни» с рифмованным стихом. Это явление несомненно связано с переломом в художественных вкусах и эстетических потребностях народа. Однако замена традиционной свадебной поэзии новой народной песней происходила под влиянием специфических факторов, связанных с эволюцией и постепенным видоизменением, а затем и разрушением самого свадебного обряда.

¹⁰ Архив Карельского филиала АН СССР, колл. 151, № 10—26. Дальше: Архив... номер коллекции и единицы хранения).

Определенное влияние на процесс ломки древнего свадебного ритуала оказывало постоянное вмешательство церкви. Лютеранские священники, начиная с XVII в., т. е. со времени шведского господства в Ингерманландии и поселения здесь пришельцев из восточной Финляндии (савокотов и эврямейсов), настойчиво пытались искоренить «языческий» свадебный ритуал и все «греховные» обычаи. С этой целью уже в 1667 г. в городе Нарве, центре епархии, было принято «уложение о свадьбе»¹¹, которое практически запрещало отправление какого бы то ни было обряда, кроме церковного. Однако эти усилия церкви, по-видимому, не давали ожидаемого результата, если еще в конце XIX в. свадебный обряд ингерманландских финнов был «языческим» и «греховным», как его охарактеризовал пастор прихода Куземкино (Kosemkinä) Ю. В. Мурман в своих статьях, опубликованных в газете «Pietarin sunnuntailehti» («Питерский воскресный листок») в 1871 г.

Пытаясь осуществить реформу свадебного ритуала, лютеранская церковь, как явствует из статьи пастора Мурмана, предписывала исполнять на свадьбах только религиозные хоралы и псалмы. Осуществляя свою «реформу» свадьбы, она не ограничивалась пропагандой «богоугодного» порядка бракосочетания в газетных статьях, но приняла в 1872 г. новое «уложение» о свадьбе. Уложение требовало «оставить все суеверные свадебные обычаи и неприличные игры», запрещало организовывать «всякие пиры и попойки до свадьбы» (речь идет об обряде сватовства); свадьбу разрешалось проводить только в одном месте (в доме жениха) и не дольше 24 часов, считая с момента прибытия молодых в дом жениха¹².

Коренная ломка патриархальных устоев жизни крестьянства, освобожденного от крепостной зависимости, в сочетании с настойчивым вмешательством церкви в традиционную свадебную обрядность оказала определенное воздействие как на разрушение свадебного ритуала, так и на угасание традиционной свадебной поэзии. Об этом свидетельствует, в частности, описание свадебного обряда Ю. Хяухянена¹³.

Еще в начале XIX в. неизвестный корреспондент из прихода Дудерхоф в средней Ингерманландии с огорчением сооб-

¹¹ Murman J. W. Selitys häätavoista Inkerinmaan suomalaisissa seurakunnissa.— Pietarin sunnuntailehti, 1871, N 37.

¹² Laiho Lauri. Syitä vanhan häälaulun kuolemiseen.— Virittäjä, 1937, s. 443.

¹³ Häyhänen J. Slavjanskasta. Katsahdus häätapoihin muutama vuosi takaperin.— Pietarin lehti, 1879, NN 14, 15, 17, 19, 22, 24, 27.

шал А. А. Шегрену, академику императорской Академии наук в Петербурге, что участники свадьбы «поют эти свои лопотания (genkutuksia). А божественного у них не поют ни слова»¹⁴.

В 1879 г., т. е. спустя семь лет после принятия нового уложения о свадьбе, по свидетельству Ю. Хяхуянена наряду с народными песнями на свадьбе пели и религиозные хоралы. Однако приведенные в описании тексты песен свидетельствуют о том, что традиционный репертуар обрядовой поэзии по-прежнему занимал ведущее место. Вместе с тем на свадьбе уже исполнялись и однострофные рифмованные песни типа частушки, хотя они и не приобрели специфической для свадебных песен функции сопровождения той или иной церемонии.

Сравнивая описание свадебного обряда у Хяхуянена с описаниями, сделанными в 50—60-е годы XX в., т. е. спустя более полувека бурного социально-исторического развития от пореформенного периода со значительными пережитками феодально-крепостнических отношений в ингерманладской деревне к утверждению колхозного строя и новых социалистических отношений в условиях коллективизации, мы получим представления и о развитии эстетических потребностей и смене художественных вкусов ингерманландцев.

Необходимо отметить, что и в описании Хяхуянена и в описаниях, сделанных в послевоенные десятилетия, но относящихся к 20—30 годам, обряд одаривания жениха и невесты на вечере (этот обряд выполнялся раздельно в доме жениха и в доме невесты до отправления жениха со свитой за невестой) совпадает по форме и по существу. Состоял он в том, что после ужина, в котором участвовали поезжане жениха (невесты), жених со сватом или другими свадебными чинами (невеста с подружками) оставались сидеть за столом, на котором стояли чарка, вино или пиво и решето для денег или иных подарков. Специально приглашенные певицы или родственники начинали петь:

Läkkä lykky lyyltämään
jumalasta viiltämään.
Jumalal on onnen ohjat,
iuojalla lykyn avaimet,
jumal ei riko rekeä,
onni ei taita ohjaksia.¹⁵

(Двигай, удача, в путь,
к цели, с богом, мчись,
у бога вожжи счастья,

¹⁴ Vanha Tuutari. Tuntemattoman tekijän käsikirjoitus 19 vuosisadalusta. Helsinki, 1967, s. 53.

¹⁵ Häyhänen J. Op. cit., N 19.

у творца ключи удачи,
бог саней не ломает,
счастье не порвет вожжей).

После такого вступления начинался обряд одаривания: парни один за другим подходили к столу, бросали в решето деньги, а взамен получали чарку вина или пива. Певицы при этом пели, побуждая гостей к активности:

Ketä kutsun auttamaan,
ketä palvelen paremmin?
Kutsunk ilmari isoisi,
vain maire mammoisesi?
Isän asja ois ielimäinen,
sitt ois maire mammoisesi...

(Кого бы мне позвать
пособить, покорнее попросить?
Позвать ли милого отца
или нежную мать?
Должен бы отец быть первым,
а затем черед нежной матери).

Для присутствующих деревенских парней поют:

Sulhoi vietre veikkoseni,
ja vielä vel'lhyyeni,
sie olit potra pojille,
tyhjän kopja tyttöille.
Nyt on pojat siulle potrat,
tytöt ovat tyhjän kopjat.
Kysyellen miun tulepi,
joks on pojat potsuvoitu,
verkaviitat vierastettu?
Ko ei uo pojat potsuvoitu,
lankii sulho lattialle,
potsuvoi sie poikaisia,
vieretä viinaputeli,
pane pullii punaista,
takanahan tantsuvettä.
Pojat kultan kuppuraiset,
tulkaa mejjän pöyvän luokse,
tääll on kirkas kirjutella,
loukki laskea lukua,
tääll on pullissa punaista,
ilovettä ikkunoilla.¹⁶

(Жених, мой бодрый братец,
мой желанный ты браток,
видно ты был горд с ребятами,
относился спесиво с девушками,

¹⁶ Häyhänen J. Op. cit., N 19.

