

Т. А. Бернштам

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ПОМОРЬЯ



НАЦИЯ И КУЛЬТУРА / АНТРОПОЛОГИЯ/ФОЛЬКЛОР
НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора



Т. А. Бернштам

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ПОМОРЬЯ



О Г И
М О С К В А
2 0 0 9

УДК 391/393+394/395 (470.11)

ББК 63.5(2)

Б51

Редакционная коллегия:

А. С. Архипова, Д. С. Ицкович, А. П. Минаева,
С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик

Научный редактор А. С. Архипова

Издательство благодарит Ольгу Михайловну Фишман
за помощь в подготовке издания

Библиография трудов Т. А. Бернштам
подготовлена А. И. Терюковым и О. М. Фишман

Бернштам Т. А.

Б51 Народная культура Поморья / Т. А. Бернштам. — М.:
ОГИ, 2009. — 432 с. — (Нация и культура / Антропология/
Фольклор: Новые исследования).

ISBN 978-5-94282-505-8

Настоящая книга создана на основе архивных материалов и полевых данных многолетних экспедиций к поморам Русского Севера и представляет собой описание этой культуры как специфической этнической и социальной группы. Данное издание включает классический труд Т. А. Бернштам (1983) о поморах, а также другие статьи на эту тему.

Издание предназначено всем, кто интересуется живой историей и культурой Русского Севера.

УДК 391/393+394/395 (470.11)

ББК 63.5(2)

ISBN 978-5-94282-505-8

© Т. А. Бернштам, наследники:

А. О. Овсянников, О. М. Фишман, 2009

© В. А. Лапин, вступ. статья, «Виноградье — песня и обряд» (соавтор), 2009

© Российский этнографический музей,
фотоматериалы, 2009

© ОГИ, 2009

Подписано в печать 28.11.2008. Гарнитура Петербург.

Формат 84×108¹/₃₂. Объем 13,5 печ. л.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 700 экз.

Заказ №

Оглавление

В. А. Лапин. Татьяна Александровна Бернштам (1935—2008).. 7

Русская народная культура Поморья в начале XIX — начале XX в. Очерки.

Введение..... 13

Глава первая. Материальная культура поморов 21

1. Поселения и жилищно-хозяйственный комплекс 21

2. Одежда..... 52

3. Пища 74

Глава вторая. Общественный и семейный быт 82

1. Поморская община: особенности, быт, обычное право,
грамотность..... 82

2. Старообрядчество и культурно-бытовой уклад 99

3. «Большая семья» 107

4. Половозрастной состав семьи и предбрачные отношения
молодежи..... 115

5. Свадебная обрядность 126

Глава третья. Календарь, верования, фольклор 148

1. Поморский календарь 148

2. Верования..... 179

3. Соотношение общерусских, севернорусских и локальных
традиций в фольклоре поморов..... 194

Заключение..... 220

Виноградье — песня и обряд (совместно с В. А. Лапиным)

Введение.....	239
I. Географическое распространение виноградий. Виноградье в обходном обряде русских	244
II. География сюжетов виноградий-песен в кругу подобных сюжетов других жанров русского фольклора ...	260
III. Ритмоинтонационная структура напевов виноградий .	271
IV. Особенности композиционной структуры виноградий-песен	290
V. Обрядовая семантика сюжетов виноградий-песен на фоне обрядовой поэзии восточных славян	302
VI. Виноградье в системе локальных и региональных музыкально-песенных традиций	323
VII. Исторические и этнокультурные истоки обряда «виноградье».....	354
Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в.	365
<i>Сокращения</i>	<i>402</i>
<i>Источники и литература</i>	<i>404</i>
<i>Библиография Т. А. Бернштам</i>	<i>420</i>

Татьяна Александровна Бернштам (1935—2008)

13 апреля 2008 г. вслед за своим учителем, К. В. Чистовым, ушла из земной жизни Татьяна Александровна Бернштам. Понятно, что время оценивать ее вклад в современную науку еще не настало. Сначала нужно осмыслить то, что она сделала и какой научный потенциал был ею аккумулирован и оставлен нам.

Ее исследовательский путь в науку и в науке предстает удивительно цельным и целостным. В определенной мере это качество, наверное, обеспечивает незаурядная школа, пройденная ею у своего учителя, выдающегося фольклориста и этнографа К. В. Чистова. В 1962 г. Т. А. Бернштам поступила к нему в аспирантуру и с тех пор на всю жизнь связала свою судьбу с Отделом этнографии восточных славян Института этнографии АН СССР в Ленинграде. Ее послужной список — прямой как стрела: аспирантура, младший научный сотрудник, кандидат наук, старший научный сотрудник, доктор наук, заведующая отделом, профессор, ведущий научный сотрудник. И все эти годы она была рядом со своим учителем (или он был рядом с ней).

Предшествовавший аспирантуре опыт трехлетней работы в Архангельском краеведческом музее (где, кажется, до сих пор существуют разработанные и созданные ею экспозиции) оказался здесь весьма кстати, поскольку Ленинградский институт этнографии — это и первый этнографический музей России, знаменитая Кунсткамера им. Петра Великого. Спектр ее научных интересов постоянно расширяется, историк и музейщик, ничего не теряя, начинает в ней трансформироваться, вбирать и выращивать в себе одновременно этнографа, фольклориста,

искусствоведа, лингвиста-диалектолога, этнолингвиста, методолога и теоретика-концептуалиста. Во всяком случае, в трудах Татьяны Александровны восхищает ее завидный профессионализм в работе с самыми разнообразными архивными и экспедиционными источниками и материалами — как собственно этнографическими, так и историческими, фольклорными, искусствоведческими, лингвистическими, археологическими и т. д. Она становится универсальным исследователем русской традиционной культуры.

Теперь, просматривая полную библиографию Т. А. Бернштам, опубликованную к ее недавнему юбилею (Татьяна Александровна Бернштам. Библиографический указатель: К 70-летию со дня рождения. СПб., 2005), понимаешь, какую колоссальную интеллектуальную работу она проделала как исследователь. Конечно, самое сильное впечатление производят пять монографий Татьяны Александровны. Это отражение всего пути ученого — от традиционно этнографических «Поморов» (1978) до — сразу и не



Слева направо: Т. А. Бернштам, певица П. И. Дворникова, В. А. Лапин. Село Кашкаранцы, Терский берег. 1972 г. Фото А. Аллас



Татьяна Алексагндровна Бернштам на чествовании
К. В. Чистова. 2004 г.

подберешь нужных определений — «Молодости в символизме переходных обрядов» (2000) и «Приходской жизни русской деревни» (2005). Может быть, тут важнее даже расшифровки-пояснения названий: «Учение и опыт Церкви в народном христианстве» в первой книге (2000) и «Очерки по церковной этнографии» во второй (2005). За этой эволюцией исследователя — эволюция личностного духовного труда автора.

И естественно, задумываешься, о какой же научной школе Т. А. Бернштам можно говорить? Все многочисленные учени-

ки и воспитанники оставались ее учениками и последователями только на каком-то этапе ее собственной эволюции. Она все время стремительно уходила вперед: к новым загадкам, в новые, порой совершенно неизведанные сферы русской традиционной культуры, в области мифопоэтического и языкового сознания ее создателей и носителей. Когда-то еще отечественная гуманитарная наука переварит и освоит все то, что создано Татьяной Александровной! Но именно в этом она видела свой научный и христианский долг служения, вовсе не заботясь о том, насколько мы за ней успевали, а вернее, насколько много мы за ней не успевали.

Вроде бы совсем недавно отмечался ее юбилей. По доброй академической традиции Татьяна Александровна выступала на открытом заседании Ученого совета Кунсткамеры с докладом о неудалых добрых молодцах. И какой это был доклад! Сколько «добрых молодцев», своих и пришедших, сидели в зале пригрюнившись, примеряя к себе и своей жизни то, что вскрывала в разных пластах традиционной культуры и последовательно выстраивала в целостную картину Татьяна Александровна. В очередной раз она делала стремительный рывок вперед, и мы все уже предвкушали удовольствие от знакомства с ее новой трехтомной монографией о герое и его женщинах. Знали, что работа над монографией близится к завершению. Мне уже было сказано, чтобы морально и практически я был готов в этом году читать рукопись в качестве одного из официальных рецензентов...

Самое печальное в нашей теперешней жизни то, что пустоты неожиданно возникают не только впереди, но и позади нас. Прерывается естественная череда поколений, теряются ориентиры, нарушается связь времен. И перестаешь понимать — где твое место в этой череде и какова твоя мера ответственности перед ушедшими и живущими, перед учителями, учениками и наукой в целом. И перед самим собой...

В. А. Латин

Русская народная
культура Поморья
в начале XIX — начале XX в.

Очерки

Введение

Предлагаемая вниманию читателя монография представляет собой органическое продолжение книги «Поморы. Формирование группы и система хозяйства» [Бернштам 1978], вместе с которой она составляет две части единого исследования.

В первой книге на фоне этнической истории Русского Севера рассматривалась история заселения и освоения побережий Белого моря, ставших территорией формирования группы русского населения, получившего название «поморы», которое впоследствии стало их самоназванием. Автор исследовал также морскую промысловую систему хозяйства, ее состояние в XIX — начале XX в. и социально-экономическую организацию поморов. Настоящая книга завершает монографическое описание поморской группы.

Подзаголовок «Очерки» введен нами не случайно: книга не исчерпывает всю полноту возможных знаний о различных сторонах жизни, быта и культуры поморов. Такая задача нами и не ставилась, поскольку цель предпринятого монографического исследования сводилась не столько к скрупулезному и всестороннему описанию, сколько к попытке определить место поморов в системе русского этноса. Подобная цель обусловила отбор материала и проблем соответственно основным показателям (признакам) этнических общностей различного уровня: природной среде, территории, хозяйственному и культурно-бытовому укладу, этнической истории, наличию самосознания и самоназвания, диалекта.

Неравноценность описательного и проблемного соотношения глав зависела также от состояния источников и научной

литературы по тем или иным вопросам. Так, учитывая крупномасштабное обобщение этнографами материальной культуры русских в «Атласе» [Русские 1967; Атлас 1970], мы стремились ввести поморский материал в виде дополнения к нему (с учетом и нашей цели), тем более что в данном случае речь идет об одном из тех северных районов, который систематически не обследовался ни в прошлом, ни в советское время. Возможность же известного сопоставления с обще- и севернорусским материалом позволила уяснить характер общего и особенного в поселениях, жилищно-хозяйственных комплексах, одежде и пище поморов. Некоторые явления народной культуры, которые условно относят к материальной, не привлекались автором вследствие их более опосредованного отношения к главной цели монографии и выделения связанного с ними круга проблем в специализированные отрасли знаний со своими методами изучения; мы говорим о народном изобразительном искусстве (в широком плане), культовой архитектуре и т. п.

Глава «Общественный и семейный быт» является как бы переходной от более описательной к более проблемной части работы. Некоторые бытовые стороны общественной и семейной жизни, тесно связанные с хозяйственной спецификой и социальной организацией, были нами рассмотрены в первой книге [Бернштам 1978], поэтому здесь мы либо обобщаем уже известные факты, либо разбираем только самые характерные и наиболее важные явления общественно-семейного быта и жизни поморов в культурном аспекте.

Проблемность последней главы обусловлена многими причинами: отсутствием обобщающих работ по духовной культуре русского населения; сложностью самого понятия «духовная культура», ее соотношения с материальной культурой и социально-экономическими процессами. В последние годы намечаются новые методы и подходы к изучению традиционных форм культуры (например, картографирование), осознана необходимость комплексного использования данных смежных наук для изучения обрядов, верований и т. п. Наконец, работы автора последних лет привели к убеждению, что достоверные представления об этнокультурных особенностях отдельных групп русского населения, как крупных (северных, южных великорусов), так и мелких, могут быть воссозданы только на фоне общерусского (и даже восточнославянского) материала

[Бернштам 1979: 138—145; 1980: 25—26; 1981: 179—209; 1982а: 22—24; Бернштам, Лапин 1981: 3—109].

В основу настоящей книги положены те же источники, которые использовались нами при написании первой части работы: полевые этнографические материалы, собранные автором в 1959—1972 гг. (с некоторыми перерывами АИЭ. № 871—889, 940—960), архивные и опубликованные данные XVIII—XX вв. [ГААО; ЦГИА; ЛОААН; ВГО; ГЛМ; ГМЭ], периодические издания и т. д. [ИАОИРС; АГВ]. Привлекались также исторические документы и специальная литература по истории, языкознанию, фольклору, литературоведению. Иллюстративный материал представляют не публиковавшиеся ранее фотографии XIX — начала XX в. из фототеки Государственного музея этнографии народов СССР (ГМЭ, Ленинград) и фотоархива Архангельского областного краеведческого музея (АОКМ), а также фотографии, сделанные автором. Приносим благодарность сотрудникам этих учреждений и В. Е. Балахнову, выполнившему бо́льшую часть фотографий к книге.

* * *

Если морское хозяйство, так сильно повлиявшее на процесс формирования поморов, было для пришедшего на Север русского населения совершенно новой сферой деятельности, чуждой восточнославянскому населению других областей, то культурная жизнь поморов тесно связала их со всей древнерусской, а позднее — русской традицией, наряду с языком способствуя развитию и поддержанию в их среде этнического самосознания. Поэтому считаем необходимым предварить настоящую монографию кратким изложением наших взглядов на освоение русскими Севера Европы и формирование поморов как органической части русского народа.

Несмотря на некоторые коррективы, до сих пор в научной, учебной и популярной литературе в целом продолжает доминировать мнение об исключительной роли Новгорода в этом процессе. Особенно явственно эта точка зрения выражена в исторических картах и атласах (об этом говорилось в первой книге).

Отводя Новгороду, безусловно, значительное место, мы тем не менее утверждаем, что начальный этап в освоении Севера — X—XI вв., который мы выделили в периодизации как древ-

нерусский [Бернштам 1978: 32], можно уверенно называть и общерусским, поскольку в нем в качестве самостоятельных компонентов принимали участие жители Южной Руси — Киева и «Русской земли», собственно, и олицетворявшие общерусские интересы, а также ладожане, новгородцы и, видимо, ростовцы и белозерцы.

Известная грамота Святослава Олеговича 1137 г. об отчислениях в пользу св. Софии с княжеских доходов, складывающихся из даней, собираемых на территории от Ладожского озера до устьев Онеги и Двины, трактуется вслед за А. Н. Насоновым как свидетельство новгородского освоения этой части Севера. [Насонов 1951: 74 и сл.] При этом забывается, что грамота фиксирует традицию, установленную «при дедах и прадедах» и восходящую, по меньшей мере, ко времени основателя св. Софии — Владимира Ярославича, который, как и Мстислав Владимирович (и ряд других сидевших в Новгороде князей), был старшим сыном великого князя, наследником киевского престола, вследствие чего их интересы в основном были связаны с Киевом, а не с Новгородом. В сборе дани для киевского — по происхождению и в перспективе — князя наряду с новгородцами принимала участие и его южнорусская («киевская») или нанятая скандинавская («ладожская») дружина. В связи с этим отметим, что первая часть перечисленных в грамоте погостов — «Обонежский ряд» — соответствует территории той яркой археологической культуры юго-восточного Приладожья X–XI вв., которая тесно связана со Старой Ладогой и, по мнению археологов, принадлежала «приладожской чуди», по данным же исторических источников — полиэтническому населению, имеющему основание именоваться «приладожской Русью». Таким образом, весьма вероятно, что перечисленные в грамоте княжеские погосты, на что осторожно указывал и А. И. Насонов, отмечают пути не столько новгородского, сколько ладожского освоения Севера, восходящего к первой половине XI в., ко времени Ярослава и Владимира Ярославича [Насонов 1951: 104, карты]. Роль Ладоги (еще в XI в. подчиненной непосредственно Киеву) в освоении Севера была подчеркнута нами в книге «Поморы» [Бернштам 1978: 20–25].

К началу XII в. юго-восточное Приладожье и путь к Белому морю уже постоянно контролировались южнорусскими князьями, сидевшими в Новгороде, и, судя по всему, новгородско-

ладожской аристократией. Безусловно, с XII в. возрастает роль новгородцев в процессе проникновения на Север: освоение новых земель ведется новгородцами уже «от своего имени», они забирают в свои руки пути, проложенные ранее ладожско-новгородскими и южнорусскими дружинами, и «новгородские интересы» начинают входить в непримиримые противоречия с великокняжескими.

Самостоятельное участие ростово-суздальских князей и дружин в освоении Заволочья–Подвинья улавливается по летописям с середины XII в. [Бернштам 1978: 13–14], но, судя по косвенным данным, оно могло начаться и раньше. С середины XII в., при сыновьях Владимира Мономаха, именно Ростово-Суздальская земля становится опорой, а вскоре и основным местом пребывания южнорусских по происхождению великих князей; сюда же передвигаются массы русского населения Южной Руси. Поэтому при дальнейшем передвижении населения с верхней Волги на Север переселенцы верхневолжского потока в большой мере, чем новгородцы, были носителями общерусских интересов. Тяжбы великих князей, сначала владимирских, а затем тверских и московских, с новгородцами из-за северных угодий отражены в ряде договоров между соперничающими сторонами.

Отметим, что в таком поразительном по яркости выражения национального и государственного русского самосознания памятнике, как «Слово о погибели земли Русской», границы Руси, возводимые ко временам Владимира Мономаха, достигают на севере, по Двине, «дышащего моря» и простираются еще далее — «за дышащее море», что, видимо, соответствует местностям на Терском берегу, куда посылали ватаги великие князья. Ясно, что этот документ выделяет общерусский по значению путь освоения Севера, т. е. верхневолжский, а не новгородский, шедший, как известно, через Ладогу и Прионежье. Татарское нашествие, от которого северо-восточные княжества пострадали неизмеримо больше, чем новгородское, естественно, усилило отлив русского населения из этих княжеств на Север.

В XIV в. в низовьях Северной Двины и на прилегающих участках побережья Белого моря складывается территориально-экономическое единство, которое в источниках называется «Двинской землей», «Двинскими луками», а население — «двинянами». Мощь этой области, ее роль в усвоении, развитии

и преобразении общерусских традиций, в том числе и культурных, в севернорусской зоне, до сих пор не оценена по достоинству. Напомним, что первый поход новгородцев на Волгу в 1342 г. предпринимался именно с нижней Двины (Анцифор Варфломеев) при явном участии «заволочан», т. е. двинян. Когда же после очередного совместного набега новгородцев и двинян на Поволжье в 1386 г. великий князь Дмитрий Донской налагает на новгородцев денежную контрибуцию в 8 тыс., те «переадресуют» 5 тыс. жителям Подвинья, возможно составившим большинство провинившихся ватаг [Летопись 1950: 380—381]. Ожесточенная борьба великого князя с Новгородом в конце XIV в. за обладание Двинской землей общеизвестна. Выделим и подчеркнем моменты, о которых почти или совсем не вспоминают: наличие в Двинской земле своей аристократии, «двинских бояр», отличаемых от новгородских бояр, самостоятельные военные акции двинян против Устюга, московских и новгородских ратей, шведов и норвежцев. В 1471 г. великий князь посылает войска, почти равные по численности (5 и 4 тыс. воинов), одновременно на Новгород и на Двину. В отличие от новгородцев двиняне встречают великокняжеское войско с необыкновенным упорством: они выходят навстречу в «лодьях», ожесточенно сражаются на берегу «с утра до вечера» и отступают лишь после смерти своего третьего знаменосца [Собрание 1977: 122—123].

Древнее языковое единство Двинской земли, восходящее к общерусскому, т. е. южно- и центральнорусскому фонду, отмечал еще А. А. Шахматов, связывая «серьезный восточнорусский вклад» в формирование двинских диалектов с древней крестьянской колонизацией из центральных областей [Шахматов 1915: 319; 1899: 40]. В отличие от Б. А. Ларина, связывающего его с «московским влиянием» и считавшего его следствием внутренней и международной торговли второй половины XVI—XVII в. [Ларин 1948: 32], В. Я. Дерягин показал, что далеко не все явления, о которых говорил Б. А. Ларин, можно объяснить позднейшими культурными воздействиями [Дерягин 1966: 9]. Чрезвычайно важно следующее наблюдение В. Я. Дерягина: «Из всей совокупности пространственных противопоставлений, характеризующих языковой ландшафт современной Архангельской области, обращают на себя внимание *двинские изоглоссы, как бы врезающиеся клином с юга и захватывающие ту или*

иную часть бассейна Двины. Одни изоглоссы доходят до самого Поморья, и тогда центральные районы области противопоставляются западным и восточным; другие изоглоссы распространяются на пинежские и мезенские говоры, третьи не идут дальше среднего течения Двины» (курсив наш — Т. Б.) [Там же: 7]. Добавим к этому, что «взаимодействие элементов московской и новгородской лексических систем в двинских грамотах XV в.» [Бондарчук 1954: 389], в которых, весьма вероятно, присутствуют и более древние пласты, а также смешение в диалектах нижней Двины и Поморья разнодиалектных по происхождению явлений [Дерягин 1966: 9] подтверждают наше предположение о «столкновении» новгородской и верхневолжской колонизации на нижней Двине, у беломорского побережья [Бернштам 1978: 31].

Думается, что многие традиции и своеобразные черты в культуре определенной части поморского и севернорусского населения могут быть поняты только с учетом той роли, которую сыграло в их выработке некое этнотерриториальное единство Двинской земли.

Однако признание роли Двинской земли в становлении севернорусской и поморской культуры не объясняет того факта, что поморское самосознание ранее всего развилось не в восточнопоморских районах, входивших в Двинскую землю, а у жителей побережья Кандалакшского залива и северо-западной части Карельского берега (Кереть), т. е. в северо-западном Поморье. Термин «помор», как мы показали в предыдущей книге, впервые появился здесь, в среде населения, освоившего и развившего вместе с соседними народами океанский промысел на западном побережье Мурмана [Бернштам 1978: 69—72].

Объяснить это явление пока не просто, но все же приведем некоторые соображения. Грамота Святослава, отражающая пути «ладожского» освоения Севера, захваченные впоследствии великокняжескими дружинами и новгородцами, отмечает выход на Белое море не только через устье Северной Двины, но и через реку Онегу, откуда каботажным плаванием легко достигался Кандалакшский залив. Сопоставим этот факт с местоположением знаменитой скандинавской Биармии, которую большинство исследователей склонно помещать в районе Кандалакшского залива или во всяком случае в южной части Кольского полуострова [Матузова 1979: 24, 30, 31]. По мнению

Е. А. Рыдзевской, сравнительный анализ «исторических» саг X–XI вв. и «сказочных» саг XII–XIII вв. выявляет в последних новую историко-географическую ситуацию и Восточной Европе — существование прямого пути из Биармии в Ладогу [Рыдзевская 1978: 85]. Это, в свою очередь, дает основания предполагать, что появление термина «поморы» («урмане», «мурмане» русских летописей) [Бернштам 1978: 71] в среде северных жителей и ускоренное развитие здесь «поморского самосознания» вызвано памятью о ладожско-новгородском происхождении первопоселенцев, которые, продвинувшись по данническому пути из Ладоги в Биармию, могли усвоить здесь морские и производственные традиции, общие для древней Биармии и Скандинавии. Такое предположение помогает найти соответствующее место в поморской культуре XVII–XIX вв. некоторым «скандинавизмам», о которых речь пойдет ниже, и правильное истолковать некоторые существенные различия в культуре Восточного и Западного Поморья.

Глава первая

Материальная культура поморов

1. Поселения и жилищно-хозяйственный комплекс

К середине XVIII в. заселение Поморья было завершено. С тех пор число поморских селений было стабильным вплоть до начала XX в. Большинство их сосредоточивалось на Поморском, Зимнем и Терском берегах, хотя размеры поселений и число жителей в них были далеко не одинаковыми. В середине XIX в. многодворные поселения (от 100 дворов и выше) были характерны лишь для Поморского берега, что являлось закономерным следствием развития этой самой эффективной в промысловом отношении юго-западной части Поморья. Из 15 поселений Поморского берега 9 насчитывали более 100 дворов, причем в Сумпосаде и Нюхче их было около 200 (соответственно 181 и 197), а в Кеми — свыше 250 дворов; менее 50 отмечается только в Вирме и Сухом Наволоке (44 и 39) [Списки 1861: 15]. На Терском берегу из 13 селений не было ни одного достигшего 100 дворов; самые крупные и старые центры Терского берега — Умба и Варзуга, а также Кузомень и Тетрино — насчитывали всего по 60 дворов [Там же: 23—24]. Среди остальных сел выделялись посадки Летнего берега — Ненокса (172 двора) и Уна (80 дворов), Кереть на Карельском (91 двор), Кандалакша на Кандалакшском (74 двора), Зимняя Золотица на Зимнем (86 дворов) берегу [Там же: 22, 6, 19—20]. Более же характерными для Поморья в целом в то время были поселения, состоящие в среднем из 10—20 дворов [Там же: 5—6, 20—24].



Вид поморской деревни. Фото Т. А. Бернштам. 1970-е г.

Во второй половине—конце XIX в. укрупняется ряд сел на Зимнем (Ручьи, Койда) берегу, Поморском (Сорока) и Кандалакшском (Ковда), что было вызвано развитием морских (зверобойный на Зимнем берегу) и лесных (Сорока, Ковда) промыслов. Интенсивно растет численность населения и в некоторых старых многодворных селах — Кандалакше, Умбе, Патракеевке — также за счет развития их хозяйственного значения в лесном или морском промыслах, в то время как в большинстве старых поморских селений численность населения и количество дворовых хозяйств остаются довольно стабильными на протяжении длительного времени, например в Керети, Малошуйке, Кушреке, посадах Летнего берега [Островский 1899: 49, 68, 71—79].

Поморская сельская община — *мир, общество* — территориально включала одно или несколько поселений (учитывая и гнездовой характер большинства поморских сел); до конца XIX — начала XX в. поморские общины были однопациональны по составу и господствовала простая форма общины. Некоторые структурные изменения и появление структурно сложных общин с разнопациональным населением отмечаются в связи с выходом на побережье карел, либо образующих новые карельские поселения, либо приписываемых к старым



Становище Гаврилово. Мурманский берег. 1887 г. РЭМ, кол.
№ 8764-721

поморским селам: Колвица на Кандалакшском берегу, Сальна-волоск на Поморском берегу.

Поморы неохотно осваивали новые участки промыслов, предлагаемые отечественным правительством или соседними странами (например, объявление Норвегии о приглашении всех желающих промыслить при Лофоденских островах)¹. но зато неоднократно обращались к властям с просьбой о разрешении поселиться в районах, издревле являвшихся для них местами отхожих промыслов, — на Новой Земле, островах Баренцева моря, на восточном побережье Кольского полуострова². Заселение Восточного Мурмана представляло собой последний этап освоения незаселенных арктических районов Европейского Севера в пределах Российской империи. Появление оседлого населения на восточном побережье Мурмана, на местах промысловых становищ, относится ко второй половине XIX в. Первопоселенцами были русские и карелы — жители поморских и смежных с ними районов, в первую очередь выходцы из деревень Карельского берега и соседних карельских селений. Так, первой оседлой

¹ ЦГИА (Ленинград), ф. 398, оп. 11, д. 3571, л. 77, 1847 г.

² ЛОААН, ф. 270, оп. 1, д. 131, л. 1—4, 1882 г.; д. 135, л. 20, 1868 г.

колонией стала Териберка: в 1870 г. здесь поселился крестьянин Поньгомы Д. Семенов; к 90-м годам в Териберке насчитывается 30 дворов с русским населением, в 1895—1896 гг. подали заявление на поселение 3 семейства из селений Поморского берега — Нюхчи, Куш-реки, Колежмы, крестьянин из Зимней Золотицы [Слезский 1897: 39—45]. В 1875 г. колонию Рында основал житель деревни Черная Река; к 90-м годам поселение насчитывало 9 дворов, хозяевами которых были также поморы Поморского берега (из Унежмы и др.) [Там же: 17] В 1894 г. возникла колония в становище Заоленье, образованная русским крестьянином Кемского уезда [Там же: 43].

Еще раньше, чем русские, заселяли Восточный Мурман карелы: в 1840-е годы стало колонией становище Гаврилово, основателем которой был карел И. Редькин — выходец из Кемского уезда; в 1896 г. здесь было 6 дворов (2 из них принадлежали отделившимся сыновьям первопоселенца), колония все время пополнялась [Там же: 29]. В 1880 г. в Восточной Лице поселился Ф. Редькин из деревни Калгалакша, к его хозяйству вскоре добавились дворы других жителей Кемского уезда, всего к 1896 г. было 6 дворов [Там же: 8]. В 1888—1894 гг. образовались колонии Голицыно (в 18 верстах от Гаврилова), Харловка и Золотая, в которых первыми поселились карелы из деревни Поть-озеро, Кивять-озеро и других Кемского уезда; к 1896 г. в них насчитывалось от 2 до 10 дворов [Там же: 13—15, 34—35]. Возникали единичные поселения иностранцев — северных русских соседей или русских подданных. Колония Шельпино была основана в 1890 г. финном, с которым поселился русский крестьянин из Онежского уезда, а также выразил желание присоединиться швед, принявший русское подданство. В 1880 г. на острове Кильдин поселился норвежец, а в Зеленцах единственным жителем был Оскар Кнюцен — норвежец русского подданства [Там же: 26—27, 45].

Карелы первыми основали постоянные поселения Западного Мурмана: в 1830—1890-е годы ими были заселены Печенга, Княжуха, Труфаново, Оленья Горка, Гагарка и некоторые другие. К концу XIX в. в этой части Кольского полуострова существовало 17 колоний, жителями которых в основном было население финского и норвежского происхождения.

Природные условия новых мест заселения на Восточном Мурмане были крайне неблагоприятны. Не было лесов, и мате-



Сушка трески. Мурманский берег. 1887 г. РЭМ, кол. № 8764-729

риал для строительства домов и лодок колонисты либо покупали с проходящих судов, либо использовали вылавливаемый в море или прибываемый к берегу плавник. Некоторые становища не имели вблизи речек с пресной водой, практически не было пастбищ для коров, поэтому колонисты содержали в основном овец и оленей, которых кормили тресковыми головами, немного сеном, но более всего — мхом; никакого специального отвода или раздела участков не существовало. Главным стимулом для колонистов являлись тресковые промыслы, и селились там, где были хорошие уловы, даже если остальные условия оставляли желать много лучшего.

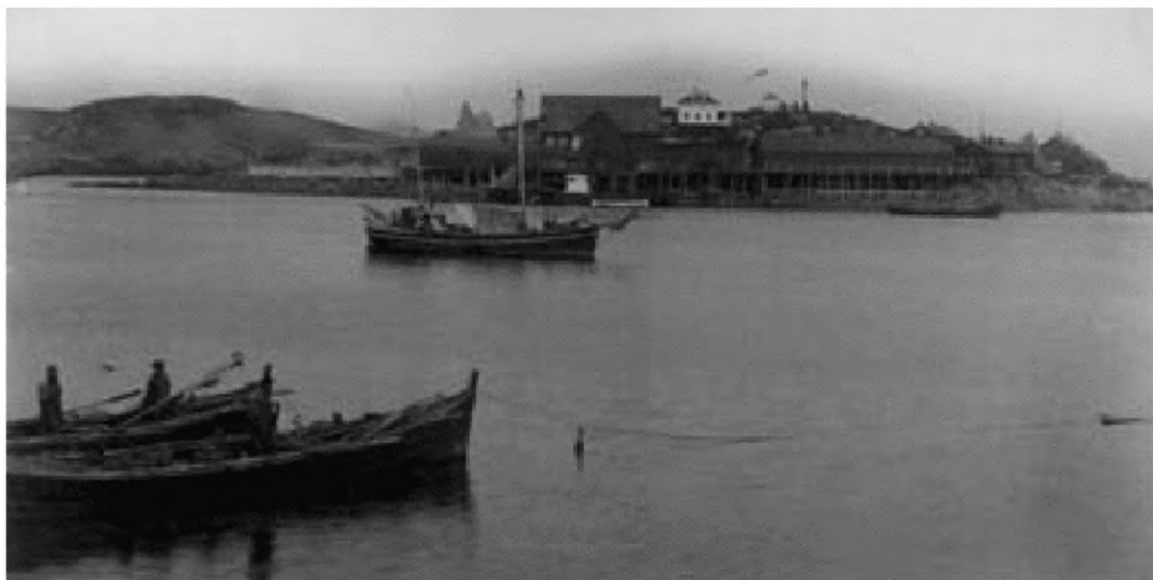
Все, кто был знаком с жизнью Восточного Мурмана середины–конца XIX в., различали местных колонистов русского происхождения из поморских районов и поморов, приходивших на промысел. Поморы-промышленники Поморского берега относились презрительно к колонистам — выходцам из других районов Поморья, считая, что на поселение шли люди, которым было нечего терять, а впоследствии — и привлеченные подачками правительства на обустройство хозяйством [Ягодновский 1914: 75]. Эти причины, безусловно, имели место в отдельных случаях, но нельзя игнорировать тот

факт, что именно сами поморы своим вековым опытом обживания восточного побережья, созданием постоянных становищ, приспособлением к многомесячной жизни в них, выработкой быта и подготовили заселение этой территории. Любопытно другое, а именно, что название «помор» не употреблялось даже применительно к тем русским колонистам Мурманского побережья, которые были выходцами из поморских районов и продолжали здесь заниматься тресковым промыслом, т. е. если они и назывались поморами в прошлом, то после переселения это название исчезало. Не бытовало оно и в качестве самоназвания. Этот факт дополнительно говорит о специфическом комплексе причин, способствовавших в свое время возникновению и развитию в пределах особого района этническое термина. Похоже, что к моменту заселения Восточного Мурмана завершился активный период складывания поморского самосознания, сопровождавшийся подвижностью названия, призванного определить границы формирующейся группы.