тем же платят тебе ребята,
 попусту спесивы девчата.
 Мне спросить у вас надо,
 потчевали ли парней,
 угощали ль (носящих) суконные свитки?
 Если парней не угощали,
 упади, жених, на колени,
 угости вином парней,
 выставь ты бутыль вина,
 налей красного в чарки,
 в стакан танцевальной воды.
 Парни, славные вы золотники,
 подходите к нашему столу —
 здесь светло писать бумагу,
 ловко здесь вести счет,
 в чарках здесь красное вино,
 на подоконнике вода веселья.

В заключительной части описания в числе исполнявшихся во время свадьбы песен, наряду с песнями «калевальского» стиля приводятся и образцы однострофных песен-частушек, которые, однако, с обрядом никак не связаны. Но когда сравним описание Хяхуянена с более поздним, то увидим, что новая однострофная песня с рифмованным стихом стала выступать не только наряду с традиционной «калевальской», но получила функцию обрядовой.

Для примера возьмем описание свадебного обряда того же гатчинского региона, сделанное в 1965 г. М. Лазонен. Описываемые события она относит к началу XX в. Песня одаривания у М. Лазонен начинается так же, как и в приведенном выше описании, имеет тот же стихотворный размер — четырехстопный хорей, есть и аллитерация. Правда, здесь уже появляется повтор последнего слова каждого стиха, и хореический размер приспособляется к плясовой мелодии:

Läkki luoja luattamaansa, luattamana
 uutta onnee ottamaana, ottamana...
 Ketä ensin kutsutaana, kutsutaana...¹⁷

(Отправляйся, создатель, в путь (с нами)
 в путь за новым счастьем...
 Кого мне первым пригласить и т. д.

Но вот ритмика песни, ее стиль, мелодия резко меняются, от «высокого» архаического стиля не остается и следа, — это подошел черед парней и мужчин деревни внести свою лепту в помощь новобрачному. Их приглашают выпить чарку песней

¹⁷ Фонотека Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР, кассета № 660. (Дальше: Фонотека., номер кассеты).

в игровом частушечном настрое, характерном для однострофной песни.

Tulkaa, pojat, ulkont tuppaa,
tääl valetaa rommii;
myö kutsummo yleisesti
vierait sekä omii.

Ossaan tyttö laulella
ja ossaan tyttö luattii;
myö kutsummo kertaa juomaa
Simolaisiin Uatii¹⁸.

В избу, парни, проходите,
здесь ромом угощают;
и родню и посторонних
к чарке приглашают.

Я умею песни петь
и поработать язычком,
теперь Адама приглашаем
выпить чарку за столом.

Подобные частушечные куплеты продолжают и дальше, и если певица действительно умеет «песни петь» и «работать языком», то каждому из присутствующих придется не раз отозваться на приглашение и выложить не одну из прихваченных с собой монет. Впрочем, особой изобретательности от певицы и не требовалось — в готовой модели частушки нужно было заменить только слова, рифмующиеся с именем или фамилией приглашаемого. При этом певица может перечислить все крестьянские работы, которые она умеет делать¹⁹.

Таким образом, функцию обрядовой песни, сопровождавшей одаривание жениха или невесты, постепенно берет на себя однострофная песня, как бы перенимая эстафету от своей предшественницы в процессе одной свадьбы и даже в ходе одного обряда.

В ижорском свадебном ритуале еще в предвоенные годы был широко распространен обычай поучения молодых в связи с началом новой жизни. Не раз в различные моменты свадьбы невесте напомнят песней, как она должна вести себя в новом доме, в новой семье. Перечисляется все: как истопить баню, как ухаживать за скотом, молодая невестка должна принести дров, воды, встать раньше других — делать все, не ожидая напоминаний и не вызывая нареканий. Жениха же учат, как он должен обращаться с молодой женой: воспитывать ее по-доброму — не бить из-за пустяковых провинностей и уж во всяком случае не делать этого на виду у людей, у деревни²⁰.

В изысканных, высокопарных выражениях расхваливается жених, его трудолюбие, мастерство. В таких свадебных песнях все идеализировано. Семья, куда берут невестку, непременно богата²¹.

¹⁸ Фонотека... № 660.

¹⁹ Архив..., 159/261.

²⁰ Народные песни..., № 125, 126.

²¹ Народные песни..., № 113, 115, 116.

Так называемые корильные песни высмеивают жениха, изображают его нерадивым, пьяницей и бездельником. Они, конечно, шутливы по тону, но выдержаны в том же «высоком» архаическом стиле «калевальской» поэзии²².

Все эти песни относились к определенному моменту свадебного ритуала и были связаны с теми или иными обрядовыми действиями. Например, расхваливали жениха в момент сватовства или перед тем, как он увозил невесту из дома ее родителей; невесту хвалили, когда она раздавала родственникам мужа привезенные с собой подарки. Корильные песни исполнялись, когда жених приезжал за невестой и его ругали за «опоздание» после того, как он со свитой, сопровождаемый хвалебной песней, входил в избу и усаживался за стол.

Здесь все соразмерно и гармонично: торжественность действий и высокий стиль хвалебной песни, шутка, уместная после того, как подверженный всяким необъяснимым опасностям новобрачный благополучно прибыл на место.

Но вот «калевальская» песня с ее серьезностью и праздничной торжественностью отходит на второй план. Обряд же живет дольше и изменяется медленнее. Обычаи, получившие в процессе многовекового бытования силу закона, продолжают соблюдаться, хотя отношение к ним изменилось в корне. Например, молодых надо поучать, невесту нужно разжалобить до слез, чтобы ей в предстоящей жизни не плакать, ее мастерство надо расхвалить, жениха нельзя не расхвалить... Этот обычай теперь выполняется с помощью частушек в удобный для этого момент, но уже не связан с каким-то обрядовым действием.

Ole, Mari, uues kois
rehellinen ja nöyrä,
kunnialla käytökselläis
sie oman onnen lövvät²³.

Будь, Мария, в новом доме
честной и покорной,
ты примерным поведением
свое счастье обретешь.

Подобные сентенции заменили собой традиционные наставления невесте.

Среди «калевальских» свадебных песен у ижор имеются корильные песни, высмеивающие жениха, который якобы накануне свадьбы валялся пьяным у кабака и уснул прямо на траве. Пришли петух и «водяная птица» и начисто лишили жениха

²² Там же, № 112.

²³ Все приведенные ниже примеры частушек см.: Архив., 159/25.

мужской силы. Пришлось умелому кузнецу ковать железо и медь, чтобы выручить жениха из беды²⁴.

Ниже приводятся характерные для новой эпохи развития капиталистических отношений «корильные» частушки, созданные по аналогии с традиционными корильными песнями.

Junni tulloo juoksiis kottii,
porttii tärisyttää,
sie ku mänet avvaamaa
ni sinnuu värisyttää.

Когда Юнни придет пьяным,
в ворота будет ломиться,
открывать пойдешь ему —
будешь дрожать от страха.

Osajaa se siunki Junni
laipioست lavvan taittaa,
osanooks tuo viikatteen
kunnon varren laittaa.

Говорят, способен Юнни
выломать доску из забора,
но способен ли твой Юнни
косу как надо насадить.

Произошла, как видим, формальная замена «калевальской» обрядовой песни частушками, которые уже не содержат, в отличие от корильной песни, и намека на магический смысл изображаемого. Если в корильной песне угадывается отголосок брачной магии, призванной стимулировать оплодотворяющую силу новобрачного, то в частушке мы видим потрясающе реалистическую картину бытовых мерзостей, которыми просто запугивают невесту. В этом смысле частушка сохраняет преемственность с традиционными свадебными песнями, в которых подробно описывались тяготы будущей замужней жизни в чужом доме, в чужой семье. Смысл этих грустных описаний состоял в стихийной психологической подготовке девушки-невесты к новой жизни, хотя в старину, как это видно из свадебных песен и описаний свадебного обряда²⁵ считалось, что слезы невесты на свадьбе и в процессе подготовки к ней должны обеспечить радостную и счастливую жизнь в будущем. Эта вера в магическую силу слез невесты в значительной мере утрачена частушкой, поэтому она, формально переняв «эстафету», больше запугивает, чем стремится разжалобить.

Каждый жанр поэзии требует соответствующей обстановки и атмосферы, способствующей адекватному его восприятию. Неторопливая «калевальская» песня с множеством параллелизмов, с повтором каждой строки, перечисляющая все достоинства жениха, гиперболизированно преувеличивающая его богатство, создает художественно достоверную картину. Она гармонирует со всей обстановкой свадьбы и, сопровождая обрядовые действия, — будь то танец или встреча приехавшего за невестой жени-

²⁴ Народные песни., № 112; Фонотека., 1466/8.

²⁵ Там же, № 103; Salminen Väinö. Länsi-Inkerin häärinot. Helsinki, 1917, s. 310.

ха — в значительной мере создает атмосферу праздничности, дополняя действительность преувеличением, идеализацией в общем-то убогой реальности.

Для частушки эта атмосфера степенности не подходит. По своему характеру, по отношению к действительности она призвана выполнять совсем иные функции. Частушка не «желает» быть связанной с какими бы то ни было обрядовыми действиями, ее стихия — это полная свобода от всяких условностей, раскованность чувства, гипертрофированное стремление к утверждению собственного достоинства человека. И не случайно свадебные по содержанию частушки, как правило, отмечает Л. Виртанен²⁶, могли использоваться не только на свадьбе во время веселой пляски, но и на обычном гулянии молодежи.

Когда деревенская молодежь на какой-нибудь свадьбе лихо отплясывает под собственную «музыку» и певица при этом с игривым вызовом требует:

Miss on Aunen anopämmä?
Tuokai häntä tähä -
meil ois Aunen anopille
sanomista vähä.

Где свекровка нашей Ауне?
Сюда ее ведите —
мы свекрови кое-что
заявить хотим,

то это воспринимается как шутка, смысл которой не противоречит атмосфере той обстановки, в которой происходит танец, — будь то во время свадьбы или просто на танцах. Основная функция песни состояла в том, чтобы аккомпанировать танцу, а не чинному и серьезному обряду.

В то же время содержание песни, вернее — серии частушек, соответствует традиционным свадебным песням или перекликается с ними, затрагивая те же темы. Разница состоит в том, что многие явления частушка трактует в смеховом аспекте, изображает вещи преднамеренно перевернутыми наизнанку:

Kuules, anop, miten Aune
pittää aijaa yllää:
älä luuvva niin kovast,
jot kuuluu ympär kyllää.

Выслушай, свекровь, как надо
С Ауне обращаться:
станешь поутру будить,
на всю деревню не ори.

²⁶ Virtanen L. e. a. Op. cit., p. 150.

Здесь все поставлено на голову: невестка в традиционной песне должна обращаться со свекровью с величайшим почтением и сносить от нее все, даже незаслуженные обиды. А тут вдруг старшую в семье призывают к предупредительности по отношению к бесправной, по старым канонам, молодой невестке. В процессе отправления обряда такое было бы просто невыносимо. Даже в частушке, которая чрезвычайно охотно откликается на все новое и подмечает новые явления в самом зародыше, тема независимости молодежи, новых социальных отношений могла появиться только после разрушения патриархальной семьи с ее авторитарным режимом.

Meije Aunen kamotkuapit
levijät ja syvät,
siihe soppiit teije Juakon
kolinen vuuvon jyvät.

Ящички комода нашей Ауне
так глубоки и вместительны,
что ваш Яакко в них засыпать мог бы
своих три урожая.

Явная переключка с традиционной похвальбой богатством, только здесь гротескное принижение вместо прежней идеализации и описания сказочного богатства жениха. Если раньше дом жениха восхваляли, описывали в совершенно сказочных красках (потолок из рыбьей чешуи, пол из костей лосося и т. п.), то теперь все подвергается осмеянию:

Oikein tuotii meije Aune
tavallisee hovvii —
porstuvaa ei uo kynnystä,
tuvaa ei uo ovvii.

Привезли же нашу Ауне
в дворец настоящий —
в коридоре нет порога,
у избы нет даже двери.

Примечательно, что невеста, как правило, подается только в позитивном плане: частушка находит нужные краски, чтобы, не впадая в крайности, похвалить ее трудолюбие и умение:

Osajaa se meijä Aune
neuloo sekä kuttoo;
meijä Aunen käjestä
ei sukkulainen puttoo.

Наша Ауне все умеет —
и вязать и ткать;
у нашей Ауне челнок
из рук не выпадет.

Пожалуй самой примечательной особенностью «свадебных» частушек является пафос раскрепощения женщины, освобождения от старых канонов и патриархальных семейных отношений.