* * *

Достижения советских ученых в области изучения поселений, общей систематизации и типологизации русского крестьянского жилища несомненны. Вместе с тем они должны быть развиты, детализированы и углублены исследованием областных и локальных традиций. Общего представления о севернорусском жилище, созданного современной русской этнографией, оказывается недостаточно для того, чтобы сравнивать между собой такие районы, как бассейн верхней, средней или нижней Северной Двины, Мезень и Пинегу, Заонежье и Поморье. Мало исследований сравнительного, межэтнического плана, которые бы сопоставили русский и карельский, русский и угорский, русский и финский материал, поэтому не только невозможно решить, но и ставить многие проблемы генетического характера, начиная с мест и форм поселений и до приемов и терминологии домостроительной техники и характера украшений.

В Поморье повсеместно сохранялись предания об основании поселений, память о родоначальниках, о первых домах, о традициях домостроительства от отцов и дедов.



Фактория купца Савина. Мурманский берег. 1887 г. РЭМ,
кол. № 8764-732

Чрезвычайно важным и постоянным фактором в сознании поморских жителей было деление своего села или деревни на части. В этом месте напомним о нечеткости употребления названий «село» и «деревня», оговоренной нами в книге «Поморы». Добавим, что эта нечеткость была вызвана также своеобразием развития этих названий крестьянских поселений на Севере. По документам XV в. севернорусского происхождения, наблюдается семантическое столкновение обоих терминов, выразившееся в том, что они употреблялись как синонимы. В памятниках XVI–XVII вв. отмечается уже только слово «деревня, постепенно меняющее значение — от участка земли до мало- и многодворного поселения. В. Я. Дерягин считает, что на Севере не произошла дифференциация в семантике, которая была основой для сохранения обоих слов в других русских диалектах, поскольку севернорусские поселения долгое время были малодворными [Дерягин 1966: 11–12]. Н. С. Бондарчук связывал появление слова «деревня» со сменой новгородского владычества на московское, но, возражая ему, В. Я. Дерягин отмечал, что название «деревня» имеется не только в двинских грамотах XV в., но и в обонежских того же времени, а в значении многодворного поселения это слово стало употребляться, видимо, не ранее XVIII в. [Дерягин 1970: 121–122]. Безусловно, своеобразие этого процесса в той или иной степени затронуло поморские районы, поскольку название «деревня» могло относиться к *части* или *концу* поселения, представлявшего

гнездо. Наши полевые материалы свидетельствуют, что гнездовой тип расселения прослеживается практически во всех обследованных пунктах, что добавляет новые гнезда к имеющимся, зафиксированным М. В. Битовым и другими исследователями на Севере и в Поморье [Едемский 1923: 197—214; Романов 1928: 9—10; Битов 1956: 231—264; 1958: 75; 1967: 79].

На Зимнем берегу 9 деревень (Патрикеевская, Верховская, Наволоцкая, Прилуцкая, Кушкусерская, Горская, Шубинская, Негодяевская, Васильевская) еще в начале XX в. составляли гнездо села Мудьюга точно таким же образом, как в Нименге [Алсеев 1912: 2]. Куст, или гнездо из 8 деревень, представляло собой село Сорока (или, по-местному, Сороки), расположенное на 7 островах в дельте реки Выга и частью на материке, на левом берегу реки. Самая большая часть селений находилась на большом острове и называлась Свой Остров; далее шли Сороцкий Остров, Старчина, Белая Щелья, Полеши, Ковжин, Собачий, Материк. Село Выгостров (в 9 верстах от впадения реки Выг в Сороцкую губу) представляло одну общину с находящимся на противоположном берегу реки поселком Матигоры [Никольский 1927: 181]. К гнездовым деревням можно отнести селения, числившиеся в «Списках населенных мест» в середине XIX в. как «погосты с деревнями»: на Поморском берегу — Малошуйка (погост, деревни Вачевская, Абрамовская), Кушрека (погост, деревни Кузьминская, Логиновская), Ворзо-горы (погост, деревни Кондратьевская, Яковлевская); на Зимнем берегу — Зимняя Золотица (деревни Верхняя Золотица, Нижняя Золотица). В отличие от Нименги³ и Мудьюги, состоявших, даже по официальным данным, из куста 8—9 деревень, эти села, казалось бы, состоят всего лишь из 2—3 поселений и не могут считаться гнездом. Обратимся к другим источникам — нашим полевым материалам. На их основании мы можем утверждать, что в прошлом некоторые из них действительно были гнездами и насчитывали по несколько деревень: об этом говорят названия отдельных частей данных поселений и их расположение (формы поселения). Так, например, Малошуйка, по свидетельству местных жителей, имеет деление на основные части — Верх (или Лахоцка) и Низовская (что, видимо, соответствует быв-

³ Гнездо Нименги состояло не из 7 (по М. В. Витову), а из 8 деревень (АИЭ, № 876, л. 64, запись Т. А. Бернштам 1970 г.).

шим деревням Вачевской и Абрамовской), отстоящие друг от друга на значительном расстоянии (1—2 км); Низовская состояла, в свою очередь, из частей Польска и Конецка. Планировка Малошуйки — смешанная: вдоль реки — рядовая береговая (дома стоят или фасадами к реке, или на юго-восток), вдали от реки (Польска) — кучевая, с ориентировкой на юго-восток⁴.

Следы гнездового расселения можно отметить и в тех поселениях, которые, по официальным данным XIX—XX вв., уже фигурировали в качестве целостных (не составных) сел или деревень. Основания для этого нам тоже дают полевые материалы: деление многих поморских сел и деревень на *концы*, *стороны* или *части* (поморские термины) было связано с проживанием в каждой части определенных групп семей («фамилий»). Особенно отчетливо это прослеживается на Онежском берегу. В деревне Пурнема, например, существовало 6 концов — Верховье, Низовье, Средний посад, Заболотье, Клюка и Зakanавa. По свидетельству жителей, первые три конца были наиболее старыми местами поселения («с основания»), и в каждом проживали исстари свои родственные группы: в Верховье — Каменские, Степановы, Кожевниковы, Рябовы и др., в Среднем посаде — Сухановы, Горины, на Низовье — Крюковы, Родионовы, Егоровы⁵. В деревне Лямцы на том же берегу Верховье населяли Совершаевы, Петуховы, Харитоновы и др., Низ — Пунанцевы, Латухины и др., в остальных концах (Заруцей, Волость и Колония) жили «без разбору»⁶. Еще более четко гнездовое сосредоточение определенных фамилий в концах села, восходящих к первым переселенцам, видно на примере деревни Кянда, расположенной на слиянии двух рек — Кянды и Вои. Кянда делилась на Вою (Верховье) и Низ, который, в свою очередь, состоял из двух концов — Мугала и Пелнас. Вою населяло несколько фамилий, которые «все в куче» назывались Усачевщина (среди фамилий были и Усачевы), а семьи, населявшие Пелнас и Мугалу, до настоящего времени известны под названием Братановщины⁷. Таким образом, можно предположить, что Кянда представляла собой гнездо по крайней мере из двух деревень, если

⁴ АИЭ, № 880, л. 30; № 876, л. 59.

⁵ Там же, № 875, л. 6, 11.

⁶ Там же, № 874, л. 30, 61.

⁷ Там же, № 875, л. 64, 68.

допустить, что Усачевщина и Братановщина действительно являются единственными собирательными названиями семей русских (и, возможно, карельских) первопоселенцев.

Деление на концы характерно и для поселений других берегов. На Поморском берегу, помимо отмеченных выше гнездовых сел, остальные также имели четкие названия отдельных частей. Деревня Вирма делилась на две части, расположенные по обе стороны реки, и каждая называла противоположную «за рекой»; большая часть на левом берегу состояла из Верха и Низа⁸. Сумской посад, расположенный по обеим сторонам реки Сумы, насчитывал в середине XIX в. несколько концов: на правом берегу — Низовье, Жемчужный ряд, Посад, Верховье, на левом — Нагорье (или Погост), Заречье, Кислая Губа и Слобода; в настоящее время жители называют четыре: Низ (Климовка), Верх (Матигоры), Слобода, Кислая Губа [Очерки 1866: 410]⁹. Деревня Колежма делилась на Верх, Низ и Коргу, а Нюхча — на большую и малую часть, каждую из которых составляли соответственно Куток (Низ), Верховье, Посад, Верхний остров и Малый посад, Заруцей, Чаванка¹⁰. Так же делились на стороны поселения Кандалакшского Карельского и Терского берегов¹¹.

В тех поморских поселениях, где трудно выяснить соотношение концов и групп семей по причине большого притока переселенцев и высокой плотности или, наоборот, исчезновения многих старых фамилий вследствие отхода и перемещения населения, тем не менее, можно уловить кое-какие черты, говорящие о существовании в древности гнездового расселения. В Поморье было немного поселений, расположенных не на реках, впадающих в Белое море: это посады — Уна и Луда и две деревни — Сухой Наволок¹² на Поморском берегу и Кашкаранцы на Терском берегу. Интересно, что Сухой Наволок и Кашкаранцы на концы (части) не делились¹³, в то время как

⁸ АИЭ, № 876, л. 29.

⁹ Там же, № 876, л. 33.

¹⁰ Там же, № 880, л. 30, 36 и др.

¹¹ Там же, № 941, л. 2, 26, 33, 34; № 871, л. 7 и другие материалы.

¹² Жители Сухого Наволока имели на Поморском берегу прозвище «обливанцев»: «У них реки нет, для мытья и купели воду из колодца берут» (АИЭ, № 876, л. 33).

¹³ Там же, л. 14, Сухой Наволок; № 940, л. 42, Кашкаранцы.

все поселения на реках, за исключением мелких деревушек на Терском берегу — Стрельна, Чапома, Чаваньга, Сальница, состоявших в конце XIX в. из 8—20 дворов [Островский 1899: 79], имели такое деление. Обязательными частями при делении были Низ и Верх (т. е. ближе к устью и вверх по реке), расположенные иногда довольно далеко друг от друга; между ними часто располагались Серетье (середина между Низом и Верхом) и концы, имевшие другие названия, большей частью производные от характера местности — Заболотье, Заруцей, Корга, Занаволоком и т. п. Низ и Верх располагались всегда на одном берегу — там, где находилась бóльшая часть поселения, и, видимо, древнейшая, судя по тому, что здесь же сосредоточивались старые фамилии, как утверждают жители. Верх и Низ, а в крупных селах другие концы имели свои престольные праздники, на которые жители ходили друг к другу в гости. Девушки каждой такой части устраивали свои отдельные вечеринки, и между ними существовало соперничество; на летних гуляньях, в хороводах-кругах, строго соблюдался порядок первенства «верховских» или «низовских» девушек и молодых, что, на наш взгляд, говорит об известной обособленности этих частей в древности¹⁴. Многие хозяйственные, промысловые и общественные работы (строительство семужных заборов, дорог, содержание пастуха и т. п.) проводились «очередями», соответствовавшими концевым родственно-соседским коллективам.

Все эти данные наводят на мысль о том, что образование гнезд из деревень могло происходить, во всяком случае в поморских районах, не столько путем выделения патронимических групп и последующего их «срастания в гнездо» (М. О. Косвен, М. В. Витов), сколько, наоборот, в результате объединения мелких поселений родственных и неродственных коллективов, родоначальники которых поселились в свое время (может быть, и не одновременно) рядом. Эти коллективы могли быть моно- и полиэтническими. Подобное предположение вызвано еще следующими обстоятельствами.

Во-первых, не случайно характерное для Русского Севера постоянное сочетание нерусского общего собирательного названия гнезда, например Нименга, его приятие и употребление русским населением (откуда оно его узнало бы, как не

¹⁴ АИЭ, № 876, л. 59, 64; № 880, л. 30 и др.

от жившего здесь нерусского населения?), и русских названий отдельных деревень, составляющих это гнездо. Общее название, кстати, объединяло и группы поселений из 20—30 домов («околодки») на островах дельты Северной Двины, например Княжостров, Кегостров [Подвысоцкий 1885: 156].

Во-вторых, нам кажется, что выделение патронимии в отдельные дворы-деревни, к тому же отстоящие часто на значительном расстоянии друг от друга, — чрезвычайно длительный процесс. По письменным источникам и современным полевым данным известно, что разделы в Поморье, да и вообще на Севере стали частым явлением лишь в начале XX в., до этого времени традиционная для Севера большая семья имела от одного до трех домов, объединенная общим хозяйством и представлявшая семейную общину. (Вспомним хотя бы дом Ошевнева в музее Кижы, построенный специально для большой семьи в 1876 г.). В XV—XVII вв. постройка даже второго дома для большой семьи была редкостью. Приведем документ второй половины XVI в. — «Дельную» 7 братьев Костицыных на земли и двор в деревне Великопогостской (на острове в дельте Северной Двины): четверем братьям досталось по *«четверть избе большей отцовской, где жили»* с добавлением четвертей различных хозяйственных построек дома и двора, а трое братьев получили *«по жилой клети на дворище или на лугу да баню, или погреб, или хлев»* (курсив наш. — Т. Б.) [Сборник 1922, № 289: 279—281; 1929]. При таком разделе оказалось, что все семь братьев (видимо, с семьями) остались жить на одном дворе, причем четверо из них — в одном доме. Многочисленность подобных документов говорит о таком разделе как об обычном явлении.

Редкость появления нового дома и устойчивость формы большой семьи являлись одновременно причиной и следствием развития многокамерности дома-двора. Все исследователи и путешественники XIX в. отмечали, что бóльшую часть домов в каком-либо поморском селении составляли именно эти старые избы, насчитывавшие не менее 100, а то и 200—300 лет. Такие дома еще сохранились до сих пор, и жители помнят их возраст. Новые дома, как правило, пристраивались *в порядок* — ряд изб в определенной части села, причем выделявшиеся родственники селились вблизи друг друга; это было свойственно всем севернорусским районам. Так, по наблюдениям М. Б. Едемского, в начале XX в. в Вологодской губернии выделившиеся сыно-

вья и братья строили дома по другую сторону общедеревенской улицы, идущей вдоль реки, ближе к реке, т. е. ниже по отношению к старому, верхнему ряду, так как не желали отъезжать далеко от старого дома [Едемский 1913: 98].

И в-третьих, существование своих определенных престольных праздников в разных концах села, деление девичьих вечеринок и т. п., традиционный порядок и другие факты говорят о различиях в мировоззрении, обрядовой структуре составных частей гнезда, которых не должно было бы существовать в патронимическом коллективе [Витов 1962: 133; Косвен 1948].

И наконец, нельзя не учитывать значительную роль складничества в образовании поморских поселений; промысловое хозяйство, особенно солеварение и морские промыслы, требовало организации хотя бы небольших коллективов, члены которых нередко поселялись рядом. На основе складничества, например, возникло село Койда в первой трети XVIII в.: складники — крестьяне Куйской волости Двинского уезда Иван Малыгин и Семен Корельский были допущены на постоянное жительство «для лучшего и ближайшего салного и рыбного промысла» мирским сходом крестьян Малонемнужской волости¹⁵.

Складники («сябры») устраивали соляные варницы, старили дома и расчищали пожни [Сборник 1922, № 155, 158], причем складниками могли являться как родственники (братья, сыновья и отцы), так и не родственники и даже представители разных социальных групп — крестьяне, монастырские служители. Часто поселения возникали усилиями смешанных складнических коллективов; например, варницу и дома в Уиском усолье на Летнем берегу устроили «жильцы с сябры» — безымянный поп, Денис Мошков да Михаил Звягин «с братьею ево» [Сборник 1929, № 23: 55—56], в Солзе — два брата с «иными сябры», т. е. не родственниками, и т. д. [Сборник 1922, № 196: 196]. Вольшинство крупных поморских гнезд (Нименга, Малошуйка, Ворзо-горы, Кушрека) расположены на Поморском берегу, где в XVI в. была самая высокая средняя численность дворов в деревне среди всех погостов Заонежья [Витов 1962: 103—104]. На наш взгляд, это обстоятельство может объясняться концентрацией здесь разнообразного населения, строившего свои дома-дворы и занятого солеварением, промыслами и торговлей.

¹⁵ ГААО, ф. 1, д. 12062, л. 25, 27, 28.

Подобные соображения не исключают существования и патронимий, выделявшихся в пределах села, т. е. способствовавших его разрастанию, а не сращиванию. На наш взгляд, их наличие в Поморье яснее всего прослеживается в поселениях северо-восточной части Зимнего берега, где довольно крупные села или деревни насчитывают всего по 2—4 фамилии: Малыгины, Поповы и Матвеевы в селе Койда; Котцовы, Бурковы и Титовы в деревне Майда; Юрьевы и Дорофеевы в селе Ручьи. Кстати сказать, деление на части в этих поселениях существует, но нечеткое, т. е. в сознании жителей село (деревня) представляет собой единое целое, и названия «за рекой», «на болоте» указывают скорее на географическое расположение домов. Например, если житель Нименги, Малошуйки (Поморский берег) или Кандалакши, Терского берега на вопрос соседа: «Где ты был?» — ответит: «На Низу», «в Зеленихе», «в Запани», а потом уже скажет, у кого и зачем, то койдинин или ручьевец на подобный же вопрос в первую очередь ответит, у кого он был, назвав уличное прозвище односельчанина, например: «У Кротов».

Тенденция к патронимическому разрастанию заметна и в селах, где концевое или гнездовое расселение выражено довольно четко: нередко расположение домов семей в отдельных частях деревни имеет свои дополнительные названия, восходящие, видимо, к именам или прозвищам родоначальников, ставших «уличным уставом» ныне существующих семей. На Онежском берегу семьи, населявшие, например, Верховье, получили свои уличные фамилии: Каменские — «у Тюриных», Старицыны — «у Кулюкиных», Рябовы — «у Павлиновых» и т. п. (Пурнема)¹⁶.

* * *

Понятие формы поселения, как известно, включает две основные стороны — планировку поселения и ориентировку жилищ; в последней, в свою очередь, исследователи различают особенности ориентировки входа в зимнюю, жилую часть или окон в летнем помещении. Думается, что подобные вопросы должны специально рассматриваться историками поселений на основании топографических документов и других источников, в настоящей работе мы обобщаем данные письменных источников XIX—XX вв.

¹⁶ АИЭ, № 875, л. 43.



Вид на село Кандалакша, Терский берег. 1887 г. РЭМ, кол.
№ 8764-737

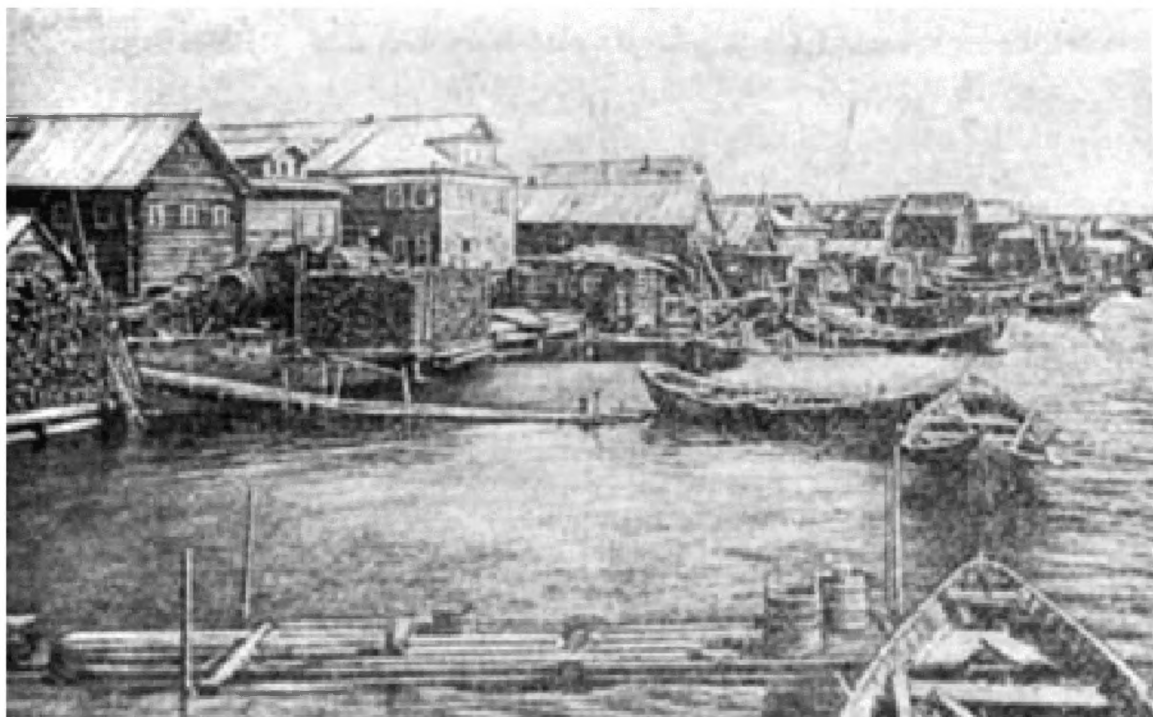
и наших полевых материалов, показывая общие черты, присущие поморским селам исследуемого времени.

Самой характерной формой поселения в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. был прибрежно-рядовой тип: один-два порядка домов стояли *линиями*, т. е. вдоль обоих берегов реки друг за другом, так что фасады одного ряда смотрели на зады другого. Лицевая фасадная сторона дома в этих случаях, как правило, была ориентирована на реку. В то же время многие поморские поселения представляли собой различные формы смешанной планировки, отражающие пестроту этнических традиций на разных этапах формирования поморской группы, степень развития и характер путей сообщения, поздние государственные указы и постановления относительно правил застройки поселения [Никольский 1927: 28]. Уличная планировка — *двухсторонка* — встречается в поморских поселениях, перестраивавшихся в конце XIX в. (Тамила, Койда и др.) и позднее, хотя в поселениях сельского типа и в настоящее время улиц-двухсторонок обычно одна-две, в центре. Города — Кемь, Онега, Мезень и Беломорск (бывшая Сорока), наоборот, только на окраинах сохранили некоторые черты старой рядовой или смешанной планировки. Характерной чертой старых поселений разных форм планировки (рядовой — по берегу реки

или кучевой — на берегу озера или залива) была ориентировка зимнего помещения входом на юг, юго-восток, юго-запад, т. е. в сторону, противоположную направлению северных, холодных ветров; при этом фасадную, лицевую часть старались ориентировать одновременно на реку (озеро, залив) и на восток (юго-восток, северо-восток); все эти черты являются признаками и большинства севернорусских поселений.

Внешний вид селений Поморья производил впечатление чистоты и зажиточности и тем самым резко отличался, по мнению многих путешественников, от сельских видов средней и Центральной России. Эта черта вообще свойственна поселениям севернорусской зоны, особенно северной ее части: живописное расположение сел по берегам рек, большие избы, часто богато украшенные резьбой и даже росписью, деревянные мостки на улицах, изумительные ансамбли церковной архитектуры, которые независимо от их местонахождения (на краю или в центре деревни) организовывали главное и наиболее яркое впечатление от облика северной деревни. Уже в середине XIX в. поморские города и посады по застроенности и числу населения выделялись среди многих северных уездных центров. Кемь, например, занимала второе место в Архангельской губернии после Архангельска: в городе было 6 улиц, 2 моста, 1 площадь, 1 каменный дом и 312 деревянных; Онега располагалась на 6 улицах и переулках, имела 3 площади, 11 деревянных мостов и 227 домов (1 каменный) [Описание 1845: 48, 100, 104—105, 119]. Немногим уступали такие поморские села, как Сорока, Сумпосад, Шуя, Патракеевка; к концу XIX в. число их, особенно на Поморском и Зимнем берегах, увеличивается. Поморские поселения, несколько отличавшиеся друг от друга по разным берегам, в целом характеризовались всеми признаками, присущими севернорусским селам; поморская специфика выражалась в большем доминировании водной стихии (расположение одновременно и на море, и на реке) и в меньшем, чем в других северных районах, например на Двине, Мезени, в Заонежье, украшении изб.

По материалам начала XX в. и нашим данным, севернорусский комплекс двухъярусного дома-двора — изба на подклети и двухэтажный двор с воротами и взвозом, объединенные под одной крышей, — был распространен на Поморском и Зимнем берегах, встречался на Летнем, Онежском и в южной части



Прибрежный порядок домов. Лопшеньга, Летний берег. 1910 г.
РЭМ, кол. № 2637-70

Карельского берега и не фиксируется на Кандалакшском и Терском берегах, кроме Варзуги, Кузомени. В целом более характерным для Поморья был так называемый среднерусский комплекс — крытый одноярусный дом-двор на невысокой подклети, в однорядной и двухрядной связи. Исследователи отмечают распространение этого комплекса на территории от Псковщины до Среднего Поволжья и Вятско-Камского края [Бломквист 1956: 63, 162—263; Атлас 1967: карты № 20, 21, 27, 28].

Подробные описания жилищ на Русском Севере встречаются в источниках XVI—XVII вв., из которых можно вывести заключение, что в то время в поморских районах сосуществовали различные формы жилищ — от двухкамерного до разнообразных многокамерных. Тенденция к многокамерности жилищ — наиболее характерная черта развития жилого комплекса в Поморье уже по данным XVI—XVII вв. Одно- и двухкамерные постройки представляют собой либо старые сооружения «на дворище», либо дополнительные к основному многокамерному комплексу, либо жилое помещение на тонях и пожнях; для подобных построек употребляются названия *клеть*, *избушка*, они обычно без сеней, на подклети или на *стае* [Сборник 1922, № 1289: 279—281]. Словом *стая* или *стайка* (для мелко-

го скота) назывался хлев на Кандалакшском и Терском берегах [Меркурьев 1979: 151]. Последнее название представляет особый интерес, так как, по мнению Д. Осипова, изучавшего крестьянское жилище в Тотемском уезде Вологодской губернии, «клеть на стае» — квадратный сруб на врытых в землю столбах — является одной из древнейших форм жилья, верхняя часть которого, собственно клеть, жилое зимнее помещение с печью, а стая — стойло для скота [Осипов 1924: 3—4, рисунок]. И в поморском (XVI в.), и в вологодском (начало XX в.) описании клетки или избушки на стае отсутствуют сени («Избушку с нутром, и с кровлею да и со стаею», т. е. форма жилища однокамерная [Сборник 1922, № 211: 208]. Во второй половине XIX — начале XX в. в Поморье однокамерными строились только хозяйственные постройки — амбары, хлевы, а самые простые жилые помещения являлись двухкамерными сооружениями — изба + сени, на высокой или низкой подклети или без нее, например избы бедных крестьян или избушки на тонях.

Описания поморских усадеб в документах XVI—XVII вв. дают основание предполагать, что термином *хоромы* в то время обозначался не только комплекс дома-двора (т. е. помещений, расположенных под одной крышей) или находящихся в одной связи избы, клетки, хлева, амбара, погреба, но вообще все деревянные сооружения и постройки на территории усадьбы: баня, промысловые амбары, тын, ворота, деревянные мостки; таким образом, словом *хоромы* называлась усадьба в целом. Приведем несколько примеров.

Дворового своего строения хоромы: горница на подклете, против горницы клеть на подклете, а промеж горницею и клетью сени на подсенье... и з банею, и погреб земляной, и с напогребницею, покрытою и с сараем (нижняя Двина) [Сборник 1929, № 52: 96—97].

А хоромов в том дворе горница на щербете и зс шелнушею, да сени с подсением, да повалуша на подклете, да анбар во дворе с двема подклеты, да сарай во весь двор, да мыльно, и с тыны, и с вороты, и с огородцем, и со всеми хоромы без вывета, а у сарая мосту полтрятцать тесниц мощено. А межа тому дворищу и огородцу по хоромом (Летний берег) [Сборник 1922, № 136: 134—135].



Изба бедного крестьянина. Посад Ненокса, Летний берег. 1910 г.
РЭМ, кол. № 2638-35

А во дворе хором изба на змосте с комнатою да клеть на подклете... да сенник о двух хлевах, да мыльня, да на улице против двора анбар, да на яме, где лодьи приставают, анбар, да огородец за двором, капусник (Терский берег) [Сборник 1922, № 252: 243—244].

Во дворе хором: горница с комнатою на подклет да поварня, да байня, да конюшонка, да хлевек коровей (Поморский берег) [Мюллер 1941: 24].

А во дворе хоромов изба на подпольи да против избе клеть с подклетом... да баня, да хлев, да сарай, все те хоромы и с кровлями, и с тыны, и з заплоты, и с мосты... (Архангельск) [Сборник 1922, № 561: 700, 701].

В севернорусских документах XV–XVII вв. встречаются названия *хоромы*, *хоромина*, значение которых несколько различается в отдельных локальных районах; в каргопольских говорах «хоромы» — строение из одного сруба > крыша; «хоромина» — строение из одного сруба > дом; в важских говорах «хоромами» до XVII в. называли хозяйственные при-

стройки к дому, в то время как значение «хоромины» совпадало с каргопольским [Дерягин 1966: 16]. В тех же документах термин «хоромы» обозначал также отдельно стоящие постройки и части сложного строения из нескольких срубов, что мы наблюдаем на поморском материале; после XVII в. происходило изменение семантики этого слова [Дерягин 1968: 182]. К XIX в. слово *хоромы* в ряде районов Русского Севера (Заонежье, Вологодская губерния и др.) означало собственно комплекс дома-двора, чаще всего двухэтажного; в переносном смысле — богатого, внушительного, просторного жилого помещения [Даль 1980: 561].

В письменных источниках XVI–XVII вв. поморское употребление слова *хоромы* отражает как сочетание различных значений этого термина, так и их эволюцию; в XIX–XX вв. это название из Поморья исчезло даже применительно к строению под одной крышей, т. е. к дому-двору. По нашим полевым данным и другим источникам, повсеместно в Поморье существовали названия *дом* и *изба* в качестве обозначения всего комплекса дома-двора, но при этом избой назывались также либо помещение с печью (Восточное Поморье — Онежский, Летний, Зимний берега), либо любая комната дома [Меркурьев 1979: 50]. Оба названия и их семантика отражены в документах XV–XVII вв. (*дом* — применительно к крестьянскому жили-



Вид деревни, на первом плане бани. Поморье. Фото А. Т. Бернштам 1970-е гг.



Изба-пятистенок в селе Малошуйка, Поморский берег. 1910 г.
РЭМ, кол. № 2637-80

щу — с XVII в.) и восходят к центральноюжным (изба=дом) и западнорусским традициям [Дерягин 1966: 13—14]. Исторические данные позволяют говорить о тенденции к многомерности поморского жилища в период активного заселения территории и формирования местного населения. Труднее судить о характере связи жилых и хозяйственных помещений в усадьбах дома-двора XVI–XVII вв., но, по некоторым косвенным данным, можно предположить бытование разных видов связей — однорядной («горница на подклете, против горницы клеть па подклете, а промеж горницею и клетью сени на подсенье»), двухрядной («во дворе хоромов сенник с конюшною и с избою, да другая избушка на другой стороне старая»), смешанной («изба... с комнатою, да клеть на подклети... да по другую сторону ворот горенка на подклети»). Большинство поморских домов-дворов строилось на подклетах; высокая подклеть, образуя как бы первый этаж, использовалась в качестве хлева, амбара (*щербети*), низкая подклеть служила погребом. Случаи строительства изб без подклети — чрезвычайно редкое явление в Поморье.

Помимо поднятия самого сруба за счет стаи или подклети, многие постройки еще укреплялись *заплотами* или *заплотинами* — системой бревенчатых срубов (характерной также для жилища бассейнов рек Мезени и Печоры), которые часто рубились вместе с избами, предохраняя их от речного половодья и морских приливов. Эти, по существу, свайные сооружения строились на многих поморских берегах еще в XIX в. (Летнем, Зимнем, Поморском), но были известны не только поморскому или севернорусскому населению. Русские в поселениях на территории современной Коми АССР укрепляли рублеными стенками (*обрубками*) речные берега от размыва, причем в поселениях самих коми такой способ не наблюдался [Жеребцов 1971: 35]. Свайные сооружения в виде тынов и заплотов служили основанием для домов и хозяйственных построек в низовьях реки Костромы, население которого сильно страдало от затопления во время весеннего половодья [Смирнов 1940: 149—173].

(Напомним, что этот район входит в область Верхневолжского бассейна, население которого участвовало в XII—XV вв. в заселении Севера.)

Для двухэтажных домов Поморского, Летнего, Зимнего берегов были характерны дворы со взвозами, распространенными также на значительной территории Севера. На Кандалакшском и Терском берегах взвозы для двухэтажных домов были редкостью¹⁷.