Osajaa se meijän Aune
anopinki luusii —
anoppi ko sanan sanoo
Aune vastaa kuusi.

Наша Ауне все умеет —
даже свекровь «уважить»:
скажет слово ей свекровь —
она в ответ ей скажет шесть.

Необходимо отметить, что новая народная песня или песни нового стиля не сразу заменили «калевальские» свадебные песни. Процесс этот был сложным и противоречивым. Прежде чем частушка (образцы которой приведены выше) вытеснила промежуточную форму обрядовой песни, в которой, как вы видели, одновременно используется и традиционный «калевальский» стиль и частушка, на место древних обрядовых пришли новые рифмованные песни эпического характера. В них подробно в сентиментальных тонах описывалась жизнь девушки в отчем доме и предстоящая жизнь в замужестве. Эти песни (их немного), так же, как частушки либо совсем не связаны с обрядом, либо связаны только своей приуроченностью к определенным этапам свадебного ритуала. Частушка же в принципе вообще свободна от обряда, она обслуживает увеселительные танцы, которые могли происходить в любой удобный момент свадьбы.

Таким образом, можно констатировать, что внедрение песни нового поэтического стиля тесно связано с разрушением и коренной перестройкой свадебного ритуала, а это, в свою очередь, обуславливалось изменением материальных условий жизни и социальных отношений, происходивших в ингерманландской деревне со второй половины XIX до начала XX в.

ИССЛЕДОВАНИЯ АНТТИ ААРНЕ В ОБЛАСТИ ЗАГАДКИ

Известно, что Антти Аарне (1867—1925) был представителем финской школы в фольклористике. Односторонность и узость принципов финской школы подчеркивались неоднократно, в советской фольклористике дана ее обоснованная критика, выявлены методологические ошибки и просчеты, отмечены достоинства, но вопрос остается актуальным и в наше время, особенно в свете современной дискуссии между историко-типологическим направлением и представителями традиционного компаративизма¹, одним из ответвлений которого и была финская школа.

Критика финской школы у нас в основном велась в области эпоса и сказковедения². В данной статье сделана попытка изложить взгляды А. Аарне на загадку. Все его работы, посвященные загадкам, написаны в русле исследований миграционистов.

В мировой фольклористике Аарне известен как создатель «Указателя сказочных сюжетов»³, как один из крупных фольклористов начала века, исследователь высокой научной культуры. Уже в начале своего творческого пути он проявил интерес к русскому языку и с 1893 (с перерывами) до 1898 г. учился в России. В период учебы в Москве, кроме непосредственных занятий языком, будущий ученый много работал в библиотеках, накапливая сравнительный материал для своей диссертации. К концу обучения Аарне сдал в Московском университете экзамен по русскому языку⁴. Позже он посетил Скандинавские страны, Германию, Францию, Англию, был избран членом многих иностранных научных обществ.

Большую роль в его научной судьбе сыграл К. Крон,

¹ Глубокая и обоснованная критика компаративизма дана в книге: Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

² Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. 1. М.-Л., 1957; Конкка У. С. «Финская школа» о сказке.— Тр. Карельск. филиала АН СССР, вып. 20, 1959.

³ Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen.— Folklore Fellows Communications, 1910: (Дальше: FFC.).

⁴ Haltonen S. Antti Aarne. Elämäkerrallisia piirteitä.— Kalevalaseuran vuosikirja, 1967, 47, s. 7—12. (Дальше: KSV). Mäkelä-Henriksson. Antti Aarne äidinkielen opettajana.— KSV, 1967, 47, s. 27—36;

Андреев П. П. Антти Аарне.— Художественный фольклор, вып. 1, 1926.

который видел в Аарне своего последователя в изучении сказок. Наряду с этим Аарне был активным исследователем загадки.

В одном из писем К. Крону Аарне писал: «Больше всего меня привлекает одна работа, которую про себя уже обдумал, но о которой тебе еще ничего не говорил, а именно, каталогизация финских загадок... Хотел бы на основе материалов, собранных за границей, попытаться доказать, что историко-географический научный метод применим и для изучения загадок. Если бы написать статью и составить каталог финских загадок, думаю, что исследователи начали бы обращать на загадку больше внимания, чем до сих пор»⁵.

В дальнейшем Аарне и создает целую серию работ по загадке. В первой статье «Коллекция загадок Ганандера»⁶ дан краткий анализ сборника «Aenigmata Fennica». Сборник Ганандера содержит 337 загадок. Места записи не указаны, но Аарне предполагает, что большинство загадок могло быть записано в провинции Похьянмаа (Pohjanmaa), где Ганандер служил священником. Особую ценность сборника Аарне видел в подлинной народности его загадок.

В 1916 г. Аарне выступил в Финской Академии наук с докладом «Об исследовании загадок»⁷. Основные положения своего доклада он развил, дополнил и обобщил в работе «Сравнительные исследования загадок. Загадки, обозначающие огонь и дым, сороку и яйцо»⁸. Это были первые специальные работы, посвященные исследованию финских загадок на широком сравнительном международном материале, они имели принципиальное значение в области изучения финских загадок и в творчестве самого автора.

Аарне выделяет в загадке две сравнительно самостоятельные части: собственно загадку (текст) и ее решение (отгадку). Основой двухчастной системы жанра он считает отгадку: «Мы отмечаем в загадке две части: саму загадку и ее решение или отгадку. Отгадка — это что-то правдивое, загадка же является только иносказательным портретом отгадки. Отгадка существует раньше загадки, она основа всего»⁹.

⁵ Krohn K. Antti Aarne.— FFC, 1926, s. 14.

⁶ Aarne A. Gananderin arvoituskokoelma.— Virittäjä, 1916, N. 14.

⁷ Aarne A. Arvoitusten tutkimuksesta. Suomalainen Tiedeakatemia, Esitelmät ja pöytäkirjat, 1916, Helsinki, 1917, s. 57—69; Tutkijain perintö. Toimitaneet J. Hautala, M. Kuusi. Tietolipas, 14, Helsinki, 1958, s. 92—108.

⁸ Aarne A. Vertailevia arvoitustutkimuksia. Tulta ja sauhua, harakkaa ja muna merkitsevät arvoitukset. Helsinki, 1917.

⁹ Ibid.

Ошибка Аарне в том, что он ставил знак равенства между предметом, о котором создана загадка, и отгадкой. Предмет как таковой действительно существовал до того, как о нем была создана загадка, а отгадка не могла «существовать раньше загадки», в отрыве от ее содержания.