Развитие многокамерности поморского жилища привело, как и в других районах России, к усложнению его планировки — возникновению в одной связи изб-двоек, троек¹⁸, пятистенков и шестистенков — с *прирубом* (термин, выявленный В. Я. Дерягиным в старых документах только для бассейна Онеги в Западном Поморье)¹⁹. В XIX—XX вв. пятистенки и шести-

¹⁷ ВГО, р. 1, оп. 1, № 91, л. 39.

¹⁸ По данным В. В. Никольского, в начале XX в. в некоторых селениях Поморского и Карельского берегов число таких жилищ достигало трети, а иногда и половины от общего количества изб в деревне [Никольский 1927: 29]. По исследованию В. Я. Дерягина [Дерягин 1966: 15], название избы «двойня» ограничено в документах XV—XVII вв. важским бассейном и прилегающими южными районами.

¹⁹ Автор считает, что общим севернорусским было название переруб.



Старинное крыльцо с двумя лестницами. Кушрека, Поморский берег. 1910 г. РЭМ, кол. № 2637-75

стенки чаще встречались в Западном Поморье (Поморский, Карельский берегах), отмечаются на нижней Двине и Зимнем берегу; эти же типы жилищ широко распространились по всему Северу [Севан 1981: 14]. О севернорусском жилище в широком смысле (жилищно-хозяйственный комплекс) имеется обширная литература. Вновь поднимаются и дискусируются вопросы о времени появления севернорусского дома-двора, развития многокамерности (или многочастности), о характере связей в жилищно-хозяйственном комплексе и многие другие вопросы (см. работы М. Г. Рабиновича, И. В. Маковецкого, О. В. Овсянникова и др.).

Весьма характерно для одно- или двухъярусной польской избы наличие высокого крыльца и светелки — вышки (а иногда и двух), известных уже с XVI–XVII вв. «Горница на подклети... и с вышкою, и с крыльцом, и с лисницею» [Сборник 1929, № 52: 96–97]. Внутри каждой избы, помимо нового зимнего помещения с печью, издавна существовало несколько подсобных жилых и хозяйственных камер — повалуша (в Поморье — всегда на подклети, за сенями, куда уходила летом спать семья), клети, комната, горница, хотя, по данным XVI–XVII вв., термин «горни-

ца» применялся и к собственно помещению с печью: «Горница на щербете и зс шелнушею» [Сборник 1922, № 136: 134–135] (известно, что шолнуша — бабий кут, запечье). В домах богатых старообрядцев имелись свои молельни, иногда две — для мужчин и женщин. Огромные дворы были настолько обширны, что в них размещалось множество хозяйственных помещений — кладовые, сеновалы, сараи, отделения для сушки промысловых сетей, для строительства судов и даже для устройства качелей на время Пасхи. В XIX–XX вв. самцовые двухскатные и стропильные четырехскатные крыши становятся архаическими формами постройки, так же как волоковые окна и деревянные трубы дымницы, сохраняющиеся в промысловых избах на некоторых берегах.

В поморских районах бытовали все три типа традиционной планировки крестьянской избы — северно-среднерусский, западнорусский и южнорусский²⁰. Более того, каждый из этих типов имел свои разновидности, что создавало представление о пестроте типов планировки.

Первый, северно-среднерусский тип планировки, все же был преобладающим на всех берегах, причем наиболее частым вариантом расположения печи в таких избах была не постановка ее вплотную к стене, к углу, а на некотором расстоянии. Пространство между печью и стеной называлось *запечье* (*запечек*) или *шоноша* (*шолнуша*). Оба названия исключали друг друга, но встречались почти на всех поморских берегах, например на Онежском берегу в Покровском, Тамице, Кянде, бытовало название *шоноша*, а в Лямцах и Пурнеме — *запечье*²¹, в Ворзгорах на Поморском берегу — *шоноша*, а в остальных селениях этого берега — *запечье*; на Зимнем берегу в Койде — *запечье*, в Майде — *шолнуша* и т. д.²²

В планировке избы так называемого западнорусского типа (печь с устьем, повернутым к боковой стене) печь могла располагаться в левом или (у двери) правом углу, тогда красный угол соответственно оказывался либо по диагонали от печи, либо на одной стене с печью (ср. новгородское, олонецкое жили-

²⁰ Считается, что южнорусская планировка существовала у населения двинско-важского бассейна.

²¹ АИЭ, № 875, л. 60; № 874, л. 35.

²² АИЭ, № 871, л. 4, 39.



Семужья избушка с дымницей; рядом — поминально-обетный крест. Летний берег. 1910 г. РЭМ, кол. № 2638-43

ще) [Атлас 1967: карта № 26]. Восточный южнорусский тип, с печью, расположенной у стены, противоположной двери (или отодвинутой от стены на некоторое расстояние), устьем к ней, также встречался в некоторых районах Поморья (на Поморском, Карельском берегах) и, на основания местных свидетельств, должен быть традиционным, а не поздним явлением: новые дома с подобным расположением печи строились в начале XX в. по традиции, «как у отцов и дедов»²³.

Устройство печи в большинстве поморских районов соответствовало севернорусскому типу (несколько отличались отдельные конструктивные детали и их наименования). Только на Кандалакшском берегу, видимо, традиционными были печи с выпуклым верхом, называвшимся бочка [Меркурьев 1979: 23]. Здесь же, а также в смежных с этим районом местностях, либо лежавших на линии строительства мурманской железной дороги (северо-западные селения Карельского берега), либо там, где животноводства, кроме разведения оленей, почти не существо-

²³ АИЭ, № 876, л. 24, 25. Поморский берег, Сухой Наволок, Ниенга, Малошуйка.



Карбас и сети на вешалах для просушивания. Село Яреньга, Летний берег. 1910 г. РЭМ, кол. № 2638-90/2

вало (например, на Терском берегу), в конце XIX в. русские духовые печи заменялись печами иной конструкции или «голландками»: «Скота нет, коров кормить не нать»²⁴.

Внутренний интерьер и меблировка в поморских избах также были неоднородны. Мода и новшества проявлялись прежде всего у богатых поморов в обстановке «чистых» помещений — летних комнат, горниц, светелок; к началу XX в. здесь сложился городской тип меблировки — кровати с белоснежным крахмальным бельем и горкой подушек, фикусы в кадках и цветы на окнах, мягкая мебель; у отдельных хозяев имелись зеркала, шкафы с дорогой посудой, картины, лампы и даже музыкальные инструменты²⁵. Обстановка *кухни* (позднее название зимнего помещения с печью) оставалась более традиционной и обусловленной ее внутренней планировкой: красный угол с божницей, стол и лавки вдоль стен с окнами, шолнуша (запечье), полка с посудой в печном углу или воронец с посудой. Чистота и опрятность всех внутренних помещений являлись характерными чертами поморского

²⁴ АИЭ, № 941, л. 15, Кандалакшский берег.

²⁵ ВГО, р. 1, оп. 1, № 91, л. 44, Поморский берег.

жилья, на прищельца это производило впечатление, что хозяева приготовились к встрече большого праздника.

* * *

Размер поморской усадьбы, т. е. территория приусадебного участка, во второй половине XIX — начале XX в. зависел в первую очередь от уровня развитости сельского хозяйства, животноводства, огородничества в данном селе, так как ближние пожни, конопляники, хозяйственные постройки, предназначенные для обработки и хранения зерновых продуктов (амбары, гумна, овины, ригосни), часто располагались на территории усадебного надела, а хлевы, конюшни, сенные зароды, огороды и погреба для хранения овощей всегда находились в нем. Вне усадьбы строились бани (обычно у берега реки или в оврагах)²⁶, мельницы, различные промысловые амбары и склады. Пространство вдоль главного бокового фасада дома со входом называлось *улица*; этим же названием с давних пор назывались широкие межи между долями отдельных владельцев («... а промеж полми улица...») [Сборник 1922, № 279: 266]. Главная улица вдоль бокового фасада делилась на части соответственно частям дома: улица у зимней избы, улица перед дверными воротами; противоположная сторона дома и место перед ней называлось *задворки* или *проулок*. В тех местностях, где около дома находились приусадебные поля, небольшие огороды и хозяйственные постройки (кроме двора), усадьбы отделялись друг от друга изгородями (тыном); обычно же изгороди отсутствовали (в настоящее время дома обносятся заборами).

Особенностью поморского жилого и хозяйственного комплексов являлось наличие в них помещений, специально

²⁶ По свидетельству В. Я. Дерягина, широко употребляемое в документах разных говоров слово *мыльня* заменяется в середине XVI в. словом *баня*. В приведенных выше поморских данных XVI в. *мыльно*, *мыльня* фиксируется на Летнем и Терском (Варзуга) берегах. Форма *баня* имеется в документах XVII в. с нижней Двины и Архангельска, а *байня* — на Поморском берегу. Судя по всему, эти данные совпадают с выводом Дерягина о территориальном разграничении двух форм: *баня* — на Ваге и Двине, *байня* — по Онеге, Пинеге, Мезени; Поморский берег входит, таким образом, во вторую зону [Дерягин 1966: 17].



Амбары для хранения рыболовных снастей. Поморье. 1916 г.
РЭМ, кол. № 3677-5

построенных или отведенных для промысловых целей. Так, в каждой усадьбе зажиточной семьи имелись постройки для склада промысловых орудий, инвентаря и имущества, иногда свои *ледники* — ямы для хранения рыбы и сала зверей, около дома — *вешала* для просушки и развешивания сетей. В некоторых местностях, где селения находились на самом берегу моря (Летний, Терский, Поморский берега), на территории усадеб находились пристани и сараи для строительства судов, амбары для хранения снастей, помещения для обработки рыбы и зверя, сушильни, коптильни, салотопни и т. п. В менее богатых хозяйствах орудия лова, инвентарь, промысловая одежда хранились на дворе, в чуланах и клетях, а стены избы использовались для сушки снастей, шкур и т. д. Специальных помещений для вязания сетей и изготовления рыболовных снарядов не было.

Наиболее архаические черты народного жилища сохранялись в Поморье до начала XX в. в промысловых избах и банях, имевших поэтому много сходных черт. Промысловые избы и жизнь в них — специфическая особенность поморского быта, так как русское население Севера (за исключением усть-



Сушка шкур нерпы. Летний берег. 1910 г. РЭМ,
кол. № 2637-47

цилемов и пустозеров на реке Печоре) если и имело охотничьи или рыболовные избушки, то пользовалось ими редко, и поэтому они строились как временное жилище. Промысловая изба помора, по существу, второе его жилище, в нем он подолгу жил в течение промыслового сезона.

Промысловые избушки на всех поморских берегах были двухкамерными — небольшие сени + *изба* и имели одинаковую внутреннюю планировку: печь располагалась в правом или левом у входа углу, устьем к боковой стене от двери, т. е. повсеместно сохранялся западнорусский тип планировки. К промысловым избушкам Терского берега (Варзуга, Кузомень), в которых население жило постоянно в течение нескольких месяцев, пристраивались небольшие хлевы для скота. Еще в первой четверти XX в. отопление в промысловых избах осуществлялось по-черному, местные жители называли избы *курными*, в редких случаях земляной пол у них покрывался настилом из досок. Размеры промысловых избушек были в среднем очень невелики — от 8 до 15 м², а в высоту 8—9 венцов (1,5—2 м); число же промышленников, особенно в период массового лова, дохо-

дило до 20 человек на 1 избу. Поэтому вдоль всех трех стен (кроме дверной) устраивались полати (*нары, полки*) в 2—3 этажа; иногда полати были одноярусные, но широкие, на которые сразу могли лечь 3—5 человек²⁷. На Онежском, Поморском, Летнем берегах в промысле рыбы требовались лошади — для немедленной отправки улова, поэтому около промысловых изб делали конюшни, часто в виде пристройки к самой избе. Старые промысловые конюшни представляли собой довольно примитивные сооружения: их стены были образованы вертикально стоящими бревнами или просто небольшими слями с обрубленными ветками, крыша — накат из бревен, одним концом врубленных в стену промысловой избы; в начале XX в. конюшня обычно строилась в виде сруба в 8—9 венцов²⁸. Недалеко от промысловых изб находились устройства для сушки сетей — *вешала* типа козел, а также *ворота* для вытягивания огромных неводов, сторожевые будки для наблюдения за появлением рыбы. На Терском берегу, в районе Кузомень—Тетрино, в семужьи избышки уходили жить на 4 месяца (август—ноябрь), уводили на тони скот [Бернштам 1978: 154], поэтому к сениям здесь пристраивался и небольшой хлев. Для просушки ценных семужьих сетей устраивали особые избышки — *сетницы*, где они сохли под действием ветров, дующих в специально устроенные в полу широкие щели [Колпакова 1937: 54]. В конце XIX—начале XX в. зажиточные хозяева на морских промыслах стали благоустраивать промысловые и избы; строили печи по-белому, прорубали больше окон, настилали полы, делали дощатые крыши вместо наката из бревен. На озерном лове, особенно когда озера находились далеко от села, курные избы не перестраивались, нередко в них доживали свой век каменки — очаги²⁹.

Старые промысловые избышки долгое время существовали на Мурмане, а некоторые старики с Поморского берега еще в недавнее время помнили, что, бывало, жили на мурманском промысле и в *вежах* (вежей на Терском берегу назывались землянка или шалаш из досок, покрытых парусиной: «Посудину (судно. — Т. Б.) разобьют, опрокинут и живут» [Мерку-

²⁷ АИЭ, № 871, л. 82, 83, Зимний берег; № 874, л. 23, Онежский берег.

²⁸ АИЭ, № 874, л. 23, 25, Онежский берег.

²⁹ АИЭ, № 874, л. 43, Онежский берег, Летний берег.



Ворот и сторожевая будка. Летний берег. РЭМ, № 2638-92

рьев 1979: 26; Алеев 1914: 45]³⁰. В таких вежах, где можно было только лежать или сидеть, промышленники жили несколько месяцев, обогреваясь очагом из камней в центре вежи и покрываясь рóвами — одеялами из оленьих шкур.

Таким образом, будучи в целом севернорусским с вариантами комплексом, жилище и хозяйственные постройки Поморья отличались в основном развитием промыслово-рыболовецкой части усадьбы. Интересно, что, несмотря на эту специфику, требовавшую особых сооружений, помещений и т. п., количество сельскохозяйственных построек не сокращалось даже в тех районах, где земледелие и скотоводство были незначительны. По подсчетам В. В. Никольского, в XX в. соотношение жилых и хозяйственных строений на Поморском, Карельском, Кандалакшском берегах составляло в среднем 1:1,6, т. е. было несколько выше, чем во многих местностях центральной России [Никольский 1927: 28—30]. Это соотношение говорит о двух разновременных традициях поморского жилищно-

³⁰ АИЭ, № 881, л. 5, Поморский берег, Нюхча (название вежа такое жилье получило из-за полусферической формы дна лодки, напоминающей вежу).

хозяйственного комплекса, из которых одна — древнейшая, более связанная с земледельческой культурой, продолжала существовать с возникшими в процессе развития поморского промыслового хозяйства потребностями в специальных хозяйственных сооружениях.

Особо, по-видимому, стоит относиться к промысловым избам, возникавшим на побережье одновременно с его заселением. Возможно также, что промысловая изба могла появиться раньше жилого дома: построить ее было легче, и на первых порах в ней можно было жить. Поэтому в промысловой избе, нам кажется, следует искать наиболее архаичные традиции жилищного строительства, принесенные на Север русскими переселенцами.

2. Одежда

Во второй половине XIX — начале XX в. в Поморье, как и на всей территории севернорусской зоны, крестьянское население носило одежду, сшитую из различного домотканого материала, фабричных тканей позднего производства и старых покупных тканей; последнее означало, что донашивалась или перешивалась старинная одежда. В период активного формирования поморского населения, в XV—XVII вв., многие поморские местности, испытывая потребность в большом количестве разнообразных тканей, получали их из областей, славившихся производством различных текстильных изделий. В XVI—XVII вв. Заонежье было поставщиком продуктов льноводства, холста и готовой одежды жителям Летнего, Поморского берегов: олонечские торговцы продавали свой товар непосредственно в Поморье, в частности в Сумскомостроге, откуда уже поморские скупщики развозили его в другие заселенные поморские волости. Северные монастыри и поморские посады (Ненокса и др.) сами посылали своих закупщиков в Обонежье. Большим спросом пользовалась в Поморье новгородская, ярославская крашенина и «казанское» (из Поволжья) полотно [Бахрушин 1952: 86—89, 91, 92].

В XVIII — начале XIX в. на основе привозного льна из Шенкурского уезда Архангельской губернии, а также из Вологодской и Вятской губерний в низовьях Северной Двины, в деревнях от Архангельска до Холмогор, в селах, посадах, монастырях

Летнего берега сложился местный поморский центр льноткачества. «Женщины зимою изготовляли полотна разных сортов... в том числе салфеточное, скатерное и самое тонкое, плотное и широкое, голландскому не уступающее полотно» [Челищев 1886: 91]. Местные скупщики отвозили этот товар на ярмарки в Архангельск, Пинегу, откуда он довольно широко развозился по Северу. К середине XIX в. ткачество в этих районах было исключительно домашним ремеслом, а в конце XIX в. стало вытесняться потоком местных и привозных фабричных тканей, шедших из Архангельска. В конце XVIII в. собственно в Поморье ткани на одежду домашним способом производили в немногих местностях и то в основном холст, полотно (Терский, Кандалакшский, Онежский берега, низовья Северной Двины), овчину (Терский и другие берега). В большинстве районов ткани уже покупались, особенно сукно на кафтаны, различные материи на сарафаны и головные уборы³¹.

Особенностью поморских районов во второй половине XIX–XX в. являлось то, что домашнее ткачество было более или менее развито только на Онежском берегу и в юго-восточной части Поморского берега (от Нюхчи до Онеги); в этих местностях во второй половине XIX в. насчитывалось даже изрядное количество ремесленников ткацкого промысла — суконщиков, ткачей и т. д. На других поморских берегах производство домашних тканей либо носило чрезвычайно несистематический характер, либо практически отсутствовало (Поморский берег от Колежмы до Кеми, Карельский, Кандалакшский, Терский и Зимний берега).

Поэтому шитье одежды на себя хотя и производилось самими жителями повсеместно, но на значительной территории Поморья — не столько из домотканых, сколько из покупных тканей, приобретаемых на ярмарках, у приезжих купцов, торговцев, коробейников (в том числе финнов, карел) или за границей, в Норвегии.

Наиболее предпочтительными материалами для шитья одежды в Поморье являлись холст, сукно, шелк и мех.

Специфически «поморским» материалом были кожа и мех морских зверей — тюленя, нерпы, из которых во многих помор-

³¹ ГААО, ф. 1, оп. 2 (т. 1), д. № 69, 71, 75, 82, 85, 90, 93, 130, 135, Ведомости об экономическом положении волостей, 1785 г.

ских районах изготавливалась обувь и верхняя одежда. Различные дешевые ткани фабричного производства — ситец, сатин, миткаль и т. п. — и готовая одежда, хотя и получали все большее распространение в XIX — начале XX в., не пользовались популярностью у стариков, особенно старообрядцев, — это были, по их словам, «легкие», «шúтовы» (ненастоящие) наряды.

Основными составными частями традиционных комплексов нательной одежды, как повседневной, так и праздничной, для любого времени года в Поморье второй половины XIX — начала XX в. являлись рубаха (*стан*) и сарафан для женщин, рубаха и порты (с подштанниками) для мужчин.

Старинные женские рубахи, состоявшие из двух частей (и обычно из разной материи): верхней — *рукава* (*нарукавники*) и нижней (*стан*, *станина*) бытовали в Поморье повсеместно; каждая девушка и женщина имела несколько рубах — будничных, простых, праздничных и обрядовых, богато украшенных узорами. Во второй половине XIX — начале XX в. рубаха являлась непременной частью одежды замужних женщин в будни и праздники и часто еще надевалась девушками на весенне-летние девичьи хороводы и на свадьбу. Нарядную рубаху невеста должна была сама сшить и вышить (наряду с сарафаном и повойником) в дар свекрови. В каждой местности существовали свои традиционные узоры для вышивки на рубахах разных возрастных женских групп и для различных случаев, что здесь мы специально не рассматриваем.

По данным конца XVIII в., повседневные сарафаны повсеместно изготавливались из холста, крашенного в кубовые и сандаловые краски, и назывались *крашенинники*. Праздничные женские и девичьи сарафаны носили разные названия по материи и способам украшения: *каразейные*, *кумашные*, *китаешники*, *камчатники*, *стаметные*³². Впоследствии косоклинные сарафаны с узкими ляжкам и срединным швом, сшитые еще в конце XVIII–XIX вв. из шелка, атласа, кумача или крашенины (*штофники*, *кумачники*), украшенные по шву кружевом, галуном, дутыми ажурными пуговицами, поморские девушки большей частью получали в наследство и в конце XIX — начале XX в. редко надевали даже на праздники. Только в отдельных

³² ГААО, ф. 1, оп. 2 (т. 1), д. 135, л. 9; д. 75, л. 7; д. 86, л. 5 об.; д. 93, л. 5; д. 69, л. 6 об. и др.

местностях Зимнего, Летнего и Поморского берегов эти сарафаны можно было увидеть на летних хороводах или на свадьбе. Необходимыми элементами праздничного комплекса с сарафаном были белая нарядная рубаха с короткими или длинными рукавами и головной убор — *перевязка*, а на Зимнем и Летнем берегах — еще и *коротена* или *коротенька* — пелерина на лямках из бархата, парчи или шелка.

На отдельных поморских берегах были распространены разные типы сарафанов, так как наряду со старинными косо-клинными сарафанами поморки носили сарафаны на лямках, прямые или круглые, и сарафаны с лифом. Глухие до шеи или глухие на лямках косо-клинные сарафаны со срединным швом спереди из домотканины, набойки темной шерсти или шелка носили в основном *келейницы* и старухи-старообрядки за Зимнем, Летнем, Поморском и Кандалакшском берегах; такой сарафан был известен и под названием *костыч*. Нарядный костыч украшался по шву серебряными пуговицами, золотым галуном или шнурами [Жизнь 1910: 41]³³. В комплекс с костычем входили также белая рубаха и темный платок, сколотый под подбородком.

Во второй половине XIX в. наиболее распространенными среди женщин и девушек были прямые или круглые сарафаны на лямках, из хлопчатобумажных, шерстяных и шелковых тканей. Молодые девушки и невесты на летние гулянья, Масленицу, в Святки надевали несколько нарядных сарафанов один на другой. Обычно сарафаны шились из покупной ткани, но в тех поморских селах, где было развито домашнее ткачество, изготавливались сарафаны из шерстяной домотканины (например, на Онежском берегу), так называемые *клеточки* — в красно-желтую или черно-красно-белую клетку³⁴.

Старообрядчество наложило свой отпечаток на женскую поморскую одежду отдельных районов: на Поморском берегу от Нюхчи до Кеми, в северных селениях Зимнего берега, в Кандалакше и ряде мест на Карельском берегу носили сарафаны приглушенных или темных тонов — коричневого, синего, лилового, песочного, иногда с узорами, образованными сочетанием этих цветов: «с морями» (шелк разливной), с полоса-

³³ ГААО, ф. 1, оп. 2 (т. 1).

³⁴ АИЭ, № 875, л. 57, Тамица; л. 208, Пурнема.

ми, цветами и проч.³⁵ Цветной яркий узор назывался на Поморском берегу *лапы*, и «*лапистая*» одежда являлась признаком не поморского (и даже не русского) происхождения: «А, карелка, надела уж там цветастого!»³⁶ По уставу Даниловского общежития («Поморское согласие»), «у девического чина перевязки должны быть черные, смиренного покроя, покрывала не шелковые, но простые, гойтаны (шнурки для нательных крестов или шнуры, бахрома на сарафанах. — Т. Б.) у одежды черные или темно-вишневые, а не красные, зеленые и желтые» [Майнов 1871: 203]. В Зимней Золотице даже цвет свадебного сарафана («*лопотины*») был темным, обыкновенно лиловым [Материалы 1905: 112], а на Поморском берегу овдовевшая поморка должна была до смерти ходить в черном, в случае же вторичного выхода замуж она и под венцом стояла в трауре, снимая его только дома³⁷.

Сдержанность в тонах ткани молодые девушки этих районов компенсировали разнообразием фасонов сарафанов, обилием отделочных украшений и драгоценностей. Так, например, только на Поморском берегу шили сарафаны: шерстяной (гарусный) с байками (шелковыми нашивками), гарусный «с долгой уборкой» (отрезной от бедер с пришитой оборкой до подола), гарусный с «верхней уборкой» (оборка пришита в середине юбки), «с двумя уборками» (верхней и нижней), «с половинной уборкой» (оборка пришита сзади с пуговками по краям) и т. д.³⁸ На Терском и Кандалакшском берегах на подолах сарафанов нашивали в несколько рядов разноцветные ленты или кружева фабричного производства³⁹. В других местностях Поморья, где влияние старообрядчества не было таким сильным, наоборот, предпочитали яркие ткани и сочетание самых контрастных цветов — голубого, красного, зеленого: «Платки и сарафаны малолушские поморочки носили яркие»; «девки на луг выйдут, как цветы расцветут»⁴⁰.

³⁵ АИЭ, № 871, л. 4, Зимний берег; Там же, № 941, л. 14, Кандалакша.

³⁶ Там же, № 876, л. 30, Поморский берег.

³⁷ Там же, № 886, тетр. 3, л. 14.

³⁸ Там же, № 876, л. 31, Вирма.

³⁹ Там же, № 941, л. 14 и др.

⁴⁰ Там же, № 881, л. 40, Поморский берег; № 941, л. 35, Кандалакшский берег, Ковда; Терский берег, Кашкаранцы, Варзуга.

Во многих местностях Поморья в конце XIX — начале XX в. еще бытовали старинные *рукава (нарукавники)* с короткими и длинными рукавами, представлявшие собой либо верхнюю часть рубахи в виде коротенькой кофточки, либо одни рукава с воротом, скрепленные шнурками или веревочками (широко бытовавшие в Архангельской и Вологодской губерниях)⁴¹. Короткие *рукава* на Онежском берегу назывались *рóхлушка*, и в деревне Лямцы невеста обязательно шила ее вместе с рубашой и сарафаном в дар свекрови⁴². Длинные рукава тоже в ряде местностей изготовлялись в качестве даров женской родне жениха⁴³. Аналогичная рукавам коротенькая кофточка, надевавшаяся под сарафан, на Терском берегу называлась *нагрудник* [Меркурьев 1979: 89]. Девушки надевали нарядные рукава поверх рубах на беседы, вечеринки, гулянья.

В конце XIX в. к перечисленным основным частям женской одежды добавились разнообразные виды кофт из легкой материи. Девушки и молодые женщины носили кофты в талию, со стоячим воротом, надевавшиеся на сарафан; позднее кофту перепоясывали ремнем, так что в целом костюм выглядел как ансамбль кофты с юбкой. Пожилые поморки носили кофты свободного покроя, подпоясываясь передником, длина которого обычно была 85—90 см.

Повсеместно в Поморье к началу XX в. несколько модернизировался праздничный комплекс женской одежды: вместо рубах со станом и длинными рукавами девушки на беседы и вечеринки (а на Поморском берегу и на весенне-летние гулянья) надевали ситцевый сарафан, поверх него — крахмальную *сорочку (полсорочки)* с пышными короткими рукавами, а сверху — один или несколько нарядных сарафанов — *атласников, кашемирников*⁴⁴. Такие сорочки, только с длинными рукавами, носили также молодые и даже пожилые замужние женщины. Повсеместно в Поморье эта сорочка получила название *коленкорница*: невеста также надевала к венцу коленкорницу, но уже с длинными рука-

⁴¹ АИЭ, № 877, л. 57, Нюхча.

⁴² Там же, № 875, л. 124.

⁴³ См., например, долгорукавку из деревни Колежма [Одежда 1971: 146, рис. 132].

⁴⁴ АИЭ, № 875, л. 103, 175, Онежский берег; № 876, л. 30, 31; № 881, л. 32, Поморский берег; № 941, л. 14, Кандалакшский берег и т. д.



Девушки в праздничной одежде. Архангельский уезд, деревня Красная Горка. 1910 г. РЭМ, кол. № 2638-58/1

вами. Девичьи коленкорницы, особенно у зажиточного населения Поморского берега и посадов, были необычайно нарядны: сквозь стоячий ворот, обшитый дорогими кружевами в сборку, продергивалась бархатная или шелковая ленточка и завязывалась спереди бантом. Вокруг ворота пришивались широкие кружева, тоже в сборку. Пышные рукава кроились вместе с плечом, крахмалились, и обшлага тоже обшивались кружевом и ленточками. Поверх коленкорницы с сарафаном накидывалась на плечи большая шелковая или шерстяная (смотря по сезону) шаль с кистями, сколотая спереди брошкой.

Основной мужской комплекс нательной одежды, состоявший из рубахи и портов (с подштанниками), также был распространен в Поморье повсеместно. Покрой рубах в плечах и по бокам имел варианты — с ластовками, без швов на плечах, с мало скошенными рукавами и дополнительными полосами на боках или с косыми клиньями на боках и прямыми рукавами, но в большинстве случаев мужские рубахи были сходны по расположению разреза на левой стороне (с план-



Парни в праздничной одежде. Луда, Летний берег. 1910 г.
РЭМ, кол. № 2638-23

кой или без нее) и форме стоячего ворота. Будничные рубахи шили из полосатой или клетчатой пестряди (позднее ситца, сатина); старообрядцы придерживались темных, однотонных цветов. Праздничные рубахи изготавливались из белого холста, часто с черно-красной вышивкой по вороту, реже — по подолу; молодежь носила на праздники кумачовые рубахи, белые рубахи старообрядцев были без вышивки. В традиционном комплексе рубаха надевалась навывпуск и подпоясывалась поясом, парни щеголяли в рубахах с ремнями.

В XVIII в. еще фиксировались мужские исподние рубахи — *балахоны* (Терский (Поной) и Кандалакшский берега). Таким же словом в источниках названа рубаха и саамского населения пяти погостов Кольского уезда с добавлением: «наподобие самоедского куша»⁴⁵. В XIX в. балахоны старинного покроя донашивали старики. Штат (порты) шили в зависимости от

⁴⁵ ГААО, ф. 1, оп. 2 (т. 1), д. 130, л. 6 об., Поной; д. 86, л. 5 об., Ковда, л. 258, саамы.

сезона из пестряди, холста, домотканой или покупной шерсти и сукна; подштанники — всегда из холста. Еще в XX в. поморская невеста готовила в дар свекру необходимый комплект — рубаху и подштанники.

В конце XIX — начале XX в. мужчины, особенно из зажиточных семей, стали широко пользоваться покупными изделиями городского типа — рубашками с отложными воротничками (с галстуками и без), с манишками и манжетами из разного материала, брюками с поясами или застежками. В зимнее время поморы надевали нередко от 3 до 7 рубашек ситцевых и теплых, вязанную из шерсти нижнюю фуфайку, носившую у поморов-мурманщиков название *поморки*⁴⁶, а на Кандалакшском берегу — *бузурунки* [Меркурьев 1979: 24], чулки (вместо подштанников или наряду с ними). Для холостых парней или молодых мужчин стала обычной тройка (двубортный пиджак, жилет и брюки), надевавшаяся в праздничные и воскресные дни⁴⁷.

Весенне-осенняя и зимняя верхняя одежда была довольно разнообразна по названиям, но имела незначительные различия в мужском и женском вариантах, как и повсюду на Русском Севере. Для весенне-осеннего периода шили различного покроя короткие и «долгие» кафтаны из домотканой шерсти, сермяжного сукна или понитчины, с воротником-стойкой (или без него) и с диагональной застежкой слева. На Поморском и Онежском берегах носили *бострюк* — полукафтанье из серого сукна, являвшийся будничной одеждой мужского и женского населения; на Терском берегу подобную одежду под названием *д́ача* шили также из сукна; кафтан на Кандалакшском берегу назывался *свита* [Подвысоцкий 1885: 10; Меркурьев 1979: 38, 140] и т. д.

Наиболее распространен был *сукман*, известный на всех поморских берегах, кроме Терского, хотя назывались так различные по покрою кафтаны: прямые (чаще — мужские); отрезные по талии, со сборками (женские), запахивающиеся под пояс или застегивающиеся сверху донизу. Общим у всех видов сукманов было одно — материя, сукманное сукно, изготовлявшееся из льняных и шерстяных ниток; в зависимости от количества тех и других ниток сукманы бывали *половинчатыми* или

⁴⁶ ГМЭ, ф. 1, оп. 2, № 893, л. 3 об., № 63 (описание коллекции, приобретенной Л. Л. Капицей в течение 1906—1929 гг.).

⁴⁷ ВГО, р. 1, оп. I, № 91, л. 39—40.



Пары молодоженов в зимней одежде. Поморский берег. 1887 г.
РЭМ, кол. № 8764-886

*третьими*⁴⁸. В Поморье сукманное сукно изготавливали только на Онежском берегу и в некоторых селах Поморского берега (Нюхча, Нименга), где его покупали жители других поморских районов. На Онежском берегу сукманы были обязательны для приданого невесты⁴⁹.

Женские кафтаны имели свои локальные разновидности. Например, на Онежском берегу длинный женский кафтан из понитчины, кроенный *пóлками*, в талию, со складками сзади на подоле, со стоячим воротом и застежкой спереди (поздний

⁴⁸ АИЭ, № 877, л. 57, Поморский берег; № 871, л. 9, 10, Зимний берег; № 875, л. 205, 206, Онежский берег и др.

⁴⁹ Там же, № 875, л. 176. Суконщики (сукманщики) были здесь довольно многочисленной категорией ремесленников.

тип кафтана), назывался *горбушка*⁵⁰, короткий простеганный на вате кафтан с ситцевым верхом, обшитый на рукавах и по застежке ленточками или шнурами, бытовавший на Поморском берегу, назывался *бекешка*. Нарядный женский кафтан на овечьем, беличьем меху или на вате с шелковым верхом на Поморском и Зимнем берегах носил название *шугай*; в нем обязательно появлялись невеста и ее подружки во время катания по селу или хождения по родне.

Для зимнего сезона в Поморье повсюду шили шубы, полушубки и тулупы, главным образом на овечьем меху, но зажиточное население имело зимнюю одежду из дорогих мехов — нерпичьего, медвежьего, беличьего, иногда собольего, бобрового и т. п. Различие между мужской и женской одеждой этого рода заключалось только в размере. Покрой меховой одежды был сходен с покроями кафтанов; наиболее распространенными были шубы, сравнительно узкие в верхней части и широкие в подоле, с запахом. Зимнюю одежду обычно подпоясывали. На Кандалакшском и Терском берегах мужчины, а иногда и женщины носили *печок* — глухую в виде малицы одежду, но без капюшона (известна как саамская в Поное в конце XVIII в.) [Меркурьев 1979: 112]; здесь же бытовала верхняя мужская одежда из сукна с капюшоном — *юпа* [Там же: 182].

В начале XX в. стали распространяться мужские и женские зимние пальто из фабричного сукна на простеганной вате, покрой которых, тем не менее, повторял старинные шубы или кафтаны. Дополняли зимнюю одежду шерстяные платки (женщины), меховые шапки — *треухи*, *околыши* (мужчины), а на ногах — вязаные высокие носки (*головоцки*) с кожаными подошвами, сапоги или и валенки (*катанцы*, *катанки*), а также *пяккой* — сапоги из оленьей шкуры с короткими голенищами (подобные же сапоги известны под названием *каньги*, *кеньги*, *тимы*) [Там же: 62, 64, 130]⁵¹. На Онежском берегу в начале XX в. зимой носили ватные стеганые юбки и вязаные *наколенники*⁵². Повсюду бытовали рукавицы, матерчатые, вязаные, кожаные или меховые — *вареги*, *вачеги*, *койбенки* и др. [Там же: 26, 68].

⁵⁰ АИЭ, л. 208, Пурнема.

⁵¹ Там же, № 871, л. 4, Зимний берег; № 875, л. 67, Онежский берег.

⁵² Там же, № 875, л. 176, Тамица. В Лямцах наколенники шились из овчины, с завязками.



Мать в будничной одежде у люльки. Село Яреньга, Летний берег. 1910 г. РЭМ, кол. № 2638-70

Материалы конца XVIII в. показывают довольно пеструю картину бытующих головных уборов в Поморье, что несомненно отражало этнические особенности заселенных берегов. К сожалению, столь ранние сведения имеются не по всем берегам, но и представленные местности дают возможность сделать некоторые интересные наблюдения. На Терском берегу выделяется Варзуга с прилегающими селениями — Тетринской слободкой и Пялицей. Здесь отмечаются женские сороки «из кумачов и стаметов», вышитые шелком, золотом, красной бумагой; в Варзуге

они называются *сороки с рогами (самшуры)*. Девичьи уборы имеют два названия — *чёлки* и *повязки с лапостями* (украшение на задней части головного убора, спускающееся на спину, — камчатное, из лент и разных шелковых материй). На шее девушки и женщины (видимо, молодницы) в праздники носили жемчужные и бисерные *заборошники*, перлы и цепочки⁵³. В Поное женщины носили кумачный, бумажный *сборник*; девушки — повязки из лент; шейных украшений не было⁵⁴. Челки, повязки и заборошники отмечены в качестве головных и шейных девичьих украшений на нижней Двине, а из женских головных уборов здесь известны *кокошник* (молодицы) и *повойник*⁵⁵. Название женского головного убора *сорока* известно и на Кандалакшском берегу; в Княжой Губе под нее надевалась *рогатая самшура* из кумача, тафты, камки. Здесь же девушки носили «рогатый почелок наподобие венка» из шелковой, золотной материи, расшитый бисером. В остальных местностях этого берега женские сороки и девичьи повязки имели, судя по описанию, более скромный вид — их кумачной, реже шелковой материи, с «базаментом» (позументом. — Т. Б.) или расшитые шелком и бисером⁵⁶.

Головные уборы женского населения Поморья XIX — начала XX в., входившие в комплекс с сарафаном, мы традиционно делим на девичьи и женские, между которыми находились переходные виды, употреблявшиеся в период перехода в иную социовозрастную категорию.

Девичий будничный убор состоял из ленты в косе (*косник*)⁵⁷. шнурка (*покорёшок*)⁵⁸, простого или шелкового платка. О девичьем праздничном головном уборе следует сказать несколько слов. На разных поморских берегах этот убор назывался *перевязка (повязка), лента, косынка*. Конструктивный тип классической (старинной) перевязки в XIX в. был, судя по всему, един для всего Поморья, как и вообще для севернорусской зоны, — обруч с прикрепленными к нему сзади лентами, но имелись некоторые локальные разновидности на разных помор-

⁵³ ГААО, д. 75, л. 7 об.; д. 93, л. 5 об.; д. 135, л. 9.

⁵⁴ Там же, д. 130, л. 7.

⁵⁵ Там же, д. 69, л. 6 об.; д. 71, л. 7 об.

⁵⁶ Там же, д. 82, л. 6 об.; д. 85, л. 10 об.; д. 86, л. 5 об.

⁵⁷ АИЭ, № 881, л. 10, Нюхча, Поморский берег.

⁵⁸ Там же, № 885, тетр. 2, л. 5, Выгостров, Поморский берег.



Семья. Г. Кемь. 1887 г. РЭМ, кол. № 8764-755

ских берегах, заключающиеся в основном в материале и размере — высоте. На Терском, Кандалакшском, Карельском берегах перевязка делалась из материи на твердой берестяной основе; на Зимнем, Летнем, Поморском — из плотной простеганной ткани, обычно парчи; высота перевязок колебалась от 7—8 см (юго-восточная часть Поморского берега) до 20—22 см (Зимний, Терский берега), в последнем случае она имела вид усеченного конуса, сужающегося кверху. Довольно разнообразны были способы украшений перевязок: жемчужные понизи (Поморский, Летний, Зимний берега); золотое и серебряное шитье (Онежский, часть Поморского берега); шитье бисером, жемчугом по обручу (Карельский, Кандалакшский, Терский берега). Лента и косынка представляли собой соответственно широкую полосу материи, украшенную шитьем и «камушками» (бисером, стеклом, реже — жемчугом) или сложенную наподобие ленты в 4 см шириной косынку с пришитой к ней ниткой бисера или жемчуга. Ленты, косынки, покупные платки были в конце XIX — начале XX в. более распространенным праздничным убором в Поморье, чем старинные перевязки. В конце XIX — начале XX в. богато украшенные золотым шитьем, жем-

чугом перевязки становятся редкостью. По сведениям местных жителей, их вообще никогда не производили в поморских селах, а привозили из разных мест: на Онежский, Поморский, Карельский, Терский берега — из Олонецкой губернии (Каргополя и Шунги), на Зимний, Летний — из Архангельска, Мезени, Пинеги. Стоили они очень дорого и переходили по наследству. Перевязки повсеместно в Поморье, как и на Русском Севере, надевались по особым праздникам, главным образом на девичьи весенне-летние хороводы и святочные вечеринки (*игрища*). Еще в начале XX в. во многих местностях Поморья перевязка являлась необходимым головным убором невесты на девичнике и на расплетании косы, поэтому в бедных семьях перевязки брали на свадьбу «в залог», «под пожню»⁵⁹.

На смену перевязке после венчания приходил другой головной убор переходного вида — убор молодежи. В Поморье конца XIX — начала XX в. он тоже мало отличался по отдельным местностям, но в первую очередь сочетанием двух составных элементов: женского головного убора, принятого в данной местности (повойника или сороки), и повязываемого сверх него особым образом платка (или платков). В праздники молодежи носили кокошники или более нарядные повойники. На Онежском берегу молодница поверх повойника повязывала косынку концами вперед; из кончиков, слегка приподнимая их надо лбом и пришпиливая булавками, делали *кустышки* (рожки); сверху повязывался платок концами назад⁶⁰. Онежские кустышки, по нашему мнению, представляли собой остаток древнего цельного рогатого головного убора. Сами жители говорили, что косынка с кустышками заменила собой *сколку* — особый убор молодежи, повторив ее фасон⁶¹. В других поморских местностях головной убор молодежи представлял собой по существу варианты описанного выше, только без рожек-кустышек: концы косынки вкладывались надо лбом в перстенок, застегивались брошками, «камушками», завязывались спереди бантом с тремя брошками и т. д.⁶²; сверху даже

⁵⁹ АИЭ, № 875, л. 55, Онежский берег.

⁶⁰ Там же, л. 28, 52, 136 и др.

⁶¹ Там же, л. 52, Тамица. Ср. выше «рогатый почелок» на Канда-лакшском берегу.

⁶² Там же, № 876, л. 77; № 881, л. 19, Поморский берег; № 941, л. 34, Терский берег и др.



Мать и дочери в праздничной одежде. 1887 г. Поморье. РЭМ,
кол. № 8764-758

дома обязательно надевался шелковый платок концами назад. На Поморском берегу в начале XX в. этот домашний убор молодежи назывался *шапочка*. Выходя на улицу, молодница надевала еще один, уже шерстяной, платок концами вперед. Такой сложный головной убор молодница носила все заговенье и в нем каталась па горке в Масленицу; после этого обязательно снимались кустышки, косынку же с брошками или жемчугом и шелковый

платок молодница надевала по праздникам вплоть до рождения первого ребенка, т. е. пока была молодницей (по существу, этот убор был аналогичен кокошнику в других русских районах).

Женские головные уборы в Поморье также не отличались большим разнообразием: они были невелики по размерам и имели повсеместно два названия — *повойник* и *сорока*. Оба названия часто известны были в разных поморских селах на одном и том же берегу; так, например, повойник бытовал на Поморском берегу в селах Выгостров, Бирма, Колежма, Сумпосад, Нюхча⁶³, сорока — на том же берегу, в селах Малошуйка, Нименга⁶⁴.

В Тамице и Пурнеме на Онежском берегу женщины носили в будни строченый спереди колпачок из простой материи в виде чепчика с завязками сзади, называемый ими *повойник* (Тамица) или *самшура* (Пурнема); в праздники поверх колпачка надевали твердую, с высоким очельем, расшитую золотом и серебром сороку⁶⁵. В Лямцах на том же берегу и будничные, и праздничные уборы носили название *повойник* (сорок даже не знали), только праздничный повойник, по-местному *светлый круг*, имел высокий околыш, был вышит золотой и серебряной нитью и имел форму кокошника-шапочки [Одежда 1971: 154, рис. 146]⁶⁶.

На Кандалакшском и Терском берегах женщины в обычные дни носили повойник в виде чепчика; на Терском берегу он нередко именовался *самшура* или *шамшура* (и также его называло саамское население) [Лукьянченко 1972: 131] или *сборник* (в XVIII в. сборник в этих местах надевали под сороку). На Кандалакшском и Терском берегах праздничный повойник с очельем и завязками имел название *латушка* [Меркурьев 1979: 79]⁶⁷; в некоторых местностях Кандалакшского и Терского берегов у жительниц сохранились латушки, по форме близкие к так называемым однорогим кокошникам, распространенным в Каргопольском и других уездах Олонецкой губернии, — на твердой основе, с плоской верхней частью, выдающейся над лбом вперед в виде тупого рога, с «наушниками» и жемчужны-

⁶³ АИЭ, № 885, тетр. 2, л. 5; АИЭ, № 876, л. 30; № 881, л. 10, 19 и т. д.

⁶⁴ Там же, № 876, л. 66, 77 и др.

⁶⁵ Местный вариант женского убора «сорока со сдеригой» [Одежда 1971: 152, рис. 143]; АИЭ, № 875, л. 55, 209, 210.

⁶⁶ АИЭ, № 874, л. 28, 34.

⁶⁷ Там же, № 941, л. 34, 35, Кандалакшский берег.



Члены старообрядческой общины. Поморье. АОКМ,
№ 3468(21)

ми понижами [Одежда 1971: 153, рис. 144]. Подобные кокошники, по местным сведениям, раньше встречались также на Поморском, Карельском берегах, и их появление в Поморье явно отражало торговые связи этих районов с Каргополом. Но в то время как на Поморском и Карельском берегах, расположенных ближе к торговым центрам и путям, во второй половине XIX — начале XX в. повойники почти повсеместно заменили разнообразные головные уборы, на отдаленных Терском и Кандалакшском берегах еще кое-где бытовали старинные формы. Любопытно, что название однорогого кокошника на Кандалакшском и Терском берегах (*латушка*) было аналогично названию мужского головного убора русского населения Терского берега, по форме несколько напоминающего кокошник с высоким околышем, четырехугольной тульей и наушниками с тесемками [Лукьянченко 1972: 130]⁶⁸, и нарядного мужского убора саамов из меха с суконным верхом и аппликацией из бисера, пуговиц, стекла (*ла́тушка, лянташка*) [Подвысоцкий 1885: 81; Капица].

Повсюду в Поморье при выходе из дома женщины надевали на голову платки; в селеньях устья и нижнего течения Северной Двины у зажиточных крестьянок сохранились зим-

⁶⁸ АИЭ, № 941, л. 34, 35.

ние меховые уборы, представлявшие собой треухи, по-местному *подкаты*, известные с XVIII в., с оторочкой из хвостов бобров, куниц, лисиц⁶⁹.

Несколько выделялись головные уборы старообрядок-келейниц: их повойники, как и одежда, всегда были приглушенных тонов, сверху же надевались темные платки в сложенном виде, «на кромку» — два конца на спине, два на груди. Среди головных уборов старообрядок Поморского и Зимнего берегов встречались старинные поморские кички — небольшие шапочки из парчи, бархата, шелка, на твердой основе, с удлиненной затылочной частью [Одежда 1971: 154, рис. 145], которые изготовлялись в Лексе и ближайших к Поморью женских монастырях.

Главной особенностью одежды поморского населения являлось существование промыслового комплекса одежды, необходимого как для мужского, так и для женского населения. Особенно характерной была мужская осенне-зимняя промысловая одежда для рыбного и звериного промыслов⁷⁰. На разных поморских берегах были свои специфические комплексы зимней промысловой одежды. На Зимнем берегу такой комплекс составляли меховая малица с капюшоном или меховой пыжиковой шапкой, *совик* и бахилы — сапоги из кожи морского зверя, тюленя или нерпы [Одежда 1971: 129—130]⁷¹. На Онежском и Летнем берегах на промысел ходили в полушубке, поверх которого надевали промысловый белый сукман, на шапку — белый холщовый или полотняный чехол (*кúколь*) с завязками, на ноги — бахилы из коровьей кожи с подошвами из тюленьей кожи и белые вязаные рукавицы⁷². Поморы Поморского берега, ходившие на мурманский про-

⁶⁹ ГААО, ф. 1, оп. 2, д. 71, л. 7 об. (Уемская волость Двинского уезда Архангельской округи); те же зимние уборы существовали в Шенкурском, Пинежском уездах (ВГО, р. 1, оп. 1, № 54, л. 7).

⁷⁰ В весенний и летний периоды промыслили, как правило, в старой повседневной одежде.

⁷¹ АИЭ, № 871.

⁷² Белый промысловый кафтан носили по 40 сезонов (АИЭ, № 874, л. 37, Онежский берег); ГМЭ, ф. 1, оп. 2, № 893, л. 26, № 3, 5 — колодки для шитья бахил, Архангельской губернии, Архангельского уезда, Луда, Кегостров.



Шитье бахил. Онежский берег. 1910 г. РЭМ, кол. № 2637-32



Мужчина в промысловой одежде, с орудиями
лова жемчуга. 1887 г. Поморье. РЭМ, кол. № 8764-749

мысел, и промышленники Терского берега имели промысловую одежду, состоявшую из норвежских фуфаяк, свитеров, *рокана* — кафтана до колен из грубого сукна (Терский берег) или дубленой крашеной кожи (Поморский берег), *бўксов* — брезентовых (парусиновых) штанов, бахил — сапог из коровьей или тюленьей кожи и *тягловых варег* — рукавиц [Меркурьев 1979: 24, 40]⁷³. Основные элементы перечисленных комплексов промысловой одежды — *малица*, *совик*, *куколь*

⁷³ АИЭ, № 881, л. 5. Поморский берег; № 942, л. 1, 2, Терский берег; ГМЭ, ф. 1, оп. 2, № 893, л. 3 об., № 52, 53, 60.



Женщина в промысловой одежде.
Онежский берег. РЭМ, кол. № 8764-877

и *рокан* — представляют собой результат заимствования русскими поморами промысловой одежды соседних нерусских народов Севера — ненцев, саамов и карел: поморская малица Зимнего берега по покрою ничем не отличалась от ненецкой малицы; головной чехол-куколь был совершенно идентичен *кукелю* — накомарнику, который карелы Кемского уезда надевали во время лесной охоты, или саамскому головному убору, а рокан хотя и имел в Поморье некоторые варианты в покрое, материале и размерах, тем не менее явно был связан с кафтаном — *роуканом* карельского происхождения [Одежда 1971:

276, 277]⁷⁴. Промысловая зимняя одежда женщин-поморок состояла из кафтана (иногда балахона поверх него), платка, бахил или валенок [Бернштам 1972: 92, рис. 9]. На Зимнем берегу женщины тоже носили малицу или совик.

В целом мужская и женская одежда поморского населения, особенно молодежи, в конце XIX — начале XX в. приближалась скорее к городскому типу одежды, нежели к крестьянскому. Наиболее заметным это явление было на богатом Поморском берегу: костюмы-тройки, платки или шарфы на шее, фуражки и шляпы, гетры и камаши — обычная воскресная и праздничная одежда мужчин; молодые женщины и девушки щеголяли в пышных крахмальных сорочках, дорогих шалях, меховых, крытых шелком шубках, широких поясах наподобие корсета. Молодежь обоего пола повсюду в Поморье обильно украшала себя драгоценностями: золотыми и серебряными кольцами (парни — из гладкого золота, девушки — с камнями и печатками), брелоками, цепочками, медальонами и т. п. — чем больше, тем шикарнее⁷⁵. Выходной обувью девушек были нарядные кожаные *выступки*, парней — камаши.

Щеголеватый вид помора еще не говорил об истинном его состоянии, но он действительно выглядел городским жителем по сравнению, например, с шенкурским мужиком, «ходящим в армяке, лаптях, шапке, похожей на воронье гнездо», чей материальный уровень на самом деле мог быть значительно выше [АГВ 1877: 103, 104]⁷⁶.

3. Пища

Самой характерной особенностью Поморья было отсутствие собственного хлеба, вследствие чего основу питания поморских крестьян составлял не только хлеб (шире — мучные изделия, крупы), но и рыба, значение которой было особенно велико в северных селениях Зимнего берега, на Поморском (от Нюхчи до Кеми)

⁷⁴ На Терском берегу «куколем» назывался мешок для ног в одеяле из оленьих шкур [Меркурьев 1979: 76].

⁷⁵ АИЭ, № 875, л. 30, 66, Поморский берег; ВГО, р. 1, оп. 1, № 91, л. 39—40, Поморский берег; АИЭ, № 941, л. 14, 34, 35, Терский берег.

⁷⁶ АГВ, № 103, 104, 1877 г.

и Карельском берегах. Все виды муки в Поморье покупали, так как в тех местностях, где сеяли некоторое количество ржи и ячменя (Поморский берег от Нюхчи до Онеги, некоторые селения Летнего берега), муки не хватало. Хлеб и различные мучные изделия изготовляли в основном из ржаной («черной») с примесями, а также из овсяной, ячменной и гречневой муки; пшеничная мука была доступна только состоятельному меньшинству, поэтому в большинстве поморских районов ее покупали главным образом для приготовления обрядовых и праздничных кушаний, хотя в последних случаях более распространен был ржаной без примеси хлеб под названием *коврига* [Подвысоцкий 1885: 67].

Как и повсюду у русского населения, у поморов существовало два способа приготовления теста для выпечки — на закваске (кислый) и пресный. В некоторых селениях в качестве закваски употребляли квас, на котором выпекали хлеб и хлебные лепешки для повседневного употребления (Терский, Зимний берега). На Зимнем берегу такой хлеб назывался *завóрчивый* (ср. южнорусское «заварной») и готовился следующим образом: муку заваривали в квашне кипятком и оставляли до вечера на холоде, пока не «выстуднет». После этого ее заваривали гущей из-под кваса и оставляли до утра — «на утро выживает, тоды печешь»⁷⁷. Пресный хлеб и лепешки пекли промышленникам, уходящим на промысел; такой хлеб быстро черствел, но дольше сохранялся. На Поморском берегу рыбакам на ближний промысел (не мурманский) пекли *згибни*: небольшие, продолговатой формы хлебцы из кислого ржаного теста; их можно было есть не разрезая⁷⁸. Среди разнообразных по способам изготовления, назначению и названиям печеных изделий в Поморье наиболее распространенными были широко известные на Русском Севере пресные и кислые шаньги и калитки.

В разных местностях Поморья шаньгами назывались небольшие круглые изделия, выпекавшиеся из любой муки (или крупы), с начинкой или без нее. В зависимости от этого шаньги имели еще и другие названия: *тяпúхи* (сковородники) — ватрушки с рыбой⁷⁹, *картовницы* — с картофелем, *репницы*,

⁷⁷ АИЭ, № 871, л. 26.

⁷⁸ Существовала примета, что на тоне хлеб резать нельзя — «будешь срезать свой улов» [Дуров 1936—1937: 318].

⁷⁹ АИЭ, № 871, л. 41, Зимний берег.

овсяницы⁸⁰, просовые (из пшена) или гречишны⁸¹, пресные шаньги и растегаи (кислые шаньги с крупой) и т. п.⁸² В заговенье пекли шаньги из теста, замешанного на молоке, простокваше, поливали сверху сметаной, начиняли творогом; иногда ели их, макая в масло [Калинин 1911: 665]⁸³.

Калитки, как правило, изготавливали из пресного ячменного теста, которое раскатывали («скали») для выпечки очень тонко. Они еще назывались *сочни* — с начинкой (пшено, ягоды, творог) [Калинин 1911: 665], *сканцы* или *олабуши* — тонкие лепешки из теста, замешанного на воде с молоком или на сметане, выпекавшиеся в формочках⁸⁴. В Великий пост на разных поморских берегах выпекали разные виды пресных шанег и калиток, имевших свои местные особенности и названия: *мучник* — пресная лепешка из любой муки на воде⁸⁵, *солонник* — лепешка с запеченной солью, *тюрзэй* — пресная шаньга без всякой начинки⁸⁶. Для сравнения севернорусских вариантов печенья укажем, что в Холмогорском и Онежском уездах *калиткой* называлась ячменная лепешка на молоке и масле с сухой коркой сверху [Подвысоцкий 1885: 62], а под названием *тюрзи* в Олонецкой губернии известны толстые блины, замешанные на простокваше овсяной мукой [Куликовский 1898: 122]⁸⁷.

Повсеместно в Поморье в качестве праздничной и обрядовой пищи приготавливали пироги, кулебяки, рыбники. Пироги и кулебяки имели разную начинку, но чаще всего в качестве таковой употреблялись рыба и репа. Пироги, кулебяки с рыбой и рыбники различались между собой способом изготовления и размерами: рыбник — большой или малый, «открытый», иногда «глухой» (закрытый) пирог с рыбой, запеченной целиком; кулебяка — небольшой закрытый пирог с мелкой рыбой, запе-

⁸⁰ АИЭ, № 876, л. 65 и др., Поморский, Карельский берега.

⁸¹ Там же, № 887, тетр. 5, л. 3, Поморский берег.

⁸² Там же, № 942, л. 10, Терский берег.

⁸³ Там же, № 874, л. 53, Онежский берег.

⁸⁴ Там же, № 942, л. 10, Терский берег; № 871, л. 41, Зимний берег.

⁸⁵ Там же, № 874, л. 54, Онежский берег.

⁸⁶ Там же, № 942, л. 10, Терский берег.

⁸⁷ Ср. также это название с карельским кюрзи (блины); последнее было зафиксировано у русского населения Повенецкого уезда в XIX в. П. Н. Рыбниковым [Рыбников 1867: 280].

ченной целиком, верхний слой теста при подаче на стол срезался; для пирога рыбу разделявали.

Рыбники (или пирог с рыбой, кулебяка) были обязательным блюдом на свадебном пиру после венца, в качестве именных даров на родину и крестины, а в земледельческих районах Поморья соленые рыбники пекли к началу косьбы или жатвы⁸⁸.

Праздничные и обрядовые, например святочные и свадебные, пироги в ряде поморских районов делали с ячменной кашей (Онежский берег, Поморский берег от Нюхчи до Онеги)⁸⁹ или с ягодами — свежей, незрелой (*рахлица*) и мороженой (*соченая*) морошкой, с черникой, брусникой (Поморский, Карельский, Терский берега), а иногда, в зажиточных семьях, — с изюмом⁹⁰. Пшенная каша или пшенный колоб с топленым молоком были также обязательным блюдом в празднично-обрядовой пище, в первую очередь на свадьбе, в ряде поморских районов, где существовало земледелие⁹¹. Вообще же каша была редким и лакомым блюдом, чаще ели различные мучные суррогаты вроде *саломаты* — жидкой каши с жиром, *солодяги* — каши из солодовой муки [Меркурьев 1979: 139, 148] и т. п. Блины пекли во всякое время года: в обычные и постные дни муку для них замешивали на воде и ели с рыбой, квасом, грибами; для праздничной и обрядовой пищи (престолы, Святки, Масленица, свадьба, поминки) блины разводили на молочных продуктах и ели, макая в масло.

Наиболее характерные виды обрядового печенья, изготовлявшиеся в дни особых календарных праздников для одаривания славдов и виноградчиков, приведены нами в соответствующем разделе (глава 3).

В конце XIX — начале XX в., особенно с развитием паровозного сообщения, широкое распространение получили готовые хлебные изделия, которые поморы покупали в Архангельске или прямо на торговых рейсовых пароходах. Возвращаясь с мурманского промысла, мурманщики везли с собой пуды белых калачей, сушек, французских булок, пряников, плюшек, которыми они одаривали при встрече чуть ли не всех односельчан. Если

⁸⁸ АИЭ, № 875, л. 122, Онежский берег.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ АИЭ, № 877, л. 1, № 941, л. 15; № 887, тетр. 5, л. 3.

⁹¹ Там же, № 881, л. 20, 37 № 876, л. 79; Поморский берег и др.

же они ехали прямым пароходом с Мурмана в родное село, то в качестве гостинцев, кроме норвежских съестных мануфактурных товаров, они закупали соленую дорогую рыбу, тресковые головы, печень, жир и т. п. [Дуров 1936—1937: 299—300].

Наряду с мучными продуктами рыба была повсеместно в Поморье главной едой населения, и голодными годами считались те, когда неудачными оказывались морские промыслы, обеспечивавшие пропитание населению. В этом отношении любопытным оказывается дневник одного варзужского жителя (Терский берег) конца XIX в., в котором наряду с крупными местными и общегосударственными событиями — стихийные бедствия, холера в Архангельске, смерть царя, манифест нового царя — каждый день повторялась фраза: «Рыбы нету» [Колпакова 1937: 86].

Во второй половине XIX в. в Поморье, да и не только в Поморье, широко распространяется мурманская рыба, главным образом треска, которая становится как бы «национальной» пищей севернорусского населения («трещоцки не поешь — не поработаешь»), но ее значение в пищевом рационе отдельных поморских районов было далеко не одинаково. Естественно, что наибольшую роль мурманская треска играла в пище тех районов, население которых участвовало в мурманских промыслах. В то же время для всех берегов важное значение имела морская рыба, промысел которой носил массовый характер, — сельдь, навага, корюх. Мурманская ценная рыба — палтус, зубатка, а также повсеместно вылавливаемая семга — употреблялась для приготовления праздничных блюд, и только в состоятельных семьях эта рыба была довольно часто на столе. Рыбные блюда были в пищевом рационе помора круглый год, так как рыбу можно было есть и в дни поста (в отличие от мяса), она была «хлебом насущным», и в этом — главное отличие поморской пищи от пищи севернорусских жителей земледельческих районов. В Шенкурском уезде Архангельской губернии, например, еще в начале XX в. употребление рыбы было редкостью, семья, питающаяся рыбой, считалась богатой («Он хорошо живет — покупает рыбу»), но интересно, что и здесь рыбники являлись необходимым блюдом на родинах, свадьбе и похоронах [Торнянская 1913: 126].

Способы приготовления рыбы были немногочисленны и повсюду одинаковы. Помимо упомянутых выше праздничных мучных изделий с рыбой, повседневной едой была «паре-

ная» рыба (в воде или в собственном соку), уха из рыбы без всякой приправы или из тресковой печени, по-местному *воёкса* (Терский, Кандалакшский берега), «кислая» (т. е. с запахом, душком) рыба. В дни праздников делали *жарехи* — запекали дорогую рыбу — зубатку, палтус — в латках, тресковую печень в молоке, варили уху из семги, кумжи. Озерную рыбу вялили. Есть свидетельства о том, что рыбу не всегда можно было есть в постные дни: так, на Поморском и Зимнем берегах треска или любая другая рыба заменяла мясо в обрядовой пище, в мясоед она считалась скоромным блюдом. «Мы так вот ею (треской. — Т. Б.) и о Пасхе разговляемся: на сковороде яйцами обливаем да со скоромным маслом и едим всласть» [Максимов 1864: 71]; «На Ивана Постного не ели рыбы — постничали»⁹².

В отличие от рыбы мясо (и птица) занимало незначительное место в пище поморов: даже в мясоед только в состоятельных семьях ели мясо, и то не везде. В качестве обрядовой пищи мясо или мясной суп были обязательны в земледельческих поморских районах — на Поморском берегу, к югу от Нюхчи, на Онежском берегу⁹³. В этих же местностях в качестве обрядовых блюд употреблялись каши (см. выше) и яичницы («принос невесте от жениха»), чего не знали на других поморских берегах.

Из овощей важное место в пищевом рационе поморов занимала репа; ее употребление было повсеместным, а в некоторых местностях она (особенно в постные дни) являлась основным блюдом. На Терском берегу репу парили и пекли в печи, рубили и перемешивали с тестом (*репник*), даже приготавливали кушанье из ботвы: вымачивали ее в воде, резали на кусочки, ставили в печь, затем снова вымачивали, после чего уже солили и варили; такая еда называлась *мякина*. Жителей деревни Кашкаранцы население Терского берега даже называло репниками или мякинщиками⁹⁴.

Разнообразны были мучные изделия и кушанья в сочетании с репой. Во многих местностях репа заменяла собой традиционную еду в обрядовые праздники, известную во многих местах расселения русских, — курник. Свадебный пирог треугольной вытя-

⁹² ГЛМ, № 5251/51-29, № 15, Н. Золотица, запись Р. С. Липец 1937 г.

⁹³ АИЭ, № 881, л. 20, 37; № 876, л. 79 и др.

⁹⁴ Там же, № 942, л. 10.

нутой формы небольшого размера с репной начинкой на Терском берегу, например, и назывался *курник*⁹⁵. Повседневной едой, особенно в посты, была печеная и пареная репа в тесте — *парник*⁹⁶, или *репник*⁹⁷, последним словом называлась и репа, рубленая вместе с тестом и запеченная в таком виде⁹⁸. На Онежском берегу излюбленным кушаньем в дни поста была репа с квасом⁹⁹. Менее распространенным был картофель, которым в начале XX в. население Поморья снабжали жители деревни Пурпема на Онежском берегу и деревни Ворзо-горы на Поморском берегу.

Из напитков общераспространенным был квас, с помощью которого также готовились разные кушанья (*вязига* — квас с рыбными хрящами, молоком и луком)¹⁰⁰, репа с квасом и т. д. Пиво (*брага*) варилось для больших праздников (Масленица, престолы) на сахаре и муке с хмелем¹⁰¹ или на пареном хмеле и дрожжах¹⁰², во второй половине XIX в. общественное угощение пивом происходило в дни жеребьевок рыболовных участков, отправки или возвращения артелей с промысла (у хозяина); название «пивной праздник», известное в севернорусской зоне, в Поморье не зафиксировано. Среди обрядовых напитков обязательным был кисель, ягодный или овсяный, на свадьбе он вместе с блинами означал конец пиршества и потому назывался *погонялка*: «Ой, девки, свадьба кончается — кисели да блины!» В Кандалакше к моменту встречи проходящих на мурманский промысел промышленников Поморского и Карельского берегов женское население, в основном девушки, варили особый кисель — из белой муки на квасе с медом; этим киселем они угощали мурманчиков. «Не столько этого поморы хотели, сколько мода была (т. е. обычай. — Т. Б.)», — вспоминают местные жители; обычай этот назывался «кисельничать», а за кисель поморы одаривали девок, чаще всего деньгами¹⁰³.