В тексте загадки Аарне выделяет основной и дополнительный элементы. В процессе загадывания им отводятся диаметрально противоположные функции: цель основного элемента — ввести отгадывающего в заблуждение, смутить его, «скрыть» от него отгадку, а дополнительного — помочь разгадке какими-то деталями, штрихами, подсказать ее. В загадке «Собака лает за костяной изгородью» основной элемент, по Аарне, — «собака» — запутывает, скрывает отгадку, а дополнительный — «костяная изгородь» — ее «подсказывает»¹⁰.

Основные теоретические положения финской школы в области изучения сказки¹¹, изложенные в работе «Руководящие принципы сравнительного сказковедения»¹², Аарне перенес на загадку и с этих позиций в своих статьях подошел к их анализу.

Он писал: «Загадки, так же как сказки, пословицы и др., являются произведениями народного творчества, которые возникли в определенном месте, со временем они, частично устным, частично письменным способом, перемещались с места на место, от народа к народу, по пути изменяя и приобретая форму»¹³. Исследователь исходил из предположения, что существовал некий первичный текст, который возник в каком-то конкретном месте, и в результате широких международных сопоставлений можно его выявить и определить маршруты передвижения.

Целью изучения загадок, по мысли Аарне, и должно стать выявление их праформы и «прародины» — места и времени предполагаемого первоначального появления, пути миграции загадок от одного народа к другому, преобразований, происходящих при этом с загадкой. Он исследовал загадку в «чистом виде», отвлекаясь от исторических, культурных, обрядовых связей, считая, что загадка живет по своим внутренним законам. Им выдвинуты законы или условия, которые и определяют развитие загадки — расширение (*laajentuminen*) и сокращение (*supistuminen*).

Закон расширения сводится к «расширению (текста загадки,— Н. Л.) такими элементами, которые первоначально к за-

¹⁰ Ibid, s. 1.

¹¹ Конкка У. С. Указ. соч.,

¹² Aarne A. Leifanden der vergleichenden Märchenforschung.— FFC, N 13, Helsinki, 1913.

¹³ Aarne A. Vertailevia arvoitustutkimuksia., s. 9.

гадке не относились». Это происходит из-за желания тех, кто загадывает загадку «что-то добавить или изменить ее немного»¹⁴. Дополнения и изменения чаще всего и приводят к «расширению» загадки. Этот процесс может влиять на отгадку, даже изменить ее. Загадка «Белое поле, черное семя» имеет отгадку «книга», но когда к загадке добавляется «трое сеют, двое смотрят», отгадка обозначает процесс письма¹⁵.

Вторым способом изменения загадки является сокращение (*supistuminen*). Как правило, сокращение вызвано забыванием (*unohtuminen*)¹⁶. Очень ярко проявляется в загадках «приспособление или акклиматизация» (*mukautuminen*), сущность которых в том, что «загадка, перемещаясь из одной местности в другую, попадает в непривычные условия, приспосабливается к новым требованиям» — то, что является чужеродным для данной местности, заменяется близким, понятным. Закон «акклиматизации» особенно активно выступает в изменении имен собственных. Так, в загадке «(где-то) рубят, сюда щепки летят» в Финляндии «рубят» в Хельсинки, Турку, а в Русской Карелии — в Петербурге, у эстонцев — в Тарту и т. д.¹⁷.

Причины, вызвавшие изменения в загадках, могут быть самыми различными. Часто они обусловлены стремлением к аллитерации, что особенно свойственно финским загадкам¹⁸.

Еще один способ изменений сводится к варьированию отгадок, когда загадка (иногда незначительно измененная) может перейти на другой предмет. Это становится возможным, поскольку загадка включает образы и мотивы, связывающие ее с разными предметами. Например, загадка о сороке «Вперед шило, посередине клубок, сзади ножницы» известна и с отгадками «курица», «петух», а с незначительными изменениями в тексте — и «корова», «лошадь», «кошка»¹⁹.

Зная и учитывая все вышеназванные законы имманентного развития загадки, можно, по Аарне, найти праформу любой загадки. Для этого исследователь должен иметь в своем распоряжении все наличие вариантов исследуемой загадки.

При нахождении праформы финская школа руководствуется определенными принципами: вариант, встречающийся чаще

¹⁴ Aarne A. Arvoitusten tutkimuksesta., s. 58.

¹⁵ Siukonen L. Antti Aarne arvoitusten tutkimus. — KSV, 1952. 32, s. 192.

¹⁶ Aarne A. Arvoitusten tutkimisesta., s. 64.

¹⁷ Ibid., s. 64.

¹⁸ Aarne A. Vertailevia arvoitustutkimuksia., s. 30.

¹⁹ Aarne A. Arvoitusten tutkimisesta., s. 66—67.

и распространенный на более обширной территории, является самым древним; из многочисленных вариантов праформой будет более простая форма загадки. Правильное определение праформы и сравнение ее с вариантами этой же загадки позволят найти место и время возникновения исследуемой загадки, пути ее миграции от одного народа к другому.

Последующие исследования Аарне о загадке явились как бы практическим выполнением его теоретических предпосылок, изложенных в рассмотренных работах.

В 1916 г. появились две статьи Аарне, посвященные загадкам о топоре²⁰. Рассмотрев многочисленные в мировом фольклоре загадки «В лес идет — домой глядит, домой идет — в лес глядит», автор приходит к выводу, что загадка возникла в Средней Европе и оттуда мигрировала на север и восток. В Скандинавию и Финляндию она пришла из Германии.

Местом возникновения другой загадки о топоре «На улице полагает, домой придет — под лавку ляжет» Аарне считает Восточную Европу. От русских загадка перешла к финно-угорским народам России, а от них — в Финляндию. Поскольку эта загадка не получила в Финляндии и Эстонии распространения, можно говорить о сравнительно позднем ее возникновении.

В названной выше работе «Сравнительные исследования загадок...», помимо теоретических положений, рассмотрены бесчисленные варианты загадок о дыме и огне, сороке, яйце. Привлекая все известные печатные и архивные материалы, автор пытается определить первоначальную форму и место возникновения исследуемых загадок.

Широкое распространение получила загадка о дыме «Сыновья уже на войну идут, отец еще не родился». Она бытует в Финляндии, Эстонии, у приволжских финнов, у саамов, коми, русских, украинцев и т. д. В Европе загадка общезвестна, а из Азии имеется только одна запись, нет сведений из Африки. Записи, сделанные в Америке, Аарне считает по происхождению европейскими. Вызывает удивление и уважение привлечение такого широкого международного материала, глобальный охват его, но в результате оказывается, что автор все-таки не в состоянии был определить место возникновения загадок.