⁹⁵ АИЭ, Терский берег.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же, № 887, тетр. 5, л. 6, Поморский берег.

⁹⁸ Там же, № 942, л. 10, Терский берег.

⁹⁹ Там же, № 874, л. 54.

¹⁰⁰ Там же, № 877, л. 25, Поморский берег.

¹⁰¹ Там же, № 871, л. 40, Зимний берег; хлеб был покупной.

¹⁰² Там же, № 875, л. 132, Онежский берег.

¹⁰³ Там же, № 941, л. 14, Кандалакшский берег.

Чай и кофе со второй половины XIX в. довольно широко употреблялись жителями тех берегов, откуда поморы ходили торговать в Норвегию, или в местностях, расположенных по соседству с торговыми центрами — Архангельском, Мезенью; в Мезени, например, в конце XIX в. существовала поговорка, что нищие здесь просят «не на хлеб, а на кофе». В других, менее зажиточных или отдаленных районах еще в настоящее время есть жители, которые говорят, что чай у них появился недавно, а кофе они и не знали. Так, на Онежском берегу старухи из деревни Кянда помнили первый самовар, появившийся у зажиточного помора Логинова, к которому по воскресеньям ходили пить чай, и в начале XX в. многие на свадьбу занимали самовар у соседей¹⁰⁴.

В целом пища поморов повсюду была довольно единообразна по сравнению с земледельческими областями, не отличалась многообразием блюд и способов приготовления, имела свой традиционный состав для повседневного и празднично-обрядового стола и представляла собой вариант пищевого рациона севернорусского населения. Основные ее особенности — преобладание рыбы над всеми другими видами пищи, малое употребление продуктов животноводства и птицеводства ввиду неразвитости этих отраслей хозяйства на подавляющей территории Поморья, меньшее разнообразие хлебных и других мучных изделий и блюд, некоторые заимствования из пищи и способов ее приготовления у соседних народов — кислая рыба, оленина (сушеная и вяленая).

Таким образом, в материальной культуре поморов, в целом севернорусской по своему типу, сложился ряд особенностей, явившихся следствием их приморско-промыслового уклада жизни: близость села к поселению городского типа (количество дворов, число жителей, внешний облик, промысловая кооперация населения); промысловые жилища и промысловые части поморского дворового комплекса; промысловый комплекс одежды; преобладание и особая роль морской рыбы в пищевом рационе. Поморская торговля, внутренняя и внешняя, способствовала раннему появлению городских предметов и товаров потребления, которые довольно глубоко проникли в культуру и быт населения.

¹⁰⁴ АИЭ, № 874, л. 54, Онежский берег.

Глава вторая

Общественный и семейный быт

1. Поморская община: особенности, быт, обычное право, грамотность

Этнические и социально-экономические особенности заселения Севера обусловили формирование здесь крестьянского населения различных сословных категорий. Со второй половины XVIII в. к черносошным и экономическим крестьянам добавляется разряд государственных крестьян, к которым в результате секуляризации церковных и монастырских владений были приписаны монастырские крестьяне. Во второй половине XIX в. преобладающими на Архангельском Севере и в Поморье были государственные крестьяне, в посадах Летнего и Поморского берегов проживало значительное число мещан и купцов.

Основные функции сельской общины в Поморье, как уже говорилось в первой книге, соответствовали общерусским. Специфика промысловой деятельности и быта сказывалась в нерегулярности сельских сходов, большей гибкости и подвижности его решений, связанных с особенностями того или иного промысла, его результатов и т. п. В промысловый сезон сход собрать было трудно, и его старались приурочить к окончанию основных промысловых путин, поскольку обычно домохозяева, составлявшие сельский сход, сами участвовали в промыслах.

Мирской сход оказывал значительное влияние на сельскую жизнь, но несомненно меньшее, чем в земледельческих областях России: захватные формы, имевшие здесь еще большое значе-

ние в промысловом и сельском (полевом, сенокосном) хозяйстве, длительное отсутствие мужчин на разнообразных промыслах (вследствие чего ряд административных должностей часто исполняли женщины), складнические традиции и большая роль старообрядчества сводили официальные функции сельского схода до самых важнейших в хозяйственном и общественном значениях. Большинство общинных правил и норм составляли традицию и не требовали специальных собраний и обсуждений, либо последние происходили не на официальном сходе, а в мужских будничных и праздничных беседах. В таких собраниях на некоторых берегах видную роль играли старики, хотя бы уже и не участвовавшие в промыслах¹⁰⁵.

Освоение приморской северной зоны и развитие различного рода морских занятий — промыслов, судостроения, лоцманства, мореходства — потребовали от пришедшего сюда русского населения новых для него форм общественной организации, особого напряжения, динамичности и сплоченности. Мужская часть местного населения сыграла огромную роль в создании морской культуры поморов, формировавшейся в среде разнообразных по деятельности мужских коллективов или общин (объединений), большую часть в году живших отдельно от сельского общества. *Мужская община* представляла собой специфику Поморья, поскольку в том или ином виде она была характерна для всех поморских берегов [Бернштам 1978: 156—163].

Организация, структура мужской общины, отношения между ее членами, быт и обычное право позволяют предположить, что в ее основу были заложены нормы, восходящие к каким-то давним традиционным мужским объединениям, возможно, развивавшимся в процессе освоения Севера (мужские группы переселенцев, складнические союзы и т. п.). Не исключаем мы и возможность известного опыта переселенцев на крупных озерах Северо-Запада (Чудском, Ильмене, Ладожском) или в более южных областях. И наконец, не будем забывать об архаических традициях мужских союзов, существовавших в любом этническом массиве, модифицировавшихся в ходе социально-экономической истории и получивших дополнительные стимулы к развитию в специфических или экстремальных условиях.

¹⁰⁵ АИЭ, № 871, л. 18, Зимний берег, Койда и др.

Поморская мужская община обнаруживает ряд признаков архаических мужских объединений, сочетающихся с новыми, присущими морской деятельности и жизни. 1) В высшую форму мужской общины — мурманскую артель — входили все возрастные мужские категории, от стариков до подростков; появление женщин в качестве стряпух, уборщиц и помощниц в береговых работах — явление позднего времени, которое было вызвано заселением Восточного Мурмана в конце XIX в. 2) В общине происходило обучение и воспитание младших ее членов не только в профессиональном, но и в более широком жизненном смысле слова. 3) Существовало профессионально-возрастное разделение труда, а принятие молодых и новых членов сопровождалось различного рода «испытаниями». 4) Община представляла собой иерархическую структуру с внутренним самоуправлением, организацией будней, досуга и праздников. 5) В недрах общины складывались свои обычаи, обряды, а традиционные исполнялись специфически. 6) Существовал условный язык. Мужская община способствовала также выработке многих норм обычного права, общественного поведения и интенсивного развития коллективного сознания.

О существовании крупных мужских объединений на промыслах тюленя и белухи в Белом море говорят отдельные документы XVII в., однако на их основании трудно восстановить более или менее ясную картину их организации и внутреннего устройства. Документы XVIII в. дают более подробные и отчетливые свидетельства. Ярким памятником, отразившим в письменном виде складывание особых форм мужских коллективов, является упоминавшийся нами в предыдущей книге «Морской устав новоземельских промышленников» XVIII в. Его появление было вызвано не только стремлением закрепить стихийно сложившуюся традицию, но и необходимостью заведомо ознакомить с ними всех, кто собирался принимать участие в новоземельском промысле впервые. Кроме того, его запись свидетельствовала о высоком уровне грамотности в поморской среде. «Морской устав» отразил традицию коллективизма, взаимной выручки и поддержки промышленников — членов *котляны* — не только по отношению друг к другу, но и ко всем одиночным, необъединенным артелям, промышлявшим моржа у Новой Земли, «ибо ходящему по морю без страха и взаимной помощи пробывать неможно» (Морской устав, п. 18—29).

Котлянщики обязаны были заботиться о судах своих товарищей, в случае гибели судов во время бури никто «вины не нес», но людей, добычу и снасти с разбитых судов бесплатно доставляли домой, распределив перевозки по судам. Если котлянщики разъезжались для промысла в разные стороны и какая-либо артель возвращалась с пустыми руками, то все «упромышленное» другими артелями делилось поровну.

Промысел производился в открытом море и на берегу. В последнем случае из артели выделялись кормщиком люди, остававшиеся во время промысла в становище: *стряпеи*, сторожа, починщики снастей и другие, которые получали причитающийся им по договоренности пай. Больной не получал своей доли из котляны, но артель — *лодка*, членом которой он являлся, обязана была выделить ему пай. Равным образом в случае смерти кого-либо из артели причитавшуюся ему долю отдавали родственникам (п. 11).

По приезде на Новую Землю промышленники первым делом приводили в порядок или строили (если артель приехала впервые) избу; бревна привозили с собой. Жилище называлось «становой избой», которая состояла из жилого помещения с печью и крохотных сеней. Крыша покрывалась землей и глиной, не пропускавшими снег и дождь, пол был земляной. Вдоль двух стен располагались широкие нары, оставляя в середине узкий проход. Некоторые судохозяева, чьи артели промыслили на Новой Земле постоянно, строили рядом со становой избой баню. Каждого промышленника хозяин был обязан снабдить «олениной» на постель и овчинным одеялом; продукты, купленные на свою ужну или из покрута, складывались в общий котел, и все трапезы были совместными. В качестве средства от цинги заготавливались бочки морошки. Лов моржа производился осенью, весной и летом. Попутно промышленники били и других морских зверей — нерпу, белуху, морского зайца; осенью и весной ловили сетями рыбу. Также при случае охотились на медведей, волков, оленей и разных птиц. Все эти промыслы производились в одиночку или временными объединениями; более организованной была зимняя охота на песцов. Для этого промышленники уходили довольно далеко от становой избы в разные стороны, где у новоземельских старожилов находились свои промышленные избы, построенные специально для этой охоты; впрочем, этими избами могла пользоваться любая

артель, не строившая и не имевшая своей избы, — существовало неписаное право, которое исключало все споры и раздоры, связанные с собственностью.

Моржовая артель разбивалась для охоты на песцов на 3—4 жилища, в каждом из которых на это время образовывалась как бы еще одна, песцовая, артель. В становой избе оставался кормщик, распределявший по своему усмотрению съестные припасы между песцовыми артелями. Все добытое ими являлось собственностью моржовой артели, и каждый ее член получал свою долю [Лепехин 1821—1822: 141—146].

Традиционные отношения в новоземельской мужской общине сохранялись и в течение XIX в., несмотря на то что сам промысел пришел в упадок и на Новую Землю снаряжались единичные артели. К. М. Бэр отмечал исключительный авторитет руководителя артели:

Все промышленники равны ему прежде промысла и по возвращении, но в течение 3 месяцев... я не видал ни одного случая неповиновения воле хозяина и не слышал малейшего противоречия [Бэр 1846: 109].

Основным качеством, ценившимся промышленниками более всего, считалась честность: хозяин, не слывший честным, не мог набрать артели, а рядовой промышленник — не мог стать ее членом. Понятие честности являлось в данном случае следствием коллективного сознания, т. е. соблюдения установленных традицией норм поведения, охватывающих многие стороны быта промышленников: нельзя было утаивать пищу, деньги, если они достались промышленнику в период промысла, обманывать ложными вестями, отлучаться, не предупредив артель, и т. п. Показателен в этом отношении случай, свидетелем и участником которого стал К. М. Бэр: он поручил 15-летнему сыну хозяина артели ловлю мышей и дал за первую пойманную мышь 1 рубль; мальчик поделил его между членами артели [Там же: 111].

Мужская община поморов в XIX в. предстает перед нами в виде крупного межартельного объединения на мурманском тресковом лове и на «устыинском» (в горле Белого моря, между устьями рек Кулой и Мезень) зверобойном промысле.



Мурманская артель за чаем. Становище Гаврилово. Мурманский берег. 1913 г. РЭМ, кол. № 3620-19

Каждое село Поморского берега имело свои традиционные становища на Восточном Мурманском берегу, но в этих становищах собирались промышленники и из других сел. Мурманщики одного селения жили в отдельных избах, но многолетнее соседство в течение длительного промыслового сезона (от 3 до 6 месяцев), совместная дорога туда и обратно, общий промысел с давних пор вызвали необходимость в коллективных межартельных обычаях и нормах поведения: в общественном обсуждении неудач в промысле и принятии мер для их преодоления, совместных праздниках и проведении досуга, в разбирательстве конфликтов и взаимной выручке и т. п. В мурманском промысле участвовали все возрастные категории мужчин, поэтому здесь вырабатывались разнообразные формы мужского поведения и культуры общения: устраивались общественные испытания для зув (мальчиков — подсобных рабочих), состязания и игры молодежи и взрослых, слушание рассказов бывалых промышленников, сказочников, сказителей, совместное пение песен. В мурманской общине происходило профессиональное и бытовое обучение подростков и молодежи, которые проходили неизбежные промысловые стадии — от зув, наживочников, весельщиков до



Обед поморской артели на шхуне. 1887 г. РЭМ,
кол. № 8764- 744

кормщика, набирались практического морского и житейского опыта, обучались промысловому языку, обрядам и обычаям.

Несколько иной характер носила мужская организация на зверобойном промысле. Во-первых, длительность функционирования этого промыслового объединения была значительно короче мурманского — 1–1,5 месяца; во-вторых, условия промысла на движущихся льдах исключали постоянное жилье и устойчивый быт; в-третьих, в этом виде промысла принимали участие только взрослые промышленники, в том числе и пожилые, но не старики. Правда, устьинский промысел, будучи лишь одной из сезонных путин, стоял в одном ряду с другими зверобойными путинами, которые в целом охватывали период от января до апреля, но состав артелей и характер их промысловой деятельности довольно сильно различало в зависимости от вида, промысла и времени его проведения. И если мурманская община интересна более в культурно-бытовом отношении, то устьинская община заслуживает особого внимания как развитие традиций и внутриартельной структуры, самоуправления артельной единицы — лодки — и крупных межартельных объединений в период интенсивного развития капиталистических

отношений. Как самостоятельная промысловая путина устьинский промысел оформился только к 40—50-м годам XIX в.; в то время он велся силами промышленников сел нижней Мезени, но с середины — второй половины XIX в. ведущую роль в промысле стали играть поморы Зимнего берега (Койда, Ручьи), захватившие, по существу, все ключевые позиции в межартельном объединении, сложившемся на этом лове.

На устьинский промысел собиралось до 100—160 лодочных артелей — лодок. О точном количестве лодок, намеревавшихся принять участие в очередном устьинском промысле, сообщали выборные промысловые старосты на своем сходе в г. Мезени, происходившем недели за две до лова, во второй половине—конце марта. Съезд определял место и время единого спуска и выхода всех лодок в море, тем самым регулируя единовременное начало лова. О структуре и самоуправлении огромной устьинской зверобойной артели мы узнаем из официальных документов, отражающих попытки правительства «подправить» сложившуюся и стихийно эволюционировавшую форму промыслово-общинного объединения — бурсы. Структуру бурсы во второй половине—конце XIX в. можно представить в виде следующей схемы:



Включая главных руководителей иерархического самоуправления и независимо от их положения и должности в лодке, все члены бурсы в промысловом отношении делились на две основ-

ные категории — *гарпунеров* (стрелков) и *чернову́*. Гарпунеры — это одновременно и наследственная, и возрастная категория; передача профессиональных навыков в семье сочеталась с традиционным отношением к возрасту промышленника: считалось, что молодому нельзя было начинать промысловую деятельность с высокого пая, и потому предпочтение отдавали стрелкам среднего и пожилого возраста. На артель в 100—130 человек приходилось 20—25 гарпунеров; они только били зверя, чернова собирала его, связывала в *юрки*, иногда тут же на льду разделывала. Все эти операции производились различными группами рядовых промышленников по предварительному договору.

Большая устьинская бурса, раздираемая внутренними противоречиями социально-экономического характера, пережила период распада уже к концу XIX в.: в начале XX в. в устьинском промысле участвовало несколько «малых бурс», по 20—30 лодок, каждая со своим юровщиком. Если решение юровщика не устраивало какую-либо партию лодок, она выходила из бурсы и промышляла самостоятельно. Все это говорит о том, что малая бурса представляла собой первичную и наиболее удобную форму межартельного объединения, подобную котляне, создававшую все необходимые условия для совместных производственно-бытовых действий: выбор места лова, путь к нему, *хоз* — разведку зверя, выволочку добычи, приготовление пищи, различные подсобные работы и т. п. Сложности возникали в том случае, если к одной залежке зверя сходилась несколько малых бурс или отдельных партий. Юровщики и руководители пытались договориться, но атмосфера все равно создавалась напряженная: спешка, конкуренция гарпунеров, не очень тщательная обработка зверя и т. п.

Создавая различные формы артелей и артельных объединений с момента заселения Поморья и в процессе развития морского промыслового хозяйства (*лодка, котляна, бурса; ромша* — на белушьем промысле поморов Летнего берега и т. п.), поморы накапливали не только промысловый опыт, но и опыт коллективного сознания, которое проявлялось уже вполне отчетливо в XVIII в. в разных сферах поморской жизни, производства и быта.

Высокий уровень коллективного общественного сознания пронизывает многие действия поморов, их отношения с правительством и иностранцами, способность к объединению во имя общих интересов или для взаимной помощи. Особенно ярко оно

проявлялось у поморов, имевших опыт создания форм крупных общинно-производственных объединений, — жителей Поморского, Зимнего берегов. В течение второй половины XVIII — начала XX в. поморам этих районов неоднократно приходилось участвовать в разработке собственных или апробировании предлагаемых правительством правил, постановлений, узаконений в проведении тех или иных промыслов, мероприятий и т. п. (например, «Морской устав», «Положение об устьинских промыслах»). Правительству приходилось прислушиваться к общественному мнению поморов, считаться с их опытом, спрашивать совета. Дружными выступлениями поморы вынуждали отменять высокие пошлины и правила, ограничивавшие их торговлю внутри страны и с Норвегией, добивались разрешения на вырубку леса для строительства судов, выварку соли и т. д. В качестве примера приведем документ 1867 г., подписанный жителями 6 селений Поморского берега, с ходатайством за жителей остальных сел того же района. «Возражение», написанное по поводу статьи в «СПб. губернских ведомостях» о «богатстве поморов», состояло из нескольких пунктов опровержений и просьб поморов для улучшения своих промыслов и быта: 1) требование свободной и беспошлинной вырубки казенных лесов; 2) выделение денежного пособия от казны погоревшим жителям село Сороки; 3) дозволение беспошлинной и безакцизной выварки соли вблизи своих сел; 4) организация на Мурманском берегу заемного банка, из которого можно было бы выдавать единовременные пособия беднейшим промышленникам¹⁰⁶.

Традиционные отношения и обычное право в общественно-производственной практике в Поморье также отразилось в собственном его жителям этикете, т. е. культуре, нормах поведения по отношению друг к другу. В них слилось индивидуальное и общественное начала. Разрушение этого сочетания, вызванное глубоко зашедшим процессом капиталистического развития, наблюдается лишь к концу XIX в. Свой взгляд на труд как на основу собственности помор переводил и на продукты труда. А. Я. Ефименко отмечала:

На нашем севере, где земледельческий труд заменен промысловым... религиозное уважение переносится на продукты труда про-

¹⁰⁶ ЛОААН, ф. 270, оп. 1, № 135, л. 2—4, 1867 г.

мыслового. Часто богатая добыча бросается где-нибудь... в промысловой избушке или на морском берегу, и если только она носит на себе знак собственности, т. е. метку, по которой видно, что она не валяется случайно, а положена промышленником, то она в этих пустынях... более безопасна от вора, чем за десятью замками... Вообще мы нигде не видели более идеально развитого уважения к трудовой собственности, чем на нашем глухом Севере [Ефименко А. Я. 1864: 145].

А. Я. Ефименко не столь уж идеализирует поморские традиции, как может показаться. Подобные взаимоотношения поморов, при всех возможных оговорках, сформировались в особых условиях и способствовали сложению того особого психического типа, благодаря которому люди выживали и осваивали суровые полярные области. Неприкосновенность личной собственности входила в понятие коллективной собственности, поскольку при известных обстоятельствах она могла либо являться частью ее, либо, наоборот, поступить в общественный раздел; вспомнит способы распределения добычи во всех поморских артелях. Избы, в которых жили промышленники на рыбном и зверином промыслах, не имели замков (как, впрочем, и в селении); случаев воровства не бывало, и «если бы артель вымерла, то и тогда наследники получили бы следующее им» [Бэр 1846: 111—112]. Промышленник, не успевший стащить зверя в избу, втыкал возле него палку, неприкосновенной была лодка с воткнутым наклонно веслом; даже прикасаться к таким вещам считалось грехом.

Клеймение вещей и продуктов промысла было в Поморье чрезвычайно развито: «не клейменная вещь — все равно что не твоя»¹⁰⁷. В социальном отношении клейма различались на личные, семейные, деревенские, артельные; последние, в свою очередь могли принадлежать как артельной единице — лодке, так и межартельному союзу, объединившемуся по договору. Семейные знаки отличий ставились главным образом на общественных постройках, на промысловых и сельскохозяйственных участках: на кольях общественной изгороди, частях мостов и семуужих заборов (поскольку их строительство развертывалось по семьям); на местах лова и пожнях при захват-

¹⁰⁷ АИЭ, № 871, л. 29, Зимний берег.

ной форме владения и т. п. Клейма широко применялись при жеребьевках, учете сделанной работы, в последнем случае они вырезались на общественных палках. Личные или семейные клейма ставились на промысловом инвентаре и добыче во время сельского коллективного лова (например, подледного) и членами лодочной артели зверобойного промысла. Деревенские и артельные клейма имели смысл на крупных общественных промыслах, где сопромышляли партии артелей из разных сел Поморья — мурманском, зверобойном: «Промышленники могут оставлять добычу на берегу, положив на нее бирку с клеймом своей деревни» [Верещагин 1849: 207—208]. Способы клеймения и виды клейм были различны: деревянные бирки-дощечки, вырезание знаков ножом — обычно на кожах морских зверей, на палках, изгороди, бревнах мостов и сему-жых заборов. Клейма представляли собой монограммы, полную пропись имени, отчества и фамилии, разнообразные знаки, даже буквы иностранного алфавита¹⁰⁸, т. е. единой системы клеймения не было. Отсутствие в источниках дел о присвоении чужой собственности свидетельствует об огромной роли фактора общественного сознания в поморской среде и неизменно связанного с ним общественного мнения. «На весь берег вором прослыть? Кому охота?» — отвечают, например, жители Терского берега на вопрос, почему никто не присваивает сбегавшего из стада чужого оленя [Колпакова 1937: 11].

Несколько слов следует сказать о некоторых бытовых традициях поморов, которые были свойственны мужским общинам разных морских промыслов.

Во время длительного пребывания на промысле промышленникам приходилось справлять на местах лова или в море различные церковные праздники. Отношение к праздникам определялось, степенью религиозности промышленников и напряженностью данного промыслового сезона. По одним сведениям, в Благовещение не ловили ни рыбу, ни зверя, причем если Благовещение приходилось на пятницу, то целый год в пятницу ничего не делали и не ходили на лов¹⁰⁹, по другим — в Благовещение можно работать только со второй половины

¹⁰⁸ ГААО, ф. 153, д. 28, л. 43, Зимний берег; АИЭ, № 875, л. 74, Онежский берег.

¹⁰⁹ АИЭ, № 871, л. 15, Зимний берег.

дня¹¹⁰. В Пасху с утра не промышляли, праздновали, «с полдня» тоже начинали работать. Одни промышленники считали, что праздничная работа «впрок нейдет», другие говорили: «Даст бог празднички, даст бог и радость» (в промысле) и промышляли. В конце XIX — начало XX в. основная масса промышленников промышляла все дни, включая Благовещение: «Сегодня рыба в море, зверь на льду — завтра нет»; наиболее набожные поступали сообразно своим убеждениям, но таких становилось все меньше и меньше.

Промысловый опыт, включавший разнообразные морские знания, был характерен для поморского населения в целом, так же как и земледельческий — для крестьянина-земледельца. Поморские суда, построенные без чертежей, на глаз, служили до 20 лет и более. М. Ф. Рейнке говорил, что бывшие у него кормщиками крестьянин Онежского уезда Новожилов и кольский мещанин Епанчин «не знали грамоты», но могли на карте показать любой мыс в Белом море и на Кольском полуострове, а жители Кемского уезда в 1803 г. отказывались строить суда по присланным чертежам, поскольку ни указанные размеры, ни конструкция не соответствовали условиям местного мореплавания [Книжка 1863: 93, 114, 121]. Специфика морской деятельности вызывала к жизни раннюю необходимость фиксаций определенных морских знаний, которые для самих поморов сложились в устной традиции, но требовали записей (текстов, изображений) при передаче этих знаний другим лицам — иностранцам, русским администраторам, купцам, предпринимателям и т. п. Почти каждый помор знал наизусть подробнейшие лоции местного значения [Соловцев 1862: 183], но особо выделялись знатоки морских и даже океанских лоций, чьи знания становились достоянием общерусской и даже северо-европейской морской культуры. «Книга мореходная» — стихийно, веками складывавшаяся лоция «ходившими в море», замечательный памятник коллективного поморского знания, опыта и творчества, дошел до нашего времени в виде отдельных поморских лоций XVIII — первой половины XIX в. с позднейшими приписками [Алимова 1976: 390—392; Гемп 1980: 7, 13]. Из 9 известных в настоящее время исследователям книг

¹¹⁰ ГЛМ, 5151/51-34, № 5, Е. Плакуев, запись Р. С. Липец 1937 г., Н. Золотица.

7 составлены в селениях Поморского берега (Кемь, Сорока, Сумпосад, Кушрека) и содержат в общей сумме сведения о морском океанском плавании от п-ова Канин до северозападных норвежских пунктов [Гемп 1980: 10—12]. В XIX в. «Книга мореходная» в отличие от официальной лоции, стала называться «Поморской лоцией» и продолжала являться основным путеводителем для поморов.

Поморский опыт морского плавания использовался первыми европейскими составителями карт северных морей; на основании традиционных, передававшихся из поколения в поколение приемов судостроения возникали отечественные чертежи и учебники, проектирующие суда с учетом особенностей плавания в условиях арктической зоны. В XIX в. лоцманы составляли специфическое общество со своими правами и обязанностями. По Архангельской губернии в 1861 г. их числилось примерно 480 человек (лоцманы и их семьи), из которых 59 проживали в Соломбале (Архангельск), а остальные — в Архангельском уезде и в деревнях дельты Северной Двины. Лоцманы были избавлены от воинской повинности, платя государству 300 рублей за каждого рекрута. Деньги, получаемые кем-либо из них за провод судна, делились поровну между всеми. Звание лоцмана передавалось по наследству, и помор лишался его в 60 лет; с этого возраста он освобождался от всех государственных податей и повинностей, но пенсии не получал и средства пропитания добывал сам или переходил на иждивение семьи (сыновей). Лоцманы могли владеть землей наряду с казенными крестьянами, и тогда они платили 3 рубля 10 копеек податей, будучи освобождены от повинностей. С 1849 г. они имели свой общественный капитал, из которого производилась выдача пособий нуждающимся [Козлов 1865: 131]. При Онежском и Кемском портах находились «вольные» лоцманы из государственных крестьян.

* * *

Морская деятельность рано вызвала к жизни потребность в грамотных людях, а постоянные контакты поморов с официальными представителями власти и с иностранными способствовали развитию грамотности среди значительной части мужского и даже женского населения, наблюдавшейся

в XVIII в. Немалую роль сыграло в этом процессе старообрядчество, о влиянии которого на общественную жизнь Поморья мы скажем ниже.

Даже по неполным данным ревизских сведений 1782 г. можно судить об удивительном для того времени количестве грамотных в крестьянской поморской среде, особенно если вспомнить, что в земледельческих областях России (например, в южных районах) еще в середине–второй половине XIX в. на село или волость обычно насчитывались единицы грамотных крестьян. Так, в Варзужской, Умбекской волостях практически в каждой семье насчитывались 1–2 грамотных мужчин: в Варзуге на 526 душ мужского пола приходилось 43 грамотных, в Умбе на 146 — 21, в Кандалакше на 142 — 38, в Керети на 366 — 31, в Лисестровской волости на 989 — 100 и даже в Поное среди 7 мужчин трое были грамотными¹¹¹.

В ряде различных свидетельств о ранней грамотности поморов особый интерес представляют надписи, оставленные промышленниками на различных местах промысла. На о. Аникиевом в Кольском заливе находится плита, на которой оставляли своеобразные автографы шкипера судов, останавливавшихся около острова. Надписи сделаны на русском и норвежском языках, большинство из них, по мнению Д. Н. Островского, восходит к XVII в. Русские надписи однотипны, состоят из фразы: «Здесь стоял такой-то». Обычай этот сохранялся до XIX в.¹¹²

Длительное время распространение образования в поморской (и в целом севернорусской) среде находилось в руках старообрядцев, поскольку не только в школах при монастырях и скитах, но и в старообрядческих семьях детей — не только мальчиков, но и девочек — обучали чтению и письму по рукописям, преимущественно церковного характера. Возникновение сети церковноприходских, земских школ грамоты относится к середине–второй половине XIX в. Во данным «Архангель-

¹¹¹ ГААО, ф. 1, оп. 2, д. 70, л. 1 об. — 58 об.; д. 76, л. 1 об. — 50 об.; д. 81, л. 1 об. — 12 об.; д. 85, л. 1, 2; д. 92, л. 1 об., 5 об.; д. 118, л. 2 об. — 21 об.; д. 120, л. 1 об., 7 об.; д. 128, л. 2 об. — 3 об.; д. 130, л. 1 об.; д. 135, л. 1 об.

¹¹² ВГО, р. 1, № 58, л. 1, 1890 г. В деле находятся 4 фотографии этой плиты с надписями [Кошечкин 1981; Жеглов и др. 1981: 70–74].

ских епархиальных ведомостей», в 1895 г. по Архангельской епархии (включая и поморские районы) числилось 126 церковноприходских школ и 111 школ грамоты¹¹³. По тем же сведениям, свыше 20 церковноприходских школ и около 15 школ грамоты находилось в Поморье; кроме того, в разных поморских районах существовало не менее 20 сельских 1–2-классных училищ, возникавших в течение середины–второй половины XIX в. [Описание 1845 № 222–236, 264–270, 280–300]. К началу XX в. в Поморье практически в каждом населенном пункте функционировала какая-нибудь начальная общеобразовательная школа. Поморской особенностью был и довольно значительный процент грамотных женщин; в начале XX в. в каждой школе обучалось в среднем от 3 до 8 девочек, а в ряде поморских центров — Онеге, Кеми, Варзуге — возникли, наряду с общими, женские церковноприходские школы [Там же № 222: 6; № 299: 246].

Своеобразной школой грамоты была для поморов мужская община, особенно на мурманском промысле. Будущего зюя отец обязательно стремился обучать грамоте («мальчика теперь редкий помор не отдает в школу» [Цейтлин 1910б: 27]), тем более что зачастую он мог сделать это сам. Грамотность была важным престижным качеством: с определенного времени «чтецы» и пересказчики прочитанного ценились на промысле столь же высоко, как и сказители, а поток разнообразной литературы стал даже отодвигать сказительство на второй план. Грамотный промышленник, владевший к тому же разговорным русско-норвежским жаргоном, довольно легко осваивал и литературу иностранного происхождения. Знание иностранного языка, необходимого для промысловых и торговых целей, было свойственно некоторым крупным поморским предпринимателям уже в XVIII в. Так, в 1978 г. были переведены и изучены документы с разбившегося в 1792 г. около юго-

¹¹³ КИОПЦ, № 234, с. 33. По другим официальным данным, на 1896 г. в Архангельской губернии существовало 101 училище в ведомстве Министерства народного просвещения (5489 человек обоего пола) и 248 духовных училищ (7124 человека); везде девочек обучалось в 2,5 раза меньше, чем мальчиков. Количество школ и учащихся в Архангельской губернии было самым низким по всей Европейской России [Словарь 1899: 408–409].

западного берега Норвегии поморского судна «Св. Варлаамий», хранящиеся в Археологическом музее г. Ставангер (Норвегия). Среди документов находилось письмо хозяина судна (купца Сергея Кулакова), написанное в ответ на сообщение о гибели экипажа, по определению норвежского исследователя Альфа Грапнеса, «не на немецком языке, обычно бывшем в употреблении между русскими и датско-норвежскими предпринимателями, и не на примитивном русско-норвежском жаргоне, но на вполне литературном датско-норвежском языке» [Norway 1980: 40—46].

В конце XIX в. миссионер, побывавший на мурманских становищах, сообщал в Комитет о необходимости снабжении промышленников христианской литературой, «поскольку они грамотны, а читают что придется, в том числе и книги от иностранцев»¹¹⁴. И наконец, добавим общеизвестный факт возникновения в Поморье первых «мирских классов» для «теоретического и практического ознакомления местных жителей с мореходным делом»: классы были созданы в 1842 г. в Архангельске и Кемии. В конце XIX в., по официальным сведениям, на 4 мореходных и 2 шкиперских курсах обучалось до 150 юношей из разных поморских местностей [Островский 1899: 21].