Путем сложных подсчетов и рассмотрения международных параллелей Аарне устанавливает, что одна из загадок о яйце

I iller laller laudalla makasi,
liller laller laudalta putosi,

²⁰ Aarne A. Muuan kirvestä merkitsevä arvoitus.— Virittäjä, 1916, N 7; Vielä muutamia kirvestä merkitseviä arvoituksia.— Virittäjä, 1916, N 8.

eikä ole koko Suomessa,
joka sen lillerin lallerin parantaa

Лиллер — лаллер на доске лежал,
лиллер — лаллер с доски упал,
и нет во всей Финляндии,
кто бы лиллер — лаллер исправил.

пришла в Финляндию из Англии через Германию и Скандинавию. Так же подробно рассмотрены другие загадки о яйце и загадки о сороке, где прослеживаются малейшие изменения текста.

Исследованию целой серии загадок посвящена и последняя значительная работа Аарне «Сравнительное исследование загадок»²¹. В предисловии автор повторяет и обобщает основные теоретические положения своих предыдущих работ по загадке. В основной части рассматриваются загадки о книге (письме), годе (месяце, дне), человеке и т. д., пути их передвижения и распространения. Местом первоначального появления международной загадки о человеке: «Утром ходит на четырех ногах, днем на двух, вечером на трех», — Аарне предположительно называет Грецию, а более уверенно — загадка могла возникнуть только в Европе, варианты, записанные в Америке и на острове Фиджи, по происхождению европейские. Загадки о годе (месяце, дне) возникли за пределами Европы и т. д.

Популярной статьёй для книги «Финская народная поэзия»²² закончились исследования Аарне в области загадки.

Трудно объяснить, чем вызван отход Аарне от изучения загадки. Может быть, он почувствовал бесплодность такого сравнительного сопоставления, его слишком формалистический характер, когда загадка вращается в каком-то замкнутом круге — бесконечные поиски прайформы и места возникновения. Не случайно он все чаще отказывается от окончательного определения времени и места их возникновения, ссылаясь на недостаточность аргументов.

Исследовательница русских загадок М. А. Рыбникова совершенно обоснованно видела ошибки Аарне в том, что «в его исследованиях нет установки на социальный генезис... явления, нет объяснений фактов, хотя и очень многочисленных»²³. Существование аналогичных загадок у разных народов Аарне объяснял только заимствованием. М. А. Рыбникова считала, что «форма этой связи однако может быть и иной. Достаточно рас-

²¹ Aarne A. Vergleichende Rätselersorhungen I, II, III. — FFC, Helsinki, 1918, 28; 1919, 27; 1920, 26.

²² Suomalainen kansanrunous. Toimittanut F. A. Hästesko. Helsinki, 1923, s. 109—125.

²³ Рыбникова М. А. Загадки. М.-Л., 1932, с. 36.

полагать аналогичным сознанием, общими предпосылками культуры, чтобы создать совершенно независимо в разных местах сходные между собою загадки. Я не говорю о буквальном и дословном совпадении, но я имею в виду созвучие, совпадение образов и даже композиций»²⁴.

Взгляды М. А. Рыбниковой, изложенные еще в 30-е годы, сегодня бы назвали историко-типологическим пониманием фольклорных процессов в области загадки.

«Все они (исследования сторонников финской школы,— Н. Л.) написаны более или менее по одному и тому же плану: собирается библиография, приводится список известных вариантов, затем дается подробный (шаг за шагом) анализ отдельных вариантов, задачей которого является установление «праформы» и выяснение отклонений от этой «праформы»; дальше ставится вопрос (на основании анализа и его результатов) о месте и времени возникновения «праформы» и о путях распространения сюжета. Стремление к полноте охвата материала и к строгости и доказательности выводов, тщательность анализа доведены до чрезвычайно высокого уровня, и в этом отношении у представителей «финской школы» есть чему поучиться. Но вместе с тем, как правило, видна бесперспективность исследования, отсутствие широкой теоретической постановки вопросов»²⁵.

Приведенное высказывание Н. П. Андреева относится к исследованию сказок последователями финской школы, но эти же мысли полностью можно отнести к работам Аарне в области загадки, поскольку Аарне применил выработанные и уже установившиеся теоретические положения К. Крона к жанру загадки, не избежав при этом и основных ошибок финской школы. Для финской школы был характерен отрыв произведений устного творчества от социально-исторических и бытовых условий жизни народа. Аарне также рассматривал загадку изолированно от среды.

По существу теория Аарне свелась к изучению механического передвижения загадок в пространстве, перемещения их из одного места в другое. Сомнительным оказался и критерий выбора места первоначального возникновения загадок — по количественным показателям записей. Статистические данные могли выявить не картину бытования загадок, а пробелы собирания в тех или иных ареалах; в выборочных случайных записях всегда присутствует элемент недостоверности.

²⁴ Там же, с. 38.

²⁵ Андреев Н. П. Международная федерация фольклористов.— Сов. фольклор, 1935, № 2—3; 1936, с. 376.

Во всех статьях Аарне исследовал загадки, имеющие международное распространение, совершенно не касаясь загадок, бытующих только в Финляндии, имеющих свой национальный колорит, своеобразные художественные особенности. Проблема происхождения загадок рассматривалась только на уровне заимствования, определения времени и места возможного возникновения конкретной загадки. Вопрос о генетических и исторических корнях жанра даже не ставился.

Впрочем, критикуя с позиций сегодняшнего дня взгляды Аарне, надо иметь в виду то обстоятельство, что многие его ошибки могли происходить не только от неправильных методологических установок финской школы, но и от общего уровня и состояния фольклористической науки в целом.

Аарне в общетеоретических вопросах не смог стать выше своего времени, а в смысле практическом сторонники финской школы — и тот же Аарне — подняли культуру собирания, систематизации и публикации на высокий научный уровень. И в этом большая положительная роль их научного направления.

Можно согласиться с той оценкой творчества Аарне, которую ему дает финский фольклорист Е. Хаутала: «Антти Аарне не был оригинальным, выдвигающим новые идеи теоретиком: он только усвоил метод, созданный Кроном, и подчас слепо и формально ему следовал. Несмотря на это, вклад его в развитие фольклористики... был своеобразным и значительным»²⁶.

Т. И. Сенькина

СКАЗОЧНИК М. М. КОРГУЕВ

(К 95-летию со дня рождения)

В 1978 г. исполняется девяносто пять лет со дня рождения выдающегося сказочника, нашего земляка-помора Матвея Михайловича Коргуева. По количеству и объему записанных от него сказок М. М. Коргуев занимает одно из первых мест среди русских сказочников. Двухтомное собрание его сказок, насчитывающее полторы тысячи книжных страниц, изданное в Петрозаводске в 1939 г., — гордость нашей фольклористики¹.

²⁶ Hautala J. Suomalainen kansanrunouden tutkimus. Helsinki, 1954, s. 297—298.

¹ Сказки Карельского Беломорья. Т. I. Сказки М. М. Коргуева. Кн. I и 2. Петрозаводск, 1939.

Заслуга в этом по праву принадлежит ученому- фольклористу А. Н. Нечаеву, который в 1933 г. «открыл» замечательно- го сказочника, а затем записал весь известный нам его репертуар — более ста двадцати текстов. Почти половину из них составляют волшебные сказки, объем большинства в среднем двадцать — двадцать пять страниц машинописи. Не легко представить, какой труд был затрачен А. Н. Нечаевым, чтобы записать от руки карандашом такой громадный сказочный материал с соблюдением всех диалектных особенностей речи сказочника. Благодаря этому, сказки М. М. Коргуева представляют большую ценность не только для фольклористов, но и для лингвистов.

«Открытие» сказочника не было случайностью. Оно произошло в ходе планомерной работы советских фольклористов по сборанию и изучению устного народно-поэтического творчества.

В истории русской фольклористики известно два подхода к собиранию сказок. Такие ученые, как А. А. Шахматов, Н. Е. Оячуков, братья Ю. М. и Б. М. Соколовы, Д. К. Зеленин, М. К. Азадовский основную задачу видели в том, чтобы разыскать одаренного сказочника и записать от него самые лучшие сказки. В 20-е годы текущего столетия талантливый ученый-фольклорист А. И. Никифоров, основываясь на личных наблюдениях о бытовании сказки в Заонежье, Пинежье и на Мезени, пришел к выводу о том, что «сказку следует изучать не как индивидуальное мастерство отдельных лиц, а как массовое общенародное явление... Ее надо «брать у всякого, кто может ее дать, и такую сказку, какая первая придет на память сказочнику»².

Дальнейшая практика собирательской работы показала, что наиболее плодотворным является творческое соединение обоих направлений. Именно под таким углом зрения Карельский научно-исследовательский институт культуры совместно с Фольклорной комиссией АН СССР с 1932 по 1938 г. обследовал Карельское побережье Белого моря. Участники экспедиций в десяти деревнях записали сказки более, чем от пятидесяти исполнителей, среди которых были как «рядовые» сказочники, так и талантливые мастера слова. Во время одной из этих экспедиций А. Н. Нечаев и обнаружил выдающегося сказочника.

Матвей Михайлович Коргуев родился в 1883 г. в селе Кереть нынешнего Беломорского района КАССР в бедной рыбацкой семье. Мать будущего сказочника была карелкой, от нее он научился карельскому языку и перенял ряд карельских ска-

² В. Я. Пропп. А. И. Никифоров и его севернорусские сказки. — В кн.: Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. М.-Л., 1961, с. 9.

зок, которые мастерски пересказывал на русском языке, а ряд мотивов включал в русские сказки, тем самым обогащая народный сказочный репертуар.

Рано пришлось М. М. Коргуеву познать нужду и голод. Ему не было еще и семи лет, как умер отец. С девяти лет он начал трудиться — пас скот, работал поваром и матросом на судне, катал бревна на лесозаводе, рубил и сплавлял лес. Позднее впечатления детства и пережитые жизненные невзгоды нашли своеобразное отражение в его сказках.

Советская власть многое изменила в судьбе М. М. Коргуева. Бывший батрак стал одним из активных членов рыболовецкого колхоза, работал бригадиром, избирался депутатом Верховного Совета Карельской АССР. Восемь его детей получили бесплатное образование, о чем сам М. М. Коргуев не мог даже и мечтать. В тридцатые годы, благодаря А. Н. Нечаеву, сказочник стал известен далеко за пределами нашего северного края. По приглашению ученого Матвей Михайлович неоднократно бывал в Петрозаводске, не раз выезжал в Ленинград, выступал перед ценителями народного творчества, среди которых были известные писатели Алексей Толстой и Александр Прокофьев. В 1938 г. М. М. Коргуев был принят в Союз писателей СССР, а в 1939 г. Советское правительство наградило талантливого сказочника орденом «Знак Почета». Умер М. М. Коргуев в 1943 г.

Мастерство Коргуева складывалось прежде всего под влиянием русской сказочной традиции, и в первую очередь — традиции села Кереть. Среди земляков, от которых Матвей Михайлович перенял большинство сказок, он называл свою тетку Настасью Ивановну Старикову, односельчан Романа Ивановича Богданова, Ивана Степановича Щепачева и других. Но не только от земляков усваивал сказочник произведения народного творчества. На строительстве Мурманской железной дороги, где ему пришлось работать на прокладке телеграфной линии, Коргуев встречался с людьми из разных областей и краев России и в короткие часы досуга слушал и запоминал новые сказки. Вот как он об этом вспоминает: «Там пришлось много сказок услышать. Был у нас один новгородский. Кончишь работу, придешь в палатку, он и начнет рассказывать сказки... Про короля Брамбеуса читал мне два раза по книжке»³. Так наряду с народными сказками появлялись в репертуаре неграмотного сказочника лубочные и переводные сказки «Бова Королевич», «Франциль Венециан», «Еруслан Лазаревич».

³ Архив Карельск. филнала АН СССР, фонд 1, оп. 1, колл. 122, № 29.

Коротко охарактеризовать творчество М. М. Коргуева трудно. В его сказках можно найти материал для решения многих сказковедческих проблем, однако специальных работ, посвященных сказочнику, немного. За исключением обстоятельной статьи А. Н. Нечаева в сборнике сказок, имеется лишь несколько небольших журнальных и газетных статей⁴.

Прежде всего сказки М. М. Коргуева поражают богатством контаминаций. В его репертуаре можно встретить соединения мотивов и сюжетов, характерные как для общерусской сказочной традиции, так и зарегистрированные только в Поморье. У него имеются удачные попытки создать на основе традиционных сюжетов новые сказки. Наиболее совершенны в этом отношении сказки «Про Чапая» (1) и «Остров золота» (19)⁵.

М. М. Коргуев строго соблюдал законы сказочной поэтики. В каждой сказке присутствуют традиционный сказочный зачин и концовка. Ни разу не нарушил сказочник закона трехчленности и троничности. Со знанием дела использовал М. М. Коргуев в своем творчестве традиционные сказочные формулы. Он не пересыщал ими сказки, каждая из формул у него имела определенную сюжетную нагрузку.

Сказки М. М. Коргуева отличаются богатством изображения психологического состояния героев. Это и диалог, в ходе которого чаще всего разрешаются конфликтные ситуации между героем и противником, и психологический параллелизм, который сказочник использовал для раскрытия настроения героя.