Данные первой четверти XX в. подтверждают высокий уровень и дальнейшее развитие грамотности в Поморье. Коэффициент грамотности, вычисленный в среде поморского населения Кандалакшского (Кандалакша, Княжая Губа, Ковда), Карельского (Кереть, Гридипо, Калгалакша, Поньгома, Летняя Река), Поморского (Шуя, Сорока, Шижня, Выгостров и др.) берегов, составлял 66 % для мужского и 3 % для женского пола. По переписи 1920 г., соответствующие коэффициенты в сельских местностях России составляли 40 и 21 %, поэтому мужское население Поморья можно было сравнивать по грамотности не с сельским, а с городским населением [Никольский 1927: 23—25, табл. 8]. К этому же времени относится уже поголовная грамотность или очень высокий процент ее у определенных возрастных категорий; у мужчин — с 11 до 30 лет, у женщин — с 11 до 15 лет (до 84 %) [Никольский 1927: 25].

¹¹⁴ ГААО, ф. 487, оп. 1, д. 15, л. 8, 1898 г.

2. Старообрядчество и культурно-бытовой уклад

Особую и чрезвычайно важную роль в общественной жизни большинства районов Поморья и в процессе формирования поморской группы сыграло старообрядчество. Восточнославянское и частично неславянское население, двигавшееся на Север через области новгородского и верхневолжских княжеств, в основной своей массе было уже христианизировано, хотя, естественно, языческие верования и представления составляли еще достаточно сильную и характерную черту их мировоззрения.

Северные аборигенные племена, с которыми встретились и среди которых расселялись пришельцы, были язычниками. Религия складывавшегося севернорусского массива представляла собой переплетение христианских идей с внехристианскими верованиями и представлениями славянского и неславянского населения. Поэтому роль официального православия в процессе формирования севернорусской этнокультурной зоны была сложной и противоречивой. Христианство распространялось неравномерно, удаленность от церковной метрополии создавала некоторую консервативность и независимость в религиозных отправлениях, незначительное количество церквей и церковнослужителей по сравнению с территорией, трудности их передвижения для христианских проповеднических и миссионерских целей, в результате чего население многих районов обходилось без церковных обрядов постоянного пастырского внимания, — все это приводило к созданию своеобразных локальных форм религиозного мышления и поведения.

Проникновение христианских идей на Север началось одновременно с массовым переселенческим движением — с XII в. Примерно до середины XIV в. сведения о пустынях, церквях и первых монастырях относятся преимущественно к юго-западной части северного региона. Монахи и пустынножители сочетали миссионерские интересы с феодальным хозяйственным освоением края, постепенно создавая условия для последующего расширения монастырских и церковных владений. В потоках переселенцев нередко создавались союзы, объединения (*сябры, складники, товарищи*), членами которых становились представители различных социальных групп, в том

числе и церковники — попы, монахи и т. п. На раннем этапе заселения общие трудовые заботы, а также взаимная религиозная терпимость сглаживали противоречия социального характера; отразившиеся в агиографической литературе конфликты «севернорусских святых» с местным населением говорят о противоречиях этнорелигиозного характера, т. е. являлись следствием недовольства аборигенных жителей (язычников) слишком активной христианской деятельностью миссионера, сопровождавшейся захватом их исконных земель и угодий (см. глава 3, 3).

Со второй половины XIII в. начинается период укрепления церковной власти и противопоставления социально-хозяйственных интересов духовенства и крестьянства на Севере; в Поморье этот процесс оказался сдвинутым почти на столетие. Крестьянское население и монастырское духовенство становятся соперниками в борьбе за владение некими промысловыми угодьями, и в этой борьбе церковь активно добивается жалованных царских грамот на поморские угодья. Однако и в этот период особые историко-экономические условия развития Поморья — отсутствие крепостного права и неземледельческий характер занятий населения — сыграли свою роль. Поморы, конечно, смотрели на монастырь как на работодателя, совладельца, торговца, но все же это не был всесильный господин-крепостник: хозяином, судовладельцем, мироедом мог быть не только монастырь, но и свой брат помор, односельчанин. С духовенством уездных, волостных церковных приходов или северных монастырей, удаленных от беломорского побережья (например, Антониево-Сийского), поморы часто вступали в судебные тяжбы, оспаривая их право владения морскими тонями, пожнями и т. п., что было редким случаем в земледельческой крепостной Руси.

Свободный, промышленно-предпринимательский дух поморов, привыкших полагаться на свои знания, опыт, умение больше, чем на «божью волю», поддерживал в них чувство собственного достоинства и убеждение в том, что их земля — Поморье — освоена и устроена собственными силами. В связи с этим характерно сложившееся в течение веков отношение поморского населения к Соловецкому монастырю — хозяйственному, торговому, ремесленному, религиозному центру Поморья и Севера. Соловецкое хозяйство, благодаря особым природно-климатическим услови-

ям центрального Соловецкого острова; труду зависимых, полужависимых и свободных работников, богомольцев, монастырской братии, на первых порах работавшей наравне с крестьянами; огромным денежным средствам, составившимся от вкладов верхов и подаяний низов, — превратилось в XIX в. в поразительное для Крайнего Севера явление. Помимо основных рыбных и зверобойных морских промыслов, здесь существовало земледелие и развились невозможные для приполярной зоны в целом отрасли сельского хозяйства — овощеводство (поморы считали, что репное семя появилось у них из Соловков), садоводство, пчеловодство. В монастыре, в его многочисленных поморских подворьях, в Архангельске продавались различные изделия соловецких ремесленников и мастеров: посуда, утварь, обувь, предметы культа и т. п.

Издавна сложилась характерная традиция севернорусского населения — уход на работу в Соловецкий монастырь «по обещанию». Летописи и акты называли этот слой работников «грудниками» и «обетниками»:

... а в монастыре де у них, и в соляных промыслах в служках, и в служебниках, и во всяких монастырских трудниках, и в стрельцах жили и ныне живут все пришлые люди разных городов, а приходят по своему обещанию... а иные от бедности для прокормления из наймов... и теми пришлыми людьми Соловецкий монастырь и Сумской острог строился [Грамота 1851].

В XIX — начале XX в. в обетники шли в основном молодые люди, в среднем в возрасте от 16 до 20 лет. Обет уйти на Соловки мог быть вызван различными причинами: особой религиозностью семьи, в которой из поколения в поколение уходили поработать «на преподобных Зосиму и Савватия», благодарностью за собственное выздоровление или кого-либо из близких, за спасение отца, брата во время опасных промыслов и т. д. В бедных, многодетных семьях, как правило, истинной причиной обета была возможность отправки на один–три года подростков для прокорма: обетники ничего не получали за свою работу, кроме пищи, одежды и жилья.

Даровые работники, обетники, составляли самый многочисленный слой работавших в соловецком хозяйстве: они назначались на различные работы по указанию монастырского начальства. Одаренных детей посылали по обету для

обучения какому-либо ремеслу или искусству в соловецких мастерских: столярному, токарному, резьбе по дереву, иконописному и т. п.; обладавшие хорошим слухом и голосом пели в хоре¹¹⁵. В середине–второй половине XIX в. число обетников на Соловках ежегодно бывало более или менее постоянным — 500–600 человек, бóльшую их часть составляли крестьяне Архангельской и Вологодской губерний. Большинство из них приходило работать в монастырь на один год, реже — на два-три года, некоторые жили одно лето [Федоров 1889: 35–37]. Поморское население в течение веков принимало самое активное участие в различных видах хозяйства Соловецкой вотчины; в начале XX в. каждая семья в Поморье имела работавших по обету на Соловках. Монастырь также выполнял определенные общественные обязанности по отношению к поморским жителям: так, например, когда в 1715 г. с монастырских вотчин Коми и Сумского острога было отправлено 85 мужчин в Петербург для укомплектования флота, оставшихся жен, родителей и детей монастырские служащие взяли на общественное пропитание [Описание 1836: 183]. Соловки в глазах поморов являлись не только центром богомолья и благолепия, но и предметом гордости, созданным трудом всего поморского населения.

Севернорусское, в том числе и поморское, население складывалось в течение длительного времени. В его состав влиялись потоки переселенцев, уходивших на Север от татаро-монгольского ига, притеснения московских князей (новгородцы), гнета помещиков, кабалы, т. е. уход был более свойствен людям бунтарского, свободолюбивого нрава. Вполне понятно поэтому, что противники церковных реформ Никона встретили такое массовое сочувствие и поддержку в среде севернорусского и соседнего с ним населения — карел, коми. Более того, старообрядчество основало здесь свой идеологический центр («Поморское согласие») и стало религией подавляющей части населения, наложившей сильный отпечаток на все стороны его жизни, быта и культуры. Проникновению и принятию старообрядчества в Поморье способствовали дополнительно такие факторы, как близость Выгорецкого общежительства Поморского согласия, ставшего вскоре крупным хозяйственно-культурным

¹¹⁵ АИЭ, № 880, л. 38, 40, Поморский берег; № 842, л. 9, 17, 18, Терский берег и др.

и просветительским центром всего старообрядчества, участие старообрядцев в соловецком восстании XVII в., деятельность крупнейших вождей этого движения — протопопа Аввакума, братьев Даниловых, князя Мышецкого и др.

Выгорецкое общежительство (Даниловский скит) стало для поморов, наряду с Соловками, постоянным местом притяжения. Уже в конце XVII — начале XVIII в. Данилов казался городом: более 1000 постоянных жителей, множество мастерских, торговые ряды, школы для обучения грамоте. Хлебом Данилов снабжал многие поморские волости, ежегодно несколько даниловских судов ходили на промысел в Белое море и поставляли добычу в Сороку, где находилась промысловая база Выгорецкого общежительства. Есть свидетельства, что даниловцы бывали на Груманте и даже добрались до Америки [Майков 1877: 211—212; Ончуков 1905: 284]. Наряду с разнообразными отраслями ремесел и промыслов Даниловский скит занимался добычей серебряной руды, из этого серебра с XVIII в. чеканились даниловские рубли, которые имели хождение в России и за рубежом (Норвегия) и ценились дороже казенных, так как были из чистого серебра; поморы предпочитали эти деньги всем другим. Широкое распространение в России получило и даниловское, «поморское» литье — изделия из меди и серебра: кресты, складни, иконки, цепочки, пуговицы и т. п. Из Даниловского скита ежегодно поступало в продажу до 300 пудов различных медных и серебряных изделий, он был главным поставщиком икон для старообрядцев всей России. Чеканка денег, изготовление различных предметов хозяйственного и церковного обихода в конце XVIII в. производились тайно, поэтому в народе в то время все металлические вещи даниловской работы назывались «темными». Всякий помор, даже не старообрядец, должен был, по традиции, хоть раз в жизни побывать в Данилове, и даже после разгрома Выгорецкого и Лексинского монастырей в 1854 г. эти посещения не прекращались.

Официальные цифры XIX — начала XX в. не отражали действительного числа раскольников в России. Так, приведенные данные о количестве раскольников в Архангельской епархии в 1862 г. (1839 мужчин и 3335 женщин) расходятся с цифрами, составляющими в сумме их численность по уездам (1480 мужчин и 2943 женщины). Реальная картина, естественно, была иной; более или менее приближаются к ней официальные сведения духовного происхождения: по данным КИОПЦ, на 1895 г.

по Архангельской епархии числилось свыше 9500 старообрядцев [Описание 1845, № 219, 221, 234], а в отчетах Комиссии по делам раскола на 1913 г. — около 12 тыс. (4677 мужчин и 7280 женщин)¹¹⁶. Поскольку мы располагаем приблизительными данными о численности населения Поморья, и то лишь в 1897 и 1926 гг. (соответственно около 45 и 79 тыс.) [Бернштам 1978: 88—89, табл. 1], между которыми 1913 г. находится посередине, то о процентном соотношении старообрядцев и нестарообрядцев в поморской среде можно говорить только предположительно. И все же, учитывая, что большой прирост населения в Поморье произошел в период с 1914 по 1920 г. в связи со строительством Мурманской железной дороги, и в основном на Кандалакшском берегу, а также тот факт, что истинная приверженность «старой вере» часто скрывалась, можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что старообрядцы составляли не менее (если не более) половины населения, а в отдельных районах, например на Поморском, Карельском берегах, их было большинство. Среди севернорусского населения господствовала беспоповщина различных толков; большинство поморских старообрядцев принадлежали к филипповскому, федосеевскому, даниловскому согласиям, в Мезенском и Кемском уездах насчитывалось свыше 20 человек «скрытников» — бегунов¹¹⁷. На территории Поморья в начале XX в. существовали и беспоповщинские общины: «Поморского согласия» — в Архангельске (до 80 человек), «Никольская» в Койде, по Зимнему берегу (54 человека); на нижней Двине, Летнем и Поморском берегах находились старообрядческие молельни и скиты, из которых наиболее известным был Пертозерский скит (между Сумпосадом и Колежмой), куда приезжали богомольцы из Петербурга, Москвы, различных поморских волостей; такой же популярностью пользовались Амбургские, Лахотские молельни на нижней Двине¹¹⁸.

Комиссия по борьбе с расколом в Архангельской епархии существовала только с 1869 г., и к тому же на всю эту огромную область десятилетиями действовали только 2 миссионера; в 1894 г. миссионеры подали прошение об организации долж-

¹¹⁶ ГААО, ф. 487, оп. 1, д. 40, л. 1.

¹¹⁷ Там же, ф. 487, оп. 1, д. 46, л. 1, 1913 г.

¹¹⁸ Там же, л. 2; ф. 830, оп. 1, д. 50, л. 2, 1888 г.

ностей уездных миссионеров, в первую очередь для Кемского и Печорского уездов¹¹⁹. Труднодоступные места, отдаленность населенных пунктов, малое количество церквей и служителей создавали в течение длительного времени благоприятные условия для развития и укрепления идей старообрядчества, не признававшего церквей, причта и церковных обрядов. Дела «о соращении в раскол» отдельных крестьян, целых деревень и приходов в Архангельской губ. постоянно фигурируют в официальных документах XVIII — начала XX в.; среди них чаще всего упоминаются Печора и Пинега, а также некоторые поморские районы — нижнедвинские волости, Зимний, Летний и Поморский берега¹²⁰. Среди поморских жителей, «не придерживавшихся раскола», тем не менее была масса сочувствующих, в том числе и представителей местной административной власти, что также затрудняло попытки церковного духовенства и правительства искоренять «вредное влияние»¹²¹.

Дабы избежать излишних столкновений с духовенством. старообрядцы-мужчины молодого возраста в начале XX в. иногда показывались в церкви, но среднее и старшее поколения строго придерживались своих взглядов и не признавали посещений церкви и церковных обрядов; большинство опрашиваемых церковнослужителями или миссионерами отвечали, что не ходят в церковь «по болезни», «по нерадению», «по опущению», из-за отлучек, в том числе на различные промыслы, и т. п., реже всего они открыто сообщали о приверженности расколу¹²². Женщины-старообрядки были еще фанатичнее и последовательнее мужчин.

По существу, старообрядчество было господствующей формой православия на Русском Севере: двуперстное крещение и 8-конечные кресты, поморские иконы и складни, иконы старого письма, дымила, изображения козмографов, Сирий-птицы, «древа благочестия» (родословного древа князя Мышецкого Боголепа), духовные стихи и крюки имели повсеместное употребление и являлись чертами культуры и быта не только

¹¹⁹ ГААО, ф. 487, оп. 1, д. 3, л. 28, 1894 г.

¹²⁰ Там же, ф. 1, оп. 4 (т. 5-а), д. 307, 318, 320, 321, 464, 1850 г.; ф. 487, оп. 1, д. 3, л. 33а, 1894 г.; д. 15, л. 2, 1898 г. и др.

¹²¹ Там же, ф. 487, оп. 1, д. 15, л. 7, Поморский берег.

¹²² Там же, д. 54, л. 24—25, 32—33, 1915 г.

старообрядцев. Все это же было свойственно нерусским соседям — карелам северо-западных районов и коми.

Воздействие старообрядчества на общественный, семейный быт и культуру поморов было значительным. В середине—конце XIX в. селения, которые по преобладанию в них старообрядческих семей можно назвать старообрядческими, отличались от православных. Интересно замечание одного православного миссионера, побывавшего в этих местностях («Хорошо было бы, если бы все православные в раскол перешли»), намекавшее на лучшие стороны культурно-бытового уклада старообрядцев — хозяйственность, чистоту, опрятность, честность, отсутствие пьянства, грамотность женщин и детей [Майнов 1977: 66].

Определенный слой в поморской среде (особенно Поморского, Карельского берегов) составляли в XIX — начале XX в. «келейные» — мужчины и женщины, удалившиеся от мира и жившие в кельях, чаще всего находившихся вне села или на островках вблизи побережья. При любых семейных, бытовых затруднениях крестьяне, особенно женщины, шли к келейным узнавать, «как делать по-божьему». Сельское общество, считаясь с мнением келейных, имело надежду получить по смерти кого-либо из них денежное наследство — часто большие суммы, состоявшиеся из различных доходов. Основными источниками этих доходов были подаяния, чтения по покойникам, сорокоусты, обучение детей грамоте. Под словом «подаяние» разумелось не хождение за милостыней, а обычай подношения даров келейным, которыми сопровождалась все жизненные события: свадьба, похороны, праздники, отправление на промысел и возвращение с него. Каждая семья считала своей обязанностью развезти по кельям пуд муки, пирогов, круп, рыбы и т. п. Дарами сопровождалась любая просьба, хождение за советом. Любопытно, что деловые отношения келейных с поморскими «мирянами» отразились в надписях над входом в келью: «Не приемли всуе себе труда, впредь без дел к нам не ходи сюда», «Аще имаши к нам дело, толци в двери смело» и т. п. [Шабунин 1876]¹²³. За чтение по псалтири над покойником и «сорокоуст» (сорокадневное поминовение) келейницы брали от 3 до 7 руб. (вторая половина XIX в.), а за обучение грамоте (в конце XIX — начале XX в. у келейниц в основном обучались девочки — дочери зажиточных поморов), т. е. часослову, псал-

¹²³ ВГО, р. 1. оп. 1, № 34, л. 1—2.

тири и уставу, платили и семья, и общество деньгами и натурой [Шабунин 1876; Дуров 1936—1937: 292; Старина 1907: 127].

До начала XX в. во многих селах Поморского и Зимнего берегов старухи-старообрядки оказывали сильное влияние на семейную и календарную обрядность, что проявлялось в характере проведения праздников (службы в частных молельнях, отсутствие вина в обрядовой пище, запрет курения, пение старообрядческих псалмов в рождественские дни, духовных стихов в посты и праздники и т. п.), в запретах на браки с «никонианцами» или венчание в церкви, в сдержанном характере молодежных вечеринок, требовании «ухода от жизни» овдовевших молодых женщин и т. п.¹²⁴ Даже в конце XIX — начале XX в. игнорирование церковного венчания было настолько частым явлением, что местное духовенство было вынуждено смотреть на это сквозь пальцы и идти на компромисс: венчать людей, уже имевших внуков, крестить уже окрещенных по старому обряду. Отголоски этого компромисса в начале XX в. проявлялись в случаях, когда в местностях, где не было церкви и попа, венчание даже приводимых производилось на дому сельским учителем¹²⁵. Старообрядчество наложило также определенный отпечаток и на материальную культуру поморов, в частности на одежду, жилище, о чем говорилось выше.

3. «Большая семья»

Эволюция формы, структуры и внутрисемейных отношений в Поморье определялась как общими для севернорусской зоны факторами историко-культурного развития (гнездовой тип поселений, полиэтничный генезис гнезд, комплекс севернорусского дома-двора и т. п.), так и поморскими особенностями, в первую очередь историко-хозяйственного характера (разновременность заселения берегов, их разобщенность и разная степень самосознания, определявшие границы брачных связей, опасность морских промыслов, создававшая постоянный перевес женского — с определенного возраста — населения над муж-

¹²⁴ АИЭ, № 877, л. 24; № 886, тетр. 2, л. 14, Поморский берег № 871, л. 26, 36, Зимний берег и др.

¹²⁵ Там же, № 876, л. 17, Сухой Наволок, Поморский берег.

ским, длительный отход мужчин на промыслы и относительная свобода женщин и т. п.).

В отношении формы семьи главной была особенность севернорусского масштаба — «большая» семья, составлявшая, по нашим полевым данным, на обследованных берегах около 70 % семей¹²⁶.

«Большой» местные жители называли неразделенную семью, состоявшую из нескольких семей женатых братьев, живших с родителями и их холостыми детьми под одной крышей. О характере большой семьи говорят и свидетельства начала XX в., и наши полевые материалы.

Семьи были большие — пятибратчина, существовала одна пудовая квашня, 11—12 хлебов, житников, пекли в день¹²⁷.

Жили большими семьями, не делясь. На ночь, на чистой половине избы, против печного угла, расстилали солому, покрывали домоткаными полотнищами и ложились в ряд¹²⁸.

Семьи большие, до 32 человек, женатые братья с женами и детьми, когда в 30-х годах (XX в. — Т. Б.) такие семьи делились — строили сразу 8 домов¹²⁹.

Неразделенные семьи — до 25 человек под одной крышей, а управляет старый дед [Яшнов 1913: 26].

Жительница Чаванги на Терском берегу, по сведениям 30-х годов XX в., будучи, видимо, старшой в семье, не позволила разделиться своим взрослым 12 детям: «Живите всей семьей до тех пор, пока я жива»¹³⁰.

¹²⁶ АИЭ, № 871—942, разные листы.

¹²⁷ Там же, № 876, л. 69, Поморский берег.

¹²⁸ Там же, № 875, л. 58, Онежский берег.

¹²⁹ Там же, № 941, л. 34, 35; № 942, л. 18, 19, Кандалакшский, Терский берега.

¹³⁰ АИРЛ (Пушкинский Дом), кол. 76, папка 2, № 47, л. 71, запись Этиной в 1955 г., Карельский берег (Гридино).

Поскольку такая семья представляла собой, как правило, и промысловый коллектив, то естественно, что имущество — дом, промысловый инвентарь, скот, лодки, земля, деньги и т. п. — считалось собственностью и достоянием всей семьи; на трех берегах — Онежском, Карельском (в северо-западной части) и Кандалакшском — исключение составляло приданое снохи, которое являлось ее собственностью до смерти, и при выходе из семьи она могла потребовать его назад [Ефименко 1873: 51]¹³¹.

Ведение хозяйства и весь домашний уклад жизни большой семьи (будни, праздники, обычаи и обряды) регламентировались общественными и семейными нормами жизни и поведения. Каждый член семьи имел свои права и обязанности, исполнял определенную роль в этом семейном коллективе. Большая семья в Поморье носила в целом патриархальный характер, т. е., по нормам семейного права, мужская половина семьи имела преимущество при решении всех основных вопросов, связанных с хозяйственной деятельностью и многими бытовыми сторонами жизни: например, распределение работ, выбор места промысла, брак детей и т. д. Главой семьи считался отец женатых братьев — *старшóй*, после его одряхления или смерти главой становился старший брат. «В семье старшой был отец, его никто не замещал; в замужестве старшой был свекор, пока не стал старым»¹³². В некоторых поморских местностях старшой приобретал действительно большую власть, распоряжаясь даже специфически женскими домашними делами и регулируя поведение взрослых детей: приготовление пищи, распорядок дня, гуляния сыновей и дочерей. Например, в Варзуге на Терском берегу отец поднимал семью утром, отдавал распоряжения о еде, отпускал или не отпускал дочерей на беседы и даже сам плел им косы¹³³.

В иных местностях Поморья наряду со старшим определенной властью обладала его жена — старшáя: «Над мужчинами в доме распоряжался отец, над женщинами — мать»¹³⁴. Главенствующая роль старших — отца и матери — выражалась в бытовом отношении в том, что приготовлением пищи

¹³¹ АИЭ, № 941, л. 19, 20. Такое же право имели женщины в Пинежском, Мезенском и русских селениях Печорского уездов той же губернии.

¹³² Там же, № 871, л. 35, Зимний берег.

¹³³ Там же, № 942, л. 17—19.

¹³⁴ Там же, № 876, л. 69, Поморский берег, Малошуйка.

для всего семейного коллектива в обычные дни занималась мать, другие женщины только помогали ей: «Старые люди вѣстанут, печь натопят, накормят всех, а потом приказ — куда отправляться»¹³⁵. Еда на стол подавалась в определенном порядке: «Варили чугунок на всех: сначала мужиков кормят, потом — детей, потом сами едят (снохи. — Т. Б.)»¹³⁶; «Отец и мать сидели во главе стола, и мать всегда у самовара»¹³⁷.

После смерти отца или его одряхления управление большой семьей и ее имуществом переходило к старшему из женатых братьев, а старшинство над женщинами — к его жене. Но обычно поморы до преклонного возраста участвовали наравне с молодежью во всех видах промысла, чем долго поддерживали свой авторитет. Зажиточные хозяева — судовладельцы и мурманские промышленники, оставаясь старшими в семье, разделяли промысловые функции между своими сыновьями и зятьями, занимаясь в основном торговыми операциями. На Поморском берегу (Кемь, Сорока) многие из них уже в XVIII в. были купцами I–II гильдий и владели капитальными домами, в которых обитали их многочисленные семейства, иждивенцы и приказчики¹³⁸. Старость таких владельцев была обеспеченной. Рядовые поморы принимали участие в промыслах, пока хватало сил: если прекращалась их деятельность на заокееанских промыслах, они занимались речным, озерным ловом, отчего в поморской среде не существовало проблемы прокорма стариков, во всяком случае мужчин, как это было во многих земледельческих областях Севера.

Мать, как правило, в случае вдовства переходила на иждивение сыновей. В поморских районах, где было заметно влияние старообрядчества, многие старухи уходили в келейницы, т. е. переходили на содержание общины; особенно развито это было на Поморском берегу и в южной части Карельского берега.

Зять переходил жить в дом жены редко, чаще всего это явление наблюдалось на Онежском и Зимнем берегах; назы-

¹³⁵ АИЭ.

¹³⁶ Там же, № 942, л. 19, Терский берег.

¹³⁷ Там же, № 871, л. 26, Зимний берег.

¹³⁸ Книга городских обывателей Кемского общества... состоящаяся 1789 г. ... продолжавшаяся на 1799, 1800, 1801 гг. (ГААО, ф. 1, оп. 3, д. 153а, л. 3–75 и об.).



Зажиточная крестьянская семья у самовара. Низовья Сев.
Двины. АОКМ, № 3468(17)

вался он в таком случае *домовщѣк* или *приймак*. Из старых документов и современных полевых записей видно, что зятья обыкновенно принимались в дом для поддержания хозяйства, когда в семье не хватало рабочих рук. Передача прав на владение имуществом или управление хозяйством зятю-приемышу производилась путем устного договора или духовного завещания, и только в том случае, если зять обязывался кормить и холить «богоданных родителей». На Онежском берегу муж-домовщик по смерти жены, оставившей детей, не терял своих прав на наследство, а если детей не было, то поступали по-разному. На Зимнем берегу дочери с мужьями при отсутствии сыновей в семье являлись полными наследниками. Если жена умирала бездетной, то приймак уходил из дома тестя, унося с собой ее приданое — одежду, постель, икону и кольцо; при детях приймак оставался дома, мог даже жениться, но будущее его новой жены и родившихся детей не было надежным: в случае смерти его самого их могли выгнать из дома [Ефименко

1900: 206]¹³⁹. На Поморском берегу, наоборот, зятьев нередко брали в семью зажиточного помора, так как большое промысловое дело требовало исполнителей.

Разделы в Поморье были довольно редким явлением и происходили в том случае, если семья брата разрасталась, образуя самостоятельный промысловый коллектив, а женщины изнутри подготавливали это событие. Характер раздела мог быть разный — либо строили новый дом, либо, чаще, делили избу. В случае ухода братьев оставшийся в доме должен был от них откупиться, причем с ним обычно оставались родители¹⁴⁰.

Разделы чаще всего подготавливались исподволь невестками, положение которых (особенно младших) в большой семье было самым тяжелым. Большим несчастьем для девушки было выйти замуж в семью, в которой старшая имела репутацию «злодейки». Жизнь невестки, каждый ее день целиком был подчинен матери мужа: «Вечером — свекрови: Матушка, разбуди! Утром: Матушка, что делать?»¹⁴¹; «Самое тяжелое, когда она (свекровь. — Т. Б.) рассердится и не дает с утра никакой работы, даже пошло корове вынести»¹⁴². Первое время свекровь «всему учила» молодницу, хотя та все умела делать сама. Невестка отчитывалась свекрови во всех действиях — куда идет, что будет делать; жаловаться родной матери считалось позором — сор из избы не выносили. «Бывало так: свекровь блины жарит — никто не смеет к печи приблизиться, не то что блина попросить»¹⁴³. «Сама в магазин не ходила, еду не готовила, все из ее рук — целых 16 лет»; молодница первое время ходила голодная, чтобы не показаться жадной: «Скажут, молодница много ест»¹⁴⁴. Обычно невестка не имела права обратиться к матери за помощью, только на Поморском берегу могла после ухода мужа на Мурман временно жить у матери, а свекрови приходила помогать по хозяйству¹⁴⁵. На Онежском бере-

¹³⁹ АИЭ, № 873, л. 62; № 874, л. 26.

¹⁴⁰ Там же, №874, л.26, Онежский берег; № 941, л. 34, 35, Кандалакшский берег.

¹⁴¹ Там же, № 881, л. 38, Поморский берег.

¹⁴² Там же, № 875, л. 169, Онежский берег.

¹⁴³ Там же, № 874, л. 54, Онежский берег.

¹⁴⁴ Там же, № 881, л. 3, 19, Поморский берег.

¹⁴⁵ Там же, № 876, л. 19.

гу свекровь следила за тем, чтобы невестка рожала дома: «Если хоть одного принесешь у матки — водиться не буду»¹⁴⁶. «У нас ведь как замуж вышла — так рта не раскрой и за порог ни ногой. С порога смотришь на родителей, как они смотрят и что скажут. Стрѳжили»¹⁴⁷.

Большая семья представляла собой, как правило, самостоятельный производственный коллектив, все члены которого, хотя и в разной степени, участвовали в хозяйственной работе — промысловой, земледельческой (в основном — сенокосе), в изготовлении различных орудий и первичной обработке продуктов. Соблюдалось половозрастное разделение труда, в котором особое внимание уделялось обучению подростков трудовым навыкам. Распределение работ в промысловой и домашней хозяйственной сфере в разные периоды года было неодинаковым.

В осенне-зимний период с завтрака до обеда вся семья занималась работой в избе: мужчины вязали, чинили сети, женщины пряли; после обеда, обычно в 8—9 часов утра, члены семьи получали новые задания, уже вне дома: мужчинам — заготавливать и возить дрова, навоз, ремонтировать дворовые постройки, женщинам — обрядаться со скотом, рвать ягель (мох), прясть или ткать. Девушки наряду с прочими имели свою обязанность — мести территорию вдоль дома («пахать улицу»).

Весенне-летний сезон изменял распорядок семейных занятий, так как земледельческие и сенокосные работы требовали более раннего ухода на поля и пожни, еды вне дома и т. д., причем объем женских работ увеличивался после ухода мужчин на промысел. На Поморском берегу (Сумской Посад) у мурманщиков существовала присказка при отправлении из дома: «Вот тебе, жена, пуд муки и вода в реки; чтоб ребята были сыты, сенокос скошен, да рубаха и портки (для *привальной бани*. — Т. П.) сшиты» [Дуров 1936—1937: 294]. Промысловый характер занятий местных жителей, участие девушек и женщин в ряде промыслов наряду с мужчинами на паях, а иногда и самостоятельно — в прибрежном подледном лове на Поморском берегу, и весенних и летних — повсеместно, замещение женщинами ряда мужских должностей в сельской администра-

¹⁴⁶ АИЭ, № 874, л. 54.

¹⁴⁷ Там же, № 871, л. 36, Зимний берег.

ции (старост, десятских, почтальонов, гребцов и т. д.) во время отхода мужчин на дальние рыбные и звериные промыслы, особая роль старообрядок-наставниц — все это создавало условия для относительного равноправия обоих полов или во всяком случае для более уважительного, чем в земледельческих районах, отношения к женщине [Десятники 1897; Инфантьев 1911: 53 и др.]. В известной мере так оно и было, что неоднократно отмечалось многими исследователями и путешественниками еще в прошлом веке. Всестороннее участие женщин во всех видах занятий и работ отразилось, например, даже в *утушной* поморской песне:

Кума-то к куме приходила,
Кума-то куме говорила:
«И что у вас в городе за вера?
Женский пол на начале:
Старостой — Варвара,
Выборный — Татьяна,
Скорое писемце — Кулина,
К Москве гонит — Катерина,
То ткаля, то пряля — то Марья,
То шитая ширинка — Аринка»
[Кораблев 1853: 52].