Так, в сказке «Андрей-стрелец» тоска героя об исчезнувшей жене возрастает по мере того, как уменьшается клубок, вслед за которым он идет в поисках своей суженой: «...И дальше Ондрей проводил свою дорогу, ну, клубок катится и все меньше и меньше стал, как идет Ондрей, клубок все меньше и меньше. И скуцью Ондрею итти, все думал об Елены Прекрасной. Вот все шел и шел, продолжал свою дорогу, клубок стал маленькой, с куриную головуцку. Стало Ондрею скуцью, никакого жительство нет. Чем клубок меньше, тем Ондрею скучнее» (2).

Героев коргуевских сказок отличает благоговейное отношение к женщине: матери, жене. В сказке «Крестьянский сын

⁴ А. Н. Нечаев. М. М. Коргуев и его сказки.— В кн.: Сказки Карельского Беломорья, с. 9—62; В. Б а з а н о в. Сказочник М. М. Коргуев.— В кн.: Сказки М. М. Коргуева. Беломорск, 1944, с. 3—7; А. А. И в а н о в. Писатели Карелии. Петрозаводск, 1970, с. 57—59.

⁵ Здесь и далее ссылки на тексты в издании: «Сказки Карельского Беломорья», Петрозаводск, 1939.

и жар-птица» герой жертвует собою ради матери: «...видит заплаканную мать свою, ему стало жалко.

— Батюшко, это все есть моя вина. Я отпустил жар-птицу, делай со мной што хошь, но матери моей напрасно не тревожь» (4).

В сказках М. М. Коргуева есть одна черта, которая объединяет весь его репертуар: это их острая социальная направленность. Чаще всего противником героя в его сказках выступает купец, и это не случайно. Сказочнику, как известно, на себе пришлось испытать притеснения богатых купцов. В связи с этим данный образ в его сказках разработан наиболее детально.

Интересна с этой точки зрения сказка «Шолмонн» (45). Используя традиционный легендарный сюжет о «Марке Богатом», Коргуев опускает все характерные для него религиозные мотивы. Основная цель сказки в его композиции — осмеяние и наказание жадного и хитрого купца.

В творчестве М. М. Коргуева наряду с антикупеческими сказками широко представлены и антипоповские. В сказке «Цыган, поп и мужик» (58) сказочник своеобразно решает задачу осмеяния попа, мастерски используя не характерный для данной ситуации мотив из сюжета «Умные ответы». Обычные ответы мужика на вопрос, как он распоряжается своими доходами, такие: «Старый долг плачу — отца-мать кормлю, в долг даю — сыновей рошу, в воду мечу — дочерей рошу». М. М. Коргуев придает этим ответам острый социальный характер: «Батюшка, я как вижу из твоих речей, ты зарабатываешь горлом, а я человек простой мужик, зарабатываю горбом, — где тяжелый труд, тут и работаю, там и достаю на расходы и эти деньги делю на три части: свиней кормлю — царю подать плачу, в воду мечу — таких как ты обманщиков кормлю, а третья часть — старый долг плачу, отца-мать кормлю, в заем даю — детей рошу».

Одна из лучших сказок М. М. Коргуева «Андрей-стрелец» (2) привлекает внимание своей острой антицарской направленностью. Противником героя является царь. Желая овладеть женой Андрея-стрельца, он посылает героя на выполнение трудных задач. Сказочник подробно описывает жестокость и вероломство царя. В финале герой торжествует победу и чинит расправу над своим противником. Развенчание царя у Коргуева завершается тем, что в заключительной сцене царь испытывает страх перед героем. «Вдруг царь идет, испугался, что случилось. Как оглядел на Андрея-стрельца, в это время царь бух в ноги Андрею, прости меня, что я тебя мучил так крепко».

Оригинальна и форма наказания царя в коргуевской сказке. Андрей-стрелец не убивает царя, а отправляет на сорок лет в пастухи. На первый взгляд может показаться, что подобного рода развязка смягчает конфликт, сглаживает социальную остроту сюжета. На деле, однако, наказание выглядит очень тяжелым, так как оно предельно унижительно для царского достоинства. Фольклорная сказка с ее неизменным уважением к труду и людям труда нередко однако использует труд как меру наказания героем своих противников, для которых труд искони унижителен. Однако наказание это происходит, как правило, на том свете: герой видит, как покойный отец царя вынужден на себе возить в аду дрова для котла. Наказание «на этом свете», принимающее форму насмешки, могло войти в сказку лишь тогда, когда антагонист перестал восприниматься как все-сильное, могучее зло, превратившись, если воспользоваться определением М. М. Бахтина, в «смешное страшилище»⁶.

Рамки статьи не позволяют даже коротко остановиться на многих других особенностях творчества М. М. Коргуева. Это и влияние карельской сказочной традиции, и приближение сказочного действия к реальной жизни, и отражение северного поморского быта, а также обогащение сказки за счет своеобразной лексики, которая включает наряду с архаизмами, диалектными словами, заимствованиями из карельского языка новые слова, вошедшие в обиход в советское время. Сказки М. М. Коргуева ждут своего исследователя.

⁶ М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 57.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КАРЕЛИИ

Печатается по решению Ученого совета Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР

Редактор *А. В. Щемелева*
Технический редактор *Г. В. Козлова*
Корректор *Л. С. Баранцева*

Сдано в набор 24.02.78. Подписано к печати 26.05.78. Е—00048. Бумага 60×84¹/₁₆, № 1. Заказ 948. Усл. печ. л. 7,9. Уч.-изд. л. 8,6. Тираж 600 экз. Изд. № 6. Цена 1 р. 29 к.

Карельский филиал АН СССР, Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11.

Типография им. Анохина
Управления по делам издательств, полиграфии и книжной торговли
Совета Министров Карельской АССР, г. Петрозаводск, ул. «Правды», 4

СОДЕРЖАНИЕ

А. П. Разумова. Об изучении современного состояния традиционного фольклора Карельского Поморья	4
Н. А. Криничная. К проблеме типологии преданий о заселении и освоении края. (По материалам северных преданий) . . .	23
Н. Г. Черняева. Об отношении былинного сказителя к эпическому кодексу поведения	40
Т. И. Сенькина. Социальные функции «дурачеств» демократического героя русской волшебной сказки	58
У. С. Конikka. Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах . . .	71
А. С. Степанова. Метафорическис замены терминов родства в причитаниях прибалтийско-финских народов	94
Э. Киуру. К проблеме смены поэтических стилей в свадебных песнях Ингерманландии	108
Н. А. Лавонен. Исследования Антти Аарне в области загадки	123
Т. И. Сенькина. Сказочник М. М. Коргуев. (К 95-летию со дня рождения)	130