Несмотря на повсеместную помощь женщины в различных видах промыслового хозяйства, смерть мужчины резко нарушала экономическую стабильность семейного коллектива, даже если он был не единственным кормильцем, особенно это было ощутимым для тех семей, основой прокорма которой был мурманский или зверобойный промысел. Для маломощных или малых семей смерть главы была началом полнейшего разорения и нередко вела к обнищанию. А. Г. Слезский, посетив семь изб в д. Мудьюге на Зимнем берегу, в которых жили семьи без мужиков, писал:

Разумеется, нужда и горе царили в полном смысле. Особенно жалка была семья утонувшего Ануфриева. После него остались вдова, двое малолетних детей и престарелые родители. Семья дошла до таких пределов бедности, что ходила по соседям и выпрашивала ради Христа хлеба. Другая семья — Лапина — многочисленная

и еще более жалкая. Осталась вдова и семь дочерей в возрасте от 4-х до 21 года. Лапины все продали для пропитания [Слезкинский 1899: 570].

Уходя на промысел в качестве покрутчика, член мурманской или зверобойной артели просил у хозяина в задаток денег «бабе на лето». Поморы строго придерживались семейного правила, по которому муж был обязан «кормить и одевать жену» [Пиге 1873: 40; Цейтлин 1910б: 26].

Все же естественные факторы — гибель, «морские» заболевания — постоянно создавали численный перевес женского населения над мужским, особенно начиная со зрелого возраста — 30–40 лет; к старости этот перевес резко увеличивался — старух в Поморье было чуть не втрое больше стариков [АГВ 1847, № 20: 308–309; Никольский 1927: 22, 23]. Поэтому издавна возник ряд специфически женских промысловых ролей: зимний речной лов наваги, корюхи («удебный»), разгреб (артель) на сельдяном промысле (гребцы — всегда женщины) и др.

4. Половозрастной состав семьи и предбрачные отношения молодежи

Большая семья состояла из нескольких поколений, находившихся в разных отношениях между собой в зависимости не только от социального, но и от поло-возрастного состава. Жизнь, обычаи и обряды, а также поведение членов большой семьи регламентировались нормами всего общинного коллектива и присущей ему культурной традиции. В целом эти нормы соответствовали общерусским представлениям, а коррективы были обусловлены особенностями хозяйственного уклада и некоторыми историко-культурными различиями по берегам.

В большой семье были представлены все четыре возрастных категории, выделяемые повсеместно в России, — дети, подростки, взрослые, старики. Предмет особого внимания в семье и в общине составляли подростки и молодежь брачного возраста.

До 7–8 лет мальчики и девочки росли и воспитывались вместе. Помимо исполнения некоторых семейных обязанностей («пестованье» младших сестер и братьев, посильной помощи в домашнем хозяйстве) и общих развлечений, существовали

мальчишечьи и девчоночьи занятия и игры, соответствующие склонностям и природе полов. Девочки играли в игры, имитирующие реальные события, — свадьбу, вечеринки, семейную жизнь и т. п.; мальчики проводили время на море (реке): «Воспитание их весьма сходно с их промыслом... маленькие дети забавлялись оснасткой и спусканием лодей на воду» [Челищев 1886: 34]. Существовали и общие детские игры, в основном повсеместно распространенные в России.

С 8—9 до 15—16 лет наступал новый период — подростковый, который можно охарактеризовать как подготовительный к жизненным ролям, дифференцированный для мужского и женского пола. В Поморье мальчики с 8—9 лет начинали участвовать в настоящих промыслах — в качестве зуйков, юнг, прибрежных ловцов, в последних двух случаях получая определенный пай, т. е. внося свою долю в бюджет семьи¹⁴⁸. Взрослые относились к ним уже с большим уважением и часто называли ласково «кормильцами». Как только мальчик становился зуем, он начинал «мужичиться»: отдалялся от девочек и начинал водить компанию с другими зуями [Цейтлин 1910б: 26].

У девочек были свои заботы: именно в этот период происходило психологическое формирование и обучение будущей невесты—жены—матери. Одной из важных проблем этого периода для девочки был сбор приданого. По существу приданое начинала копить мать с рождения дочери. Называлось это «нагнетать сундук»: потихоньку откладывались отрезы на кофты и сарафаны, платки, полотенца и т. д. С 8 лет девочки начинали кормить себя сами, нанимались в *пестуньи* — няньки на время страды за 3—5 рублей; в некоторых местностях Поморья их называли *захлебенницы*, так как их только поили и кормили и ничего не платили за работу [Воробьев]. Во многих местностях девочки начинали участвовать и в семейном лове: «9 лет поехала на озера с крестным, братом отца, ловить рыбу»¹⁴⁹. С 12 — 15 лет девочки шли в *казачихи* — подсобные работницы — на различные существовавшие в Поморье сельско-

¹⁴⁸ Название *зуй* (*зуёк*) носило насмешливый оттенок, так как мальчики пая не получали, а подобно птице-зуйку пользовались подачкой от улова — по одной рыбе с каждых двух тюков снасти [Подвысоцкий 1885: 57].

¹⁴⁹ АИЭ, № 871, л. 37, Зимний берег.

хозяйственные и бытовые работы: сенокос, огородничество, сбор трав, ягод, грибов, моходранье, и вообще делали все, что говорили хозяева. Казачихи получали плату, как и везде, где существовал этот род наемных работниц, деньгами или продуктами. На разных берегах Поморья денежная оплата была различной в зависимости от количества и характера работ и в начале XX в. колебалась от 15 до 30 рублей за весь сезон¹⁵⁰. Сроки найма в казачихи были общими для всего Поморья и традиционными по России для заключения всяких договоров и сделок на период земледельческих работ — с Егорьева дня (23/IV) по Покров (1/X). На поденную работу нанимались только сироты или девушки из очень бедных семей¹⁵¹.

Натуральная плата выражалась в одежде, обуви и съестном: хозяева устраивали в Покров праздничное угощение, на котором и расплачивались с казачихой. Деньги могли выдаваться в течение рабочего сезона постепенно. Если денежную часть заработка казачиха частично или полностью отдавала родителям, то натуральное вознаграждение предназначалось только ей и составляло существенный вклад в приданое. В качестве одежды и обуви она получала отрезы на сарафан, на «рукава», платки, полотенца, валенки, бахилы, иногда — нитки, мыло, а из съестного ей пекли ржаную мякушку, давали рыбу, чай, сахар и т. п.¹⁵² На Поморском берегу хождение в казачихи называлось «собирать на обряд» (в данном случае *обряд* — одежда как часть приданого. — Т. Б.). Девушка-казачиха пользовалась в семье хозяев полными правами члена семьи, она была подругой их дочери — своей ровесницы, а если вошла в соответствующий возраст, то ходила вместе с ней на гулянья, хороводы, вечеринки.

С Онежского, Кандалакшского, Терского и северо-западной части Карельского берегов девушки ходили зарабатывать на лесопильные заводы, в порты — на переборку, укладку и погрузку разных товаров. Во многих местностях Поморья девушки

¹⁵⁰ В начале XX в. до 30 рублей платили девушкам, которые могли участвовать в тяжелых работах: например, в юго-восточной части Поморского берега, где существовало земледелие, казачихи жали, молотили, скирдовали хлеб (АИЭ, № 881, тетр. 5, л. 1, Нюхча).

¹⁵¹ АИЭ, № 876, л. 67, Поморский берег. Здесь и далее даты приводятся по старому стилю.

¹⁵² Там же, № 875, л. 56—58; № 876, л. 67 и др.

с 13—14 лет начинали рыбачить на прибрежных ловах, работать гребцами на небольших промысловых судах, получая пай, который они тоже частично использовали для приобретения приданого¹⁵³. За подростковый период девушка обучалась всем женским работам — прядению, ткачеству, печению хлебов и приготовлению пищи, начинала познавать годовой цикл обрядов и обычаев, связанных с трудовой и семейной жизнью, приобщалась к традиционной песенной и сказительской культуре. Бывало, что девочка принимала участие во взрослом певческом коллективе, особенно если в семье были хорошие песенницы, с которыми она ходила по свадьбам и на похороны. Одна жительница Терского берега говорила: «Мать песню поет — мне будто черт в ухо пишет! Сказку расскажут — через 2 часа все перескажу»¹⁵⁴. На Онежском берегу хорошо поющих девочек песенницы на свадьбах проталкивали вперед: «Голосок тонкой, иди пой впереди»¹⁵⁵. К 14—15 годам девочки обычно уже были знакомы с годовым обрядовым и основным песенным репертуаром.

Развлечения подростков происходили отдельно: мальчики играли в бабки, и рюхи, собирались за околицей или ходили по улицам, распевая песни (обычно в воскресные и праздничные дни); девочки устраивали свои вечеринки и беседы в банях — избу они еще не имели права занимать, но без мальчиков. В зажиточной семье подросток 14—15 лет становился членом какой-нибудь артели, ему справляли взрослую одежду, иногда выделяли горницу в доме; взрослому парню отдельная комната полагалась почти обязательно.

В категорию взрослых поморская девушка переходила в возрасте 16—17, парень — 17—18 лет. С этого времени парни и девушки начинали вести относительно самостоятельный образ жизни в своем молодежном кругу, что было общим для этого возрастного периода в русской крестьянской среде. Специфичным для Поморья, даже по сравнению с другими районами севернорусской зоны, была длительность такого состояния — от 5 до 10 лет, вызывавшаяся поздним возрастом вступления в брак, который, в свою очередь, был обусловлен промысловым

¹⁵³ АИЭ, № 876, л. 66, 67, Поморский берег; № 941, л. 5, Кандалакшский берег и др.

¹⁵⁴ Там же, № 952, л. 4.

¹⁵⁵ Там же, № 875, л. 27, Пурнема.

характером хозяйства и формой «большой семьи», не стремившейся получить дополнительные рабочие руки. Уровень промысловой интенсивности отдельных поморских районов влиял на брачный возраст. Так, на Поморском берегу девушки ходили в невестах с 17 до 27 лет: в 20 лет к ним относились еще как к девчонкам, с 27 девушка называлась *пожитая*, с 28-и переставала ходить на вечеринки, а с 30-и ее называли *старой*¹⁵⁶. На Терском, Онежском, Кандалакшском берегах, а также в юго-восточной части Поморского берега, где существовало земледелие, средний возраст девушек, вступавших в брак, был ниже — 23—24 года, так как здесь женщины участвовали в прибрежных промыслах наравне с мужчинами, а в сельском хозяйстве составляли основную рабочую силу [Шмаков 1903: 55—56]. Это соотношение складывалось в процессе формирования поморской группы и системы хозяйства; судя по источникам, оно уже было характерным ко второй половине XVIII в. Так, на Терском берегу (Варзуга, Умба, Тетрино, Поной) средний возраст вступления в брак парней составлял от 22 с половиной до 27 с половиной лет, девушки выходили замуж от 21 до 26 лет (и не раньше 16—17 лет); на Кандалакшском (Ковда, Кандалакша, Княжья Губа) и частично Карельском (Кереть) берегах женились около 23, а выходили замуж около 19 лет; в двух околоархангельских волостях — Лисестровской и Уемской — средние показатели примерно такие же: парни женились в 21 год, девушки выходили замуж в 19 лет¹⁵⁷. Для сравнения укажем (на основании тех же источников) средний возраст брачащихся в районе, примыкающем к Поморью, — в Долгощелье на реке Кулое и в низовьях реки Мезени: 19 лет для девушки и 22 года для парня; нижняя граница при этом — 15 лет, а верхняя — 30 лет¹⁵⁸.

Несмотря на сравнительно поздние сроки выхода замуж, совершеннолетие молодежи, по физиологическим признакам и народным нормативным представлениям, наступало пример-

¹⁵⁶ АИЭ, № 876, л. 4, 34, Сорока; л. 14, Сухой Наволок; № 881, тетр. 5, л. 3, Нюхча, № 885, тетр. 2, л. 10, Кемь, Выгостров. В Олонецкой губ. девушка, не вышедшая замуж в текущем году, называлась перекодница, т. е. оставалась в невестах до будущего года [Куликовский 1898: 80].

¹⁵⁷ ГААО, ф. 1, оп. 2 (т. 1), д. 69, л. 7 об.; д. 71, л. 9; д. 75, л. 8; д. 82, л. 7; д. 84, л. 7; д. 85, л. 11 об.; л. 86, л. 6 об.; д. 93, л. 6; д. 130, л. 7 об.; д. 135, л. 9 об.

¹⁵⁸ Там же, д. 100, л. 5—5 об.

но в те же сроки, что были характерными для всего русского населения: в 15—16 лет — у девушки, в 16—17 — у парня. Через 1—2 года они официально признавались общиной в качестве женихов и невест, т. е. способных к браку. Обычная трудовая жизнь и семейные обязанности девушки оставались прежними, но изменялись ее нормы поведения, санкционированные обычным правом семьи и общины. В семье девушка-невеста получала известные преимущества перед своими сестрами (если они еще не вошли в этот возраст, тем более если она была старшей), в первую очередь — в свободе поведения и нарядах. Свобода эта выражалась прежде всего в том, что после выполнения своих обычных хозяйственных и бытовых обязанностей она вела особую жизнь в своем возрастном кругу вне родительского дома, насыщенную традиционными обычаями и обрядами в течение всего календарного года. Девушка-невеста имела право одеваться лучше и наряднее не только в праздничные дни, но и в будни — в доме, отправляясь в лес за ягодами и грибами, и т. п. Менялось отношение к ней семейного и сельского коллектива: девушку-невесту *славили*, т. е. старались создать и упрочить за ней лестную и похвальную репутацию; на Поморском берегу, а также в некоторых местностях Заонежья и Новгородской губернии девушки-невесты назывались *славутницами* [Новожилов 1909: 66]¹⁵⁹. В севернорусских причитаниях эта пора в жизни девушки называлась «честно-похвально девичество».

В Поморье девушка-невеста имела также определенную свободу общения с парнями не только во время традиционных праздников, но и повседневно. По сведениям конца XIX — начала XX в., на добрачные половые связи молодежи родители и село смотрели сквозь пальцы, и обычаи оповещения о «нечестности» молодухи на следующий день после свадьбы были редки и, как правило, в том случае, когда парня женили насильно, т. е. это может рассматриваться как способ мести с его стороны. На Поморском и Зимнем берегах, находившихся под мирным влиянием старообрядчества, не признававшего церковного венчания, довольно часты были не только добрачное сожительство, но и появление детей у девушек до

¹⁵⁹ В начале XX в. «славутницами» чаще всего называли дочерей богатых родителей.

замужества (*сколѳтных, заугольников*), причем этот факт редко являлся причиной последующего безбрачия¹⁶⁰. Так, в течение конца XVIII — начале XX в. комиссии по делам раскола регистрировали большое количество «безбрачно живущих» крестьян, «свадеб по расколу» и т. п., как в Поморье, так и по всему Северу; нередко сообщалось, что «жених с невестой приезжают брачиться (в церковь. — Т. Б.), когда одновременно и миропомазываются»¹⁶¹.

Обособление молодежи в обрядовой жизни сельской общины выражалось прежде всего в обрядовых собраниях, гуляньях и играх молодежи. Будучи древними по своему происхождению, впитавшими так называемые «переходные» обряды и тесно связанными с календарной обрядностью, они видоизменялись на протяжении годового цикла, были сложны по составу, насыщены архаическими и поздними действиями и элементами, имевшими исконное или привнесенное (из других циклов и обрядов) происхождение. Учитывая все это, мы будем рассматривать в основном те стороны жизни традиционных собраний молодежи, которые имели непосредственное отношение к предстоящему браку.

Деление поморского народного календаря (так же как общерусского и народов зарубежной Европы) на два периода — весенне-летний и осенне-зимний — обусловило распределение и особенности молодежных сборищ и гуляний. С Пасхи до Петрова дня (в некоторых местностях — до Ильина) гулянья происходили в основном на воздухе, за исключением устройства пасхальных качелей в ряде мест в закрытом помещении; с Покрова до Великого поста молодежь проводила время на вечеринках (посиделках) и беседах в избах, только в период великого заговенья (мясоеда) и Масленицы участвуя в катании с гор и на лошадях.

Осенне-зимний период начинался повсеместно с Покрова, кроме некоторых местностей на Поморском и Терском берегах, где мурманский промысел и семужий лов отодвигали начало праздников на Николу зимнего.

¹⁶⁰ АИЭ, № 885, тетр. 2, л. 10, Поморский берег; № 871, л. 24, Зимний берег.

¹⁶¹ ГААО, ф. 1, оп. 4 (т. 5-а), д. 586, 1857 г.; д. 472, 474; ф. 487, оп. 1, д. 3, л. 19 и др.

Записи XIX в. и современные полевые материалы показывают как сходные черты, так и различия в организации вечеринок и бесед, характере их проведения и нормах поведения участников по всему Поморью. Вечеринки¹⁶² собирались всю неделю, кроме субботы и воскресенья, обычно с 7—9 часов вечера до 1—3 ночи, в пятницу избу мыли *большемытьем*. Беседы собирались в воскресенье и по праздникам около 2—3 часов дня. Принцип организации вечеринок в Поморье был различен в разных местностях: а) сельский — все девушки села (Кандалакшский, Терский берега); б) территориально-общинный — по четвертям или «концам» села (в юго-восточной части Поморского берега, на Онежском берегу); в) возрастной — старшие и младшие девушки (западная часть Поморского, Летний, Зимний берега).

Возрастное деление существовало внутри каждой вечеринки и в тех случаях, где этот принцип не был определяющим для сбора и выражался в размере платы за избу и распределении мест (младшие платили меньше, а старшие девушки занимали лучшие места)¹⁶³.

Как правило, девушки снимали избу или комнату в избе сами, за плату (о вечеринках, устраиваемых парнями, скажем ниже); называлось это «даваться на вечеринку». Только в селах Кандалакшского берега хозяйки предоставляли помещение для вечеринки-супрядки бесплатно. Денежная плата за избу на разных поморских берегах колебалась от 50 копеек с души (Онежский берег) до 1,5 рублей (Поморский берег); самыми дорогими были святочные вечеринки¹⁶⁴. Деньги на вечеринки девушки зарабатывали сами: носили воду, таскали, кололи дрова и т. п. Помимо денег, девушки приносили из дому каждый раз по полену дров, а также пироги, шаньги, бли-

¹⁶² В Поморье чаще встречается название *вечеринка* в отличие от большинства районов севернорусской зоны и других русских областей, где преобладало название *посиделки*. По характеру и содержанию *вечеринка* равна *посиделке*. Только на Кандалакшском берегу она называлась *сúпрядкой*, а беседа — *вечеринкой*.

¹⁶³ АИЭ, № 881, л. 1, 2, Нюхча, Поморский берег; № 875, л. 61а, 62, Тамица, Онежский берег и др.

¹⁶⁴ Там же, № 875, л. 68, Онежский берег; № 881, л. 2; № 885, тетр. 2, л. 7, Поморский берег.

ны — хозяйке, хотя еду им приходилось брать тайком от родителей, так как считалось позорным ничего не принести. Обычно на вечеринках не ели, только на Кандалакшском берегу на супрядках пекли блины и варили уху из рыбы, которую приносили парни¹⁶⁵. Керосин для освещения девушки либо покупали сами, либо им давали на это деньги парни, если на данной вечеринке сидела чья-либо зазноба. Парни обычно ходили по всем вечеринкам, если их было несколько в селе; после их ухода девушки вскоре расходились.

До Святков вечеринки и беседы носили рабочий характер, особенно первые: девушки приходили в обычном платье, до прихода парней занимались прядением, чесанием шерсти, вязанием сетей и т. п.; многие получали задание дома и должны были после вечеринки отчитаться; в строгих семьях за невыполнение работы девушку могли не пустить на следующую вечеринку. На беседы девушки приходили нарядно одетые, с «чистой работой» — шитьем, вязанием кружев, рукавиц, носков, в основном себе на приданое¹⁶⁶. С приходом парней на вечеринку или беседу начинались общие песни, танцы, игры; никаких «столов», т. е. специального угощения, не было, парни могли принести гостинец — орехи, конфеты. Отношения девушек и парней на вечеринках регламентировались традиционными нормами поведения. Парни приходили без дела, они озорничали, мешали девушкам; шумели, поджигали и путали кудель на прялках; если парень не добивался от возлюбленной благосклонного взгляда — бил лампу и т. п.¹⁶⁷

На Поморском берегу некоторые вечеринки с Покрова до Святков устраивались парнями. Они снимали избу и нанимали *стукальщика* — подростка, который ходил по деревне и стучал палкой под окном, приглашая девушку на вечеринку; в одну избу собиралось не более 8—10 пар. Распорядитель взимал *мостовое* со всех танцующих парней, недостающие деньги докладывал сам. В этот день девушки днем ходили по деревне с песнями, а к 9 часам вечера собирались в избе. С Николы зимнего, т. е. в святочное время, вечеринки устраивались уже девушками [Цейт-

¹⁶⁵ АИЭ, № 941, л. 37; № 950, л. 2.

¹⁶⁶ Как правило, на беседы не пускали посторонних (АИЭ, № 875, л. 61а, Онежский берег; № 941, л. 37, 44, Терский берег),

¹⁶⁷ АИЭ, № 875, л. 62.

лин 1911: 8; 1910а: 28]¹⁶⁸. Парни тоже собирали свои мужские собрания, но подробности их нам неизвестны¹⁶⁹.

Святочные вечеринки выделялись в осенне-зимнем цикле как один из узловых моментов в семейно-брачной обрядности. Повсеместно в Поморье цикл святочных вечеринок длился с Рождества до Крещения, только в ряде сел Поморского берега — с Николы до Крещения. На Зимнем, Поморском берегах святочные вечеринки назывались *святки*¹⁷⁰. На всем Поморье эти собрания носили нерабочий, праздничный характер, девушки надевали лучшие наряды. На Новый год парни привязывали гостинцы к веревке (это называлось *ярус* — тресковая сеть на мурманском лове) и одаривали ими девушек. В вечериночной избе происходили представления ряженных, игры, молодежь пела и плясала. Старообрядчество влияло на характер вечериночного поведения: в Коми, Выгострове девицы сидели чинно, строго, перед каждой на столе стояли зажженные свечи, танцевали, не поднимая глаз, в то время как обычно молодежные игры создавали атмосферу вольности и эротичности.

Вечеринка в целом являлась формой молодежной возрастной организации, в которой максимально выражалось девичье вольное житье; святочные вечеринки были для многих девушек-невест последними, поскольку замужество переводило их в категорию взрослых-семейных. Поэтому последняя святочная вечеринка по-особому отмечалась и выделялась в последующем свадебном обряде; например, в селе Нименга на Поморском берегу невеста после бани ездила по волости на конях без жениха, на первых санях она сидела на коленях у подруг с братом или крестным, на следующих санях ехали все девушки с ее вечеринки¹⁷¹, в селе Нюхча невеста особо приглашала на свадьбу девушек со своей последней вечеринки, а жених перед отъездом к венцу давал им «посторончество на карасин» (деньги); невеста на следующий день после сватовства расплачивалась с хозяйкой дома, где *сидела* вечеринку, и одаривала ее¹⁷².

¹⁶⁸ АИЭ, № 877, л. 41.

¹⁶⁹ Там же, № 887, тетр. 5, л. 3, Выгостров.

¹⁷⁰ Там же, № 876, л. 16; № 885, тетр. 2, л. 7 и др.

¹⁷¹ Там же, № 876, л. 74.

¹⁷² Там же, № 881, тетр. 5, л. 7, 8, 15.

Весенне-летний период. В первые два дня Пасхи и каждое воскресенье после нее до Вознесенья молодежь собиралась на качели, имевшие различные названия — *зыбэль, гүгалье, качули, колыбенъ*. Качели устраивались на улице или в закрытом помещении — в сарае, дворе, гумне; молодежь откупала помещение: девушки вносили деньги или давали хозяевам по 1 фунту масла со всех и по 1 яйцу (или пирогу) с каждой, а парни платили гармонисту. В небольших деревнях строились одни качели для всей молодежи; в селах, делившихся на концы, в каждом из них устраивалась своя качель [Калинин 1911: 666]¹⁷³. На качелях девушки пели протяжные, проголосные или зыбельные песни; после качания ходили кадрилию¹⁷⁴. Девушки приходили на качели нарядные; в тех селеньях, где были церкви, ходили звонить на колокольню и там тоже плясали. С Николы весеннего до Петра/Ильи молодежные гулянья по воскресеньям начинались на улицах села, после чего парни и девушки уходили в свои традиционные места — *за ельник, на горушку, в полянки, на луга* и т. п.; девушки вели *круги* (хороводы), ближе к Петрову дню гулянья приобретали более оживленный характер, молодежь разбивалась к вечеру на пары, уходила в укромные места. На Поморском берегу петровские гулянья носили название *игрища*¹⁷⁵. а на Зимнем берегу все гулянья с Троицы до Ильи назывались *петровщина*.

Ритуальный смысл молодежных собраний и гуляний, когда-то определивший многие формы архаических возрастных организаций и обрядово-поведенческие нормы, уже давно осознавался самими носителями как традиция, в которой на первом плане были соображения социально-бытового характера. В силу этого большинство молодежных сборищ и гуляний, особенно во время коллективных праздников, представляли собой, по существу, публичные смотры имеющих в данном коллективе (одной или нескольких общин) девушек-невест.

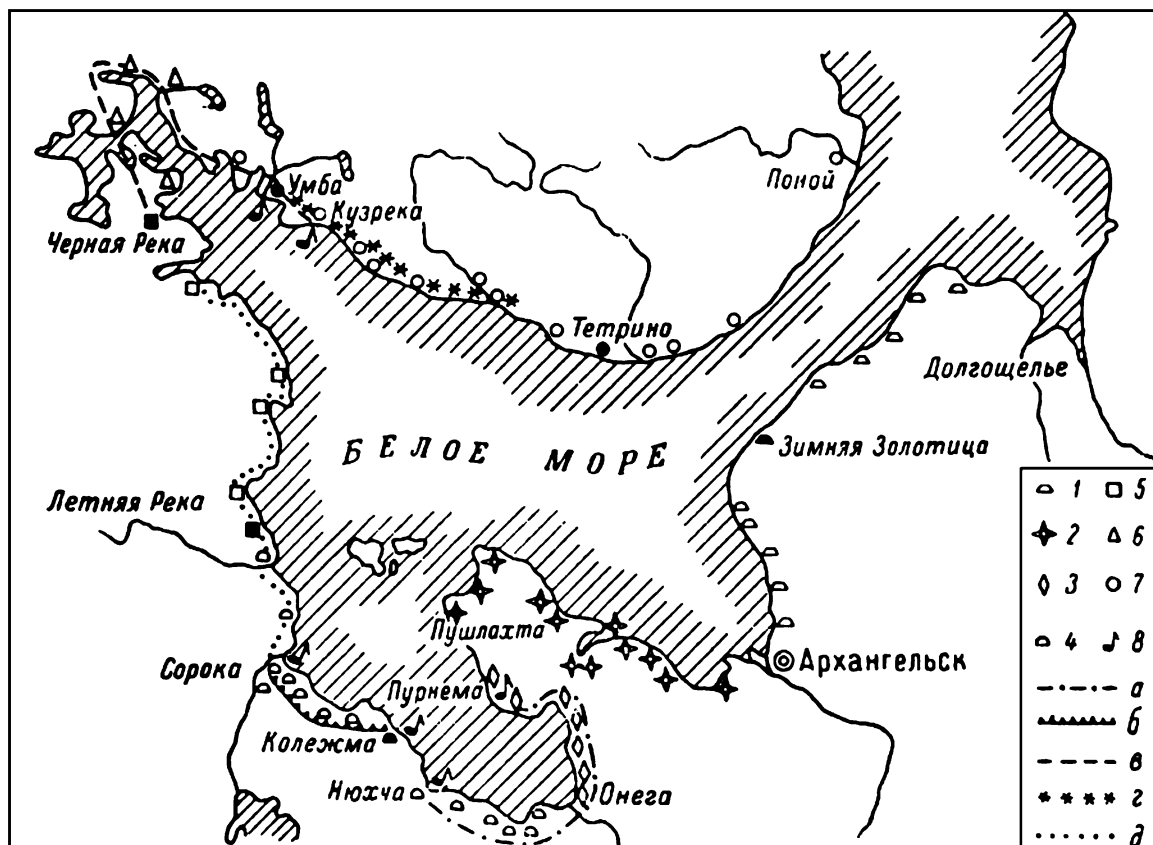
¹⁷³ АИЭ, № 881, л. 32, 33, Малошуйка, Поморский берег.

¹⁷⁴ По единственному сведению из селе Коида, парни, раскачиваясь на качелях, устроенных на улице, песни «горланили». АИЭ, № 941, л. 5, Кандалакшский берег.

¹⁷⁵ АИЭ, № 881, л. 3, Нюхча; № 885, тетр. 2, л. 8, 9, Выгостров и др.

5. Свадебная обрядность

К XIX в. на каждом из поморских берегов существовал свой круг брачных связей, охватывавший либо все селения данного берега, либо группы сел. На основе источников второй половины XIX в. и современных полевых материалов можно выделить традиционные брачные связи в Поморье.



Границы брачных связей и свадебных музыкальных диалектов в Поморье: 1 — селения Зимнего берега; 2 — Летнего берега; 3 — Онежского берега; 4 — Поморского берега; 5 — селения Карельского берега; 6 — Кандалакшского берега; 7 — Терского берега; 8 — границы свадебных музыкальных диалектов (а — поморско-онежский, б — поморский, в — кандалакшско-терский, г — терский диалект, д — единый диалект отсутствует). Черные значки — пограничные пункты брачных связей

Мы видим, что брачные связи очерчивают территориально определенные локальные районы, связанные в первую очередь общностью этнических, религиозных и хозяйственных судеб в процессе формирования поморского населения отдельных поморских берегов: они (брачные связи) охватывают либо весь берег в целом (Летний, Онежский, Карельский, Канда-

лакшский), либо делят его на две части (Поморский, Зимний, Терский). Свадебный обряд пограничных (крайних для данного брачного круга) селений обнаруживает переплетение обрядовых элементов двух соседних районов (Зимняя Золотица, Пушлахта, Колежма, Летняя Река, Черная Река, Умба, Тетрино). Брачные связи между отдельными локальными районами и берегами были довольно редким явлением (кроме Терского и Зимнего берегов), еще реже заключались браки между поморами и жителями других районов Русского Севера, прежде всего земледельческих. Родители и сваты подбирали ровню по домам, полям, хозяйству; бывали случаи, когда родители невесты отказывали более богатому жениху, считая, что их дочь «не по росту дому, что в нем она была как бы служанкой»¹⁷⁶. Внутри намеченного круга учитывались и другие факторы — старинность и крепость рода («девку по родам, а корову по рогам»), религиозные и моральные качества семьи невесты; старообрядцы охотнее роднились между собой, пьянство родителей считалось пороком и т. д.¹⁷⁷

Общераспространенным в Поморье, как, впрочем, и везде, желанием девушки было выйти замуж за парня из своей деревни (села) или из ближайшей: «Хоть за батожок — да на свой бережок». Но характерным для Поморья являлось то, что и родители при выборе невесты руководствовались, по существу, тем же принципом, не принимая во внимание известное мнение, что «ближняя (невеста. — *Т. В.*) — ворона, а дальная — соколена». Во многих местностях Поморья после сватовства был обычай ездить к жениху «смотреть жівота» и созывать родственников для обсуждения достоинств и недостатков возможной родни. Если невестина сторона оказывалась неудовлетворенной тем и другим, жениху отказывали, несмотря на данный залог. Считалось, что правом выбора невесты обладали женщины — матери и родственницы жениха: «Понимает ли мушшина обиходну работу? Нать, штоб была и пряха, и ткея, и жнея, и в дому обиходна, и к людям уцлива, и тебе (будущему мужу. — *Т. Б.*) повинна, и мне (будущей свекрови. — *Т. Б.*) починна» [Озаровский 1931: 93]. Но в семьях, где роль отца как старшего была очень велика, сделка-свадьба находилась в его руках,

¹⁷⁶ АИЭ, № 876, л. 34, Поморский берег.

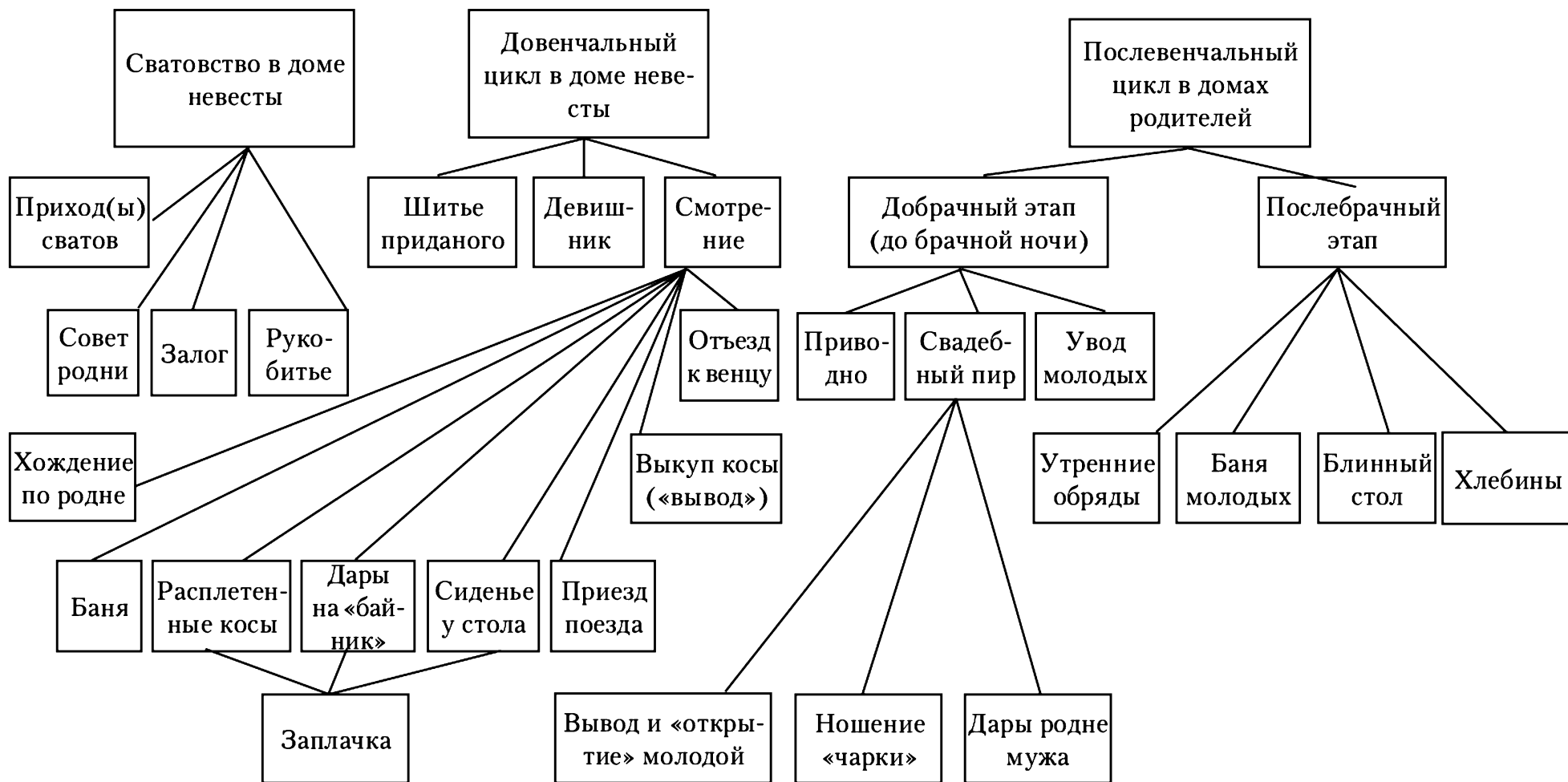
¹⁷⁷ Там же, № 871, л. 36, Зимний берег и др.

и именно он вел переговоры со сватом и пресекал сопротивление дочери. Несмотря на относительную свободу общения и поведения молодежи в Поморье в конце XIX — начале XX в., многочисленные добрачные связи и договоры молодых людей о женитьбе, институт насильственного брака все же существовал здесь повсеместно: сохранились воспоминания о том, что, бывало, отец сажал дочь на санки и возил по селу, предлагая в жены¹⁷⁸. Молодежь по-своему сопротивлялась браку по принуждению: девушки отдавали тайком *залог*, после чего родители вынуждены были соглашаться на брак, чтобы не позориться, устраивали свадьбы *убегом, уходом* и т. д. Д. М. Балашов высказал интересную мысль, что своеобразным идеологическим протестом против насильственного замужества было распространение в Поморье в начале века жестоких романсов и определенных видов сказок [Балашов 1970: 30]. Хотелось бы уточнить это положение: указанные жанры в той или иной степени распространялись в России повсюду, но в отдельных районах или у групп населения они, в силу особых факторов, оказывали более значительное действие на поведение молодежи и разрушение старых устоев, к таким областям относится и Западное Поморье (см. главу 3). Основные этапы собственно свадебного ритуала, их последовательность и смысловое содержание в Поморье в конце XIX — первой четверти XX в. выделены нами на основании представлений и терминологии поморского населения и могут быть поэтому определены как необходимые звенья обрядового минимума¹⁷⁹. В сознании поморского населения свадебный обряд делился на 3 цикла: сватовство, «до венца» и «после венца» (см. схему на с. 129).

1. *Сватовство* — переговоры двух семей о возможном вступлении в брак сына, с одной стороны, и дочери — с другой. В качестве свата жениха, как правило, выступал его родственник, например дядя (по отцу), старший брат или крестный; при

¹⁷⁸ АИЭ, № 941, л. 46, Терский берег, Варзуга. Ср. обычай «надолбы» в поволжских районах.

¹⁷⁹ Общего описания поморских свадебных обычаев не существовало в дореволюционной литературе. В советское время вышли две книги, посвященные свадебным локальным традициям — Варзуге на Терском берегу [Балашов, Красовская 1969]; Колежме и Нюхче на Поморском берегу [Свадьба 1980].



Структура свадебного обряда в Поморье

отсутствии такового или для большего успеха в сватовстве приглашался известный в селе знаток своего дела, который хорошо «знал порядок». Все приходящие сватать назывались *сваты, сватовья* (в том числе и жених). Приглашение для сватовства женщины — *свахи (брюдги* — на Поморском берегу) было в Поморье редким явлением и наблюдалось чаще в посадах (Сумпосад, Ненокса), городах (Онега, Кемь) или близких к городу деревнях (некоторые деревни в дельте Северной Двины).

Сватовство представляло собой цикл обрядов или актов, свершение которых считалось обязательным для того, чтобы сватовство состоялось. Так, общими для всего Поморья актами сватовства являлись: приход сватов, залог (со стороны невесты), обсуждение возможности свадьбы родней (*дума, раздумья, жита смотреть*), *рукобитье* (вар.: *рукоданье, богомолье, уговорка, зарученье, винопитье*), завершающее сватовство — закрепление семьями договора о браке. Рукобитье в некоторых местностях считалось началом свадьбы, но это по поздним записям [Свадьба 1980: 14]. Повсеместно в Поморье отдельные акты сватовства имели разную степень подробности, но практически повсюду соблюдались следующие общие моменты: приход сватов от одного до трех раз, с особыми атрибутами одежды (пояс, рукавицы), остановка их под матицей (Зимний, Летний, Онежский, Кандалакшский, Терский берега) или под воронцом (Поморский, Карельский берега), обычные для данной традиции прямые или иносказательные формулы сватовства с отказом от приглашения зайти в избу и т. д. В рукобитье участвовали в основном представители мужчин с обеих сторон, но в XX в. в отдельных местностях по рукам били и жених с невестой. Непременным действием рукобитья было зажигание свечи/лампады и начало корильных причитаний невесты. В описываемое время сватовство не отделялось от следующей за ним собственно свадьбы значительным временем, как это было еще в первой половине — середине XIX в. Довенчальный цикл обрядов начинался в зависимости от назначения венчания через 2—6 дней, максимум через две недели (Зимний берег).

Несмотря на сильно сократившуюся к началу XX в. длительность свадебного ритуала в целом, население все же сохраняло обряды, считавшиеся необходимыми, чтобы соблюсти свадебный порядок, поэтому неделя свадебного обряда, *свадвбница*, бывала необычайно напряженной, насыщенной разнообразными собы-

тиями, совмещающей нередко в одном дне обряды сватовства и довенчального цикла или до- и послевенчального цикла. Имея в виду эту разную длительность свадебного ритуала по берегам, мы выделяем в нем общие этапы в последовательности их проведения, без привязки к определенному дню или времени дня.

2. В довенчальном цикле прежде всего выделяется шитье приданого и девишник — группа событий, связанных с подготовкой невестой приданого и даров будущей родне, а также прощанием жениха и невесты, в первую очередь последней, со своей возрастной группой. Нередко девишник (вар.: *вечеринка, вечорка, вечерина, беседа*) устраивался в конце дня после шитья приданого (вар.: *поседы, невеста сидит* — Зимний, Поморский, Терский берега) или два-три вечера подряд (Онежский берег). Только в южных селениях Зимнего берега шитье приданого растягивалось на неделю и заканчивалось девишником. Характер проведения этих свадебных актов был повсюду в Поморье одинаков: невеста с подругами шили, вернее, дошивали приданое и готовили дары; на девишнике молодежь веселилась также, как на беседе или вечернике, — пела, танцевала, угощалась сладостями и орехами. Посторонняя публика могла смотреть из дверей. Собrania холостых парней в доме жениха зафиксированы только на Зимнем берегу под названием *разгонная*, где собравшиеся в основном пили и пели. На Онежском берегу парни отдельно не собирались, но в дом жениха переходила вся молодежь после вечеринки у невесты (кроме самой невесты), и называлось это *вина пить*; сборища в доме жениха отличались от девишника тем, что на них пили вино.

Следующий этап обрядов довенчального цикла почти повсюду в Поморье известен под названием *смотренье*, хотя в нем слились разные по смыслу события, которые можно разделить на две группы: а) обряды, связанные с подготовкой невесты к переходу в другую социальную группу и прощанием ее со своим родом; б) обряды смотрин и принятия (*понимания*) невесты родом жениха, *принос от жениха*, выкуп косы, отъезд в церковь.

Первую группу обрядов смотренья повсеместно в Поморье составляли хождение невесты: по родне, *невестина баня*, заплетение и расплетение косы и дары невесте от ее родни. Последние три акта нередко происходили в утро венца и объединялись под названием *заплачка, приплачка*. Степень сохранности невестинной бани в поморских районах была очень различной. На Кан-

далакшском и Терском (от Кандалакши до Умбы) берегах этот обряд, по существу, отсутствует («Невеста мылась, дак под венец, чистой идти нать»), зато на Онежском, Зимнем берегах и в юго-восточных селениях Поморского и северо-восточных — Терского берега обряд невестиной бани еще в первой четверти XX в. был развит очень сильно. Топил баню кто-либо из женской родни невесты — мать, крестная, тетка — или ее подруга; с кем-нибудь из них же невеста шла в баню. На Зимнем, Онежском, Летнем, Поморском берегах хождение невесты в баню и обратно сопровождалось причитаниями и плачем; по дороге расстилались сукна (или другая материя), перед невестой мели дорогу веником, сама она была одета нарядно, в шубе, в перевязке, на руках у нее висели вышитые полотенца¹⁸⁰. После мытья невеста с подругами причитывала около бани особо, этот обряд во всех сохранивших его местностях назывался *раскатать баню* (т. е. уничтожить ее). С баней был связан целый ряд примет и ритуальных действий, относившихся к подругам невесты: на Онежском берегу подруги, топя баню, громко хохотали, на Зимнем берегу подруги, в то время как невеста мылась, ходили приглашать в баню жениха, от чего он должен был откупаться; в деревнях дельты Северной Двины подруги шли к жениху *за хлебом*, а жених и дружки давали им полную корзину («с чем угодно, хоть с камнями, лишь бы потяжелее») со словами: «Ешь, невеста!»¹⁸¹ Если подруги мылись в бане вместе с невестой, то та девушка, что выходила первой из бани, должна была, по поверью, выйти следующей замуж; в других местах, наоборот, подружки бегали мыться в баню после того, как помылась невеста, чтобы скорее выйти замуж¹⁸², на Поморском берегу подруги, мывшиеся вместе с невестой, напивались в бане допьяна, пели песни¹⁸³.

К комплексу «баенных обрядов» примыкало также собирание *байника* (*баенника*) и даров невесте со стороны ее родни, которые почти повсюду в Поморье назывались *на байник*; за исключением

¹⁸⁰ АИЭ, № 875, л. 191 и др. О подобном описанному ритуалу невестиной бани смутно помнили жительницы Терского берега (Кузрека, Кашкаранцы, Варзуга).

¹⁸¹ Архив Кабинета фольклора ЛГИТМиК. Запись В. А. Лапина 1971 г., Зимний берег, с. Красное. Далее: Запись В. А. Лапина.

¹⁸² АИЭ, № 875, л. 349, 350, 190, 191, Онежский берег.

¹⁸³ Там же, № 881, тетр. 5, л. 31; № 879, л. 5.

некоторых местностей Онежского берега, это совершалось после бани. Комплекс баенных обрядов, особенно развитый на Зимнем, Летном, Онежском и Поморском берегах, свидетельствует о его важности в прошлом и о древнем содержании этих обрядов, связанных с водой [Мачинский 1981; Бернштам 1982].

Собирание байника было очень ответственным делом, в нем принимали участие *божа́тка* (крестная) и невеста. Основу байника составлял хлеб с зернами «жита» — ржи или овса (вар.: соль, луковица, деньги), положенными в вырезанное сверху углубление в хлебе; зашивался он особым образом в кусок белой (или белой с красным) материи так, чтобы была видна форма хлеба — круглого или в виде усеченного конуса. В ряде местностей в состав байника входили два хлеба — белый и черный, рыбник, соль в солонке (Зимний берег, Зимняя Золотица), а на Онежском берегу к хлебу добавляли чашку, стакан, миску, тарелки, ложки, ножик, которые складывались таким образом, чтобы зашитый байник имел конусообразную форму¹⁸⁴. Невеста либо участвовала в зашивании байника чисто символически — делала три стежка (Зимний берег)¹⁸⁵, либо просто присутствовала и причитывала над байником: «Не зашивай, крестная восприемная матушка, ты мою волюшку-приволю великую»¹⁸⁶, либо байник готовился без нее (остальные берега). В селе Лямцах Онежского берега байник зашивали в скатерть, которой была покрыта невеста после выхода из бани¹⁸⁷. Концы материи и нитки на байнике должны были быть искусно спрятаны; завязывание материи узлом крест-накрест, по признанию самих жителей, стали делать в последнее время, когда разучились «шить байник». Так или иначе, как правило, байник уже стоял на столе к приходу невесты из бани; над ним невеста стояла одна и кланялась до появления ее родни, которая несла дары на байник. Даже в тех селениях, где не делали байника, называли этим словом дары от невестиной родни (Тамица — Онежский берег¹⁸⁸, Сухой Наволок — Поморский берег)¹⁸⁹. Все дары бросали на байник так, что закрывали его *горой*,

¹⁸⁴ АИЭ, № 875, л. 5, 134.

¹⁸⁵ Запись В. А. Лапина в 1971 г.

¹⁸⁶ АИЭ, № 875, л. 134, Онежский берег.

¹⁸⁷ Там же, л. 11.

¹⁸⁸ Там же, л. 49.

¹⁸⁹ Там же, № 879, л. 8.

на Зимнем берегу сверх даров клали постель, а наверх — икону; невеста благодарила каждого за «приносы великие» (вар.: *спасалась на дарах, давала доброе, кликала байник, стиховодничала*), после чего все уносилось в клеть, кроме байника, который потом вез впереди всего свадебного поезда к венцу подросток 10—15 лет. На Поморском (от Кеми до Нюхчи), Карельском и Кандалакшском берегах жениху тоже пекли байник, ставили его на смотренье рядом с невестиным, и оба байника подростки несли к венцу и в дом молодого¹⁹⁰. На Терском берегу *баянник* был только у жениха; по современным записям в селе Попой, *баенником* называли хлеб, которым благословляли молодых [Меркурьев 1979: 19]¹⁹¹. На Онежском берегу перед отходом к венцу дружка «выкупал байник» у матери невесты, которая обнимала байник и причитывала над ним¹⁹², на Зимнем берегу мать благословляла невесту байником и прятала его (подростки могли украсть и спрятать, в свою очередь), а дружка выкупал¹⁹³. Термином *байник* назывался также подросток, носивший байник в церковь и в дом молодых (Поморский, Карельский берега), новый сарафан, который невеста надевала специально после бани к приезду поезда и носила неделю после свадьбы (Терский берег), а на Зимнем берегу — свадебный пир в доме молодых (об этом ниже).

Вторую группу обрядов смотренья составляли собственно смотренье (вар.: *пониманье*.; *спознованье*)¹⁹⁴, сиденье невесты у стола, приезд свадебного поезда — *женихов* (так назывались бывшие сватовья и остальные участники), вывод невесты к жениху для выкупа косы (или приноса даров от жениха), благословление и отъезд к венцу. Степень развитости и сохранности, а также последовательность этих актов в отдельных поморских районах была различной, к тому же они имели свои особенности, останавливаться на которых мы не будем. Одевание невесты и торжественный отъезд к венцу завершали довенчальный цикл свадьбы.

¹⁹⁰ По некоторым данным начала XX в., байник в этой части Поморского берега был только от жениха [Вертепов 1901: 95].

¹⁹¹ ЭО, 1903, № 4, с. 66; Меркурьев, с. 19.

¹⁹² АИЭ, № 875, л. 22.

¹⁹³ Там же, № 879, тетр. 3, л. 19—21.

¹⁹⁴ Термин *пониманье* известен в Поморье, на Поморском берегу уже в XVI в. (1548 г., Уставная грамота отчины Соловецкого монастыря [Акты 1836: 210]).

3. *Послевенчальный цикл* свадебного ритуала распадался на два главных этапа: добрачный (имеются в виду обряды, предшествующие брачной ночи) и послебрачный (обряды, происходившие в домах молодых, родителей молодой и некоторые другие). Каждый этап представлял собой также группу обрядов, общий смысл и назначение которых были в общем идентичны по всему Поморью.

Добрачный этап начинался с приезда молодых от венца в дом молодого. Он повсюду назывался *приводно* и сопровождался весьма сходными магическими и ритуальными действиями¹⁹⁵. Во время продвижения свадебного поезда в церковь/из церкви на улицах стреляли (солью, бумагой, холостыми зарядами), жгли солому, паклю, ветки, смоляные бочки и т. п. Молодых в сенях встречали родители молодого (на Поморском берегу свекровь стояла в вывернутой наизнанку медвежьей шкуре), отец или мать осыпали приехавших молодых, тысяцкого, дружек житом; иногда молодых заводили в боковую комнату или клеть, где давали кусать хлеб (Кандалакшский берег); молодых благословляли, ставя на овчину, на кусок новой материи и т. п.

С поведением молодежи на приводно было связано множество примет относительно будущей совместной жизни и ее положения в семье. На большинство поморских берегов приводно продолжалось недолго и обычно заканчивалось небольшим отдыхом молодых в отдельной комнате перед свадебным пиром.

Свадебный пир назывался в Поморье по-разному: *почесье* (Зимний берег); *большой обед, общий стол* (Поморский берег от Нюхчи до Онеги, Летний берег); *приводный стол* (Поморский берег от Колежмы до Кеми, Карельский, Онежский берега); *венчальный стол, свадьба* (Кандалакшский, Терский берега). Повсеместными обязательными актами свадебного пира являлись вывод и открывание молодежи, одаривание молодежи своей новой родни (вторые *дары*) и ношение ею *чарки*. Вывод и открывание молодежи перед родней на свадебном пиру — некоторое повторение обряда на смотренье, с той разницей, что на смотренье невесту только приоткрывали («Та ли? Хороша ли?»), а на пиру молодницу открывали совсем. Как правило, это совершал отец жениха или тысяцкий: держа в руке специальный пирог или

¹⁹⁵ Возвращение свадебного поезда в дом родителей молодой в Поморье не зафиксировано.

хлебец, он приподнимал пирогом конец платка, которым была покрыта молодница, потом захватывал его и трижды обводил вокруг голов молодых; на Онежском берегу тысяцкий постепенно делал рукой все бóльшие круги, обводя всех гостей за столом¹⁹⁶. Дары раздавались молодницей в середине или конце свадебного пира, ей помогали ее дружки-*рóжники*, причем свекровь иногда тут же надевала обновки и показывала всем присутствующим. На Кандалакшском и Терском берегах дары приносили *даровщицы*, и тысяцкий выкупал их; это называлось *ключевó*¹⁹⁷. Через некоторое время после раздачи даров молодница ходила с чаркой, поднося ее по очереди участникам свадьбы со стороны мужа и его родственникам, а те, выпив чарку, клали на поднос деньги: «Бывает, столько накладывают, что всю свадьбу окупает».

Свадебный пир, а вместе с ним и добрачная группа обрядов завершались уводом молодых спать — на короткий срок (от 10 до 30 мин) или на ночь; в первом случае молодые все равно не возвращались за общий стол, а садились в другом помещении за еду, которая на Поморском, Карельском берегах называлась *ужинка*. Ужинка собиралась специально, еще до смотренья, одновременно с байником. Она содержала не только еду (рыбники, пироги с ягодами, изюмом и т. п.), но и посуду для двоих (тарелки, миски, чашки, ложки, вилки, ножик — то, что зашивалось в байник на Онежском берегу), — все это клалось на поднос и завязывалось в скатерть или кусок коленкора¹⁹⁸. Ужинку брали с собой в церковь и в доме свекра помещали в закрытой комнате, ее нельзя было трогать и есть никому, кроме молодых¹⁹⁹. На Терском берегу *маленькой ужиной* называлось угощение после приводного стола и даров в кругу ближайшей родни (чай, вино, легкий ужин) [ЭО 1903, № 4: 67]. Сохранились отдельные элементы игровой магии при уводе молодых спать: их провожали главные участники

¹⁹⁶ АИЭ № 876, л. 116, 117.

¹⁹⁷ Там же, № 941, л. 8; № 953, л. 8, 9.

¹⁹⁸ Там же, № 879, л. 41.

¹⁹⁹ «Однажды ехали морем в дом молодого, и гости были. Ехали долго, все проголодались. С невестой была ужинка, она хотела развязать и поделиться со всеми пирогами. Крестная невесты не разрешила: «А ты ужиной всех не угощай». Невеста спросила: „Почему?“ Крестная объяснить не захотела, сказала только: „А так, ничего“» (АИЭ, № 879, л. 24, Вирма, Поморский берег).

свадьбы — тысяцкий, крестные, дружки, иногда и другие свадебщики — с хохотом, шумом, эротическими наставлениями и прибаутками. Повсюду молодница разувала мужа, выкупая у него разрешение на это действие поцелуями, забирала выпавшие из сапог деньги, набивалась ему в постель «в товарищи». Иногда в постель подкладывали дрова, камни, подпиливали ножки кровати, молодых заваливали одеялами, шубами, тряпьем и т. п. Если их уводили первый раз на полчаса, то все шутки происходили на этом уводе, и после ужинки они шли спать сами.

Послебрачная группа утренних обрядов начиналась непременно *бужением* молодых; чаще всего их будила крестная или родственница молодницы блинами от тещи²⁰⁰, подруги и дружки старались отнять блины, а молодой их отдаривал²⁰¹. После этого молодежь била об дверь клетки, где спали молодые, горшки с грязью, сажей, перьями и плясала на них, а молодница, встав, мела (*пахала*) эту грязь веником, под который ей бросали деньги. Встреча невестки со свекровью после бужения тоже представляла собой особый обряд, смысл которого состоял в символическом приобщении молодницы к хозяйству, символическом потому, что до окончания свадьбы молодница не работала. Сам обряд заключался в том, что молодница выходила в общую комнату, вешала свое полотенце (*утренник*) у рукомойника, кланялась свекрови и спрашивала: «Матушка, что делать?» И свекровь давала ей какое-нибудь задание — спрясть немного пряжи, вынести корм скоту, выпечь три блина и т. п., обязательно делая при этом замечания: «Свекровь учит». Если молодница не получала никакого задания — значит, свекровь ее в семью не приняла, это было несчастьем.

Повсюду в Поморье, за редким исключением (Поморский берег от Нюхчи до Онеги), молодым после первой брачной ночи устраивалась *шутова баня*. На Зимнем берегу ее «топили» дружки: они рядились в сарафаны, гремели колокольчиками, накладывали снег на полки, дымили соломой, подбрасывали голые ветки в качестве веников и т. п. Молодых вели со смехом и шумом, а молодой должен был выкупать эту баню. В деревнях устья Сев. Двины молодых тащили в баню и из бани на бороне зубьями кверху²⁰².

²⁰⁰ АИЭ, № 876, л. 77, Онежский берег.

²⁰¹ Там же, № 871, л. 17, Зимний берег.

²⁰² Запись В. А. Лапина 1971 г.

За баней следовал *блинный стол* (вар.: *блинно, столование*) в доме молодых, где собиралась вся родня с обеих сторон. Главные события блинного стола (кроме Кандалакшского и части Терского берегов): привоз блинов от тещи, объявление о невинности молодой и распарывание байника²⁰³, причем первый и второй акты были, как правило, взаимно обусловлены: за столом молодой выкусывал середину тещиногo блина, и по размеру откусанного куска судили о невинности молодицы. На Терском берегу от Умбы к юго-востоку (Кашкаранцы, Варзуга и др.) стол у молодых даже носил название *чесь*. В ряде местностей (Онежский, Поморский берега) блины пекла молодая со свекровью и подругами, а проверка носила уже игровой характер: блины кусали гости за столом, стараясь отхватить побольше кусок, а родственники со стороны молодицы кричали: «Ну, не такая она у нас, не такая!»²⁰⁴ В других селах, наоборот, к этой проверке относились серьезно, и свекровь на блинный стол выносила постель новобрачных, а в случае виновности молодицы муж вывешивал ее сарафан на флюгере дома (пока не истреплется)²⁰⁵.

Поскольку к началу XX в. смысл и значение байника были, по существу, забыты поморским населением, то судьба его после венца предстает довольно неопределенно, кроме двух моментов; он обязательно стоит перед молодыми на свадебном пиру и блинном столе, и распарывание байника население считало концом свадьбы²⁰⁶. Байник могли пороть свекровь, сваты, молодая; на Онежском берегу распарывание носило игровой характер: тысяцкий должен был найти конец нитки, который был искусно спрятан крестной при зашивании байника, и в случае неудачи платил ей деньгами или вином²⁰⁷. Байник либо съедали гости, либо он отдавался на корм скоту²⁰⁸. Пожалуй, в более сохранившемся виде дошел до нас обряд распарывания байника на Зимнем берегу, составлявший здесь важный акт баенных обрядов послебрачного цикла. Первая брачная ночь называ-

²⁰³ АИЭ, № 875, л. 185, Онежский берег; № 879, л. 38, Поморский берег; № 871, л. 17, Зимний берег и др.

²⁰⁴ Там же, № 875, л. 134; № 879, л. 20, 21, Поморский берег, Вирма.

²⁰⁵ Там же, № 879, тетр. 3, л. 4, Поморский берег, Сорока, Выгостров.

²⁰⁶ Там же, № 875, л. 86.

²⁰⁷ Там же, л. 134.

²⁰⁸ Там же, № 881, тетр. 5, л. 25; № 955, л. 8, 9 и др.

лась здесь *байна*, а общий стол у молодых после шутовой бани носил название *баенный стол* или *банник* вместо блинного: за столом гости шутили, что молодую «давил баенник»²⁰⁹. Перед общим угощением молодой распарывал и резал байник (приемы: резал «ямками» — будут дочери, «горбушками» — сыновья), а молодая на подносе разносила по кусочку каждому из родни жениха. К куску байника добавлялся подарок — платок, гостинец и обязательно ложка; за поднесенный байник молодицу отдаривали. После баенного стола молодая топила сама баню, уже по-настоящему, и вместе с мужем просила у родителей благословения в баню²¹⁰. Большое значение бани в свадебном ритуале Зимнего берега отразилось в приговоре сватов, по утверждению А. И. Подвысоцкого, известном на Архангельском Севере в конце XIX в. повсеместно: «Давай по рукам да и в баню» [Подвысоцкий 1885: 4].

Завершающий этап свадебного ритуала — сбор родни с обеих сторон на *хлебинах* или *горячих* в доме родителей молодой — зафиксирован на всех поморских берегах, хотя имел разное значение в отдельных районах. На Кандалакшском и Терском берегах горячи были центром послебрачного цикла обрядов: блины составляли основное угощение, здесь молодой сообщал о «качестве» молодицы, а теща обносила гостей чаркой, которую ей отдаривали²¹¹, распарывался и съедался байник²¹². Кстати, только в этих районах (и в некоторых деревнях устья Северной Двины) бытовало название «горячи». В других местностях стол у родителей молодой известен под одним названием — «хлебины», обрядовое наполнение которого было весьма слабым: чаще всего оно ограничивалось изготовлением блинов, приносом блинов или хлебов²¹³, общим весельем.

Непосредственно вслед за хлебинами или одновременно с ними (что указывает на какую-то их связь в прошлом, происходили обрядовые сборища, носившие различные названия

²⁰⁹ АИЭ, № 872, д. 26, Койда, Майда.

²¹⁰ Запись В. А. Лапина 1971 г., Зимняя Золотица.

²¹¹ АИЭ, № 941, л. 8, Кандалакшский берег.

²¹² Там же, № 942, л. 7, 8, Терский берег.

²¹³ В юго-восточных селениях Поморского берега каждый из родственников молодой нес на хлебину по одному хлебу, а родня молодого вся приносила один хлеб (АИЭ, № 881, тетр. 5, л. 25).

в отдельных районах Поморья и по-разному объяснявшиеся населением, но имевшие одну общую черту — непременно и главным их участником была молодежь, не присутствовавшая до этого на послевенчальных пирах. На Зимнем берегу это собрание молодежи называлось *разгонные танцы*; они начинались в одно время с хлебниками в доме молодых, и позднее к молодежи присоединялись молодые²¹⁴. На Поморском и Онежском берегах молодежь (без молодых) ходила к родителям молодой — *на пепелище* (Сумпосад, Колежма, Пурнема) или, наоборот, собиралась вместе с молодыми у них в доме — *девичник, беседка* (Вирма, Сухой Наволок)²¹⁵. В юго-восточных селениях Поморского берега (от Нюхчи до Онеги) гулянья молодежи происходили одновременно с блинным столом и выражались в шумных разъездах по селу *блинниц* — подруг невесты, привозивших блины от ее матери. На Онежском берегу гулянье молодежи в доме родителей молодой называлось *поход за сукманами*, т. е. оттуда молодежи приносилось рыбацкое снаряжение и одежда, чтобы та «была клевка».

После этих последних свадебных актов происходила настоящая баня молодых, уже без всяких обрядовых действий, не приуроченная к какому-либо определенному времени, а в любое время дня у молодых, у родителей молодой и т. п. Во многих поморских местностях последующая неделя жизни молодых была связана с родительским домом молодежи: либо оттуда носили им каждый день блины, либо они гостили всю неделю, оставшись после хлебников (*на блины*), либо ездили ежедневно в гости. На этой же неделе вместе с блинами привозилось приданое, или его везли сами молодые после гостьбы у тещи.

Послесвадебный период на разных поморских берегах тоже имел общие черты, позволяющие говорить о нем в целом как об общепоморском. Его продолжительность, как мы уже говорили, зависела чаще всего от появления первого ребенка, т. е. он длился от одного года и более. Самым свободным и веселым временем для молодых являлась Масленица, в которую повсюду в России происходило их обрядовое выделение. В Поморье это выделение было слабо выражено: молодые принимали уча-

²¹⁴ Запись В. А. Лапина 1971 г.

²¹⁵ АИЭ, № 879, тетр. 3, л. 21; № 880, тетр. 4, л. 38. В Сумпосаде хлебников вообще не было (№ 870, л. 19, и др.).

стие в катании на лошадях, украшенных определенным образом, с гор, где им иногда пели песни и заставляли их целоваться. На Пасху молодые ходили к родителям молодой с пирогами и крашеными яйцами. Молодицы в некоторых поморских районах (Онежский, Зимний берега) принимали участие в девичьих кругах на весенне-летних гуляньях, а если молодые не имели ребенка до Святков, то развлекались на святочных вечеринках: ходили утушкой, молодницы участвовали в хороводах и т. д.

Специфически поморские черты выделения и поведения молодых сформировались на Поморском и Зимнем берегах и были вызваны к жизни длительным отсутствием мужчин на дальнем промысле. Наиболее характерно они проявлялись на Поморском берегу. Перед отъездом промышленников на мурманский лов молодые шли прощаться к родителям молодой, а оттуда во главе с тестем, тещей и в сопровождении родственников возвращались домой на *отвальню* [Дуров 1936—1937: 333—334]. Молодой по прибытии на Мурман (а лучше с дороги) должен был прислать весточку: письмо с посылкой — лучинной коробочкой с пряниками, леденцами и какой-нибудь вещью; отсутствие подарка вызывало пересуды в селе [Там же: 354]. К моменту возвращения мужа с промысла молодница обязательно шила пару белья для привальной бани из материала, приобретенного ею на заработанные летом деньги — на сенокосе, домашних работах в селе или на прибрежном лове [Там же: 294]. В начале XX в. муж старался оповестить молодницу телеграммой о своем прибытии в Архангельск, чтобы она могла туда выехать и купить обновы на мурманский заработок; в селе молодницам не полагалось ходить *на стретины*, так как считалось неприличным целоваться при посторонних [Там же: 293, 298].

Неизбежное варьирование при эволюции свадебного обряда развивалось в Поморье, как и везде, неравномерно. В одном случае многие ритуальные, магические элементы изживались совсем, в другом — переходили в игровые, причем в одних местностях эти процессы шли быстрее, в других — медленнее. Поэтому в один и тот же хронологический отрезок времени мы встречаемся с элементами, восходящими к разным стадиям жизни свадебного обряда.

Основные различия свадебной обрядности на отдельных поморских берегах заключались в следующем.

Неравномерность степени сохранности и развитости (насыщенности) главных свадебных циклов. Например, выше мы отмечали, что на Зимнем берегу сильнее, чем в других местностях Поморья, были развиты баенные обряды в до- и после-венчальный периоды, составлявшие чуть ли не главные этапы в свадебной обрядности; в ряде сел на Онежском и Терском берегах важное значение в обряде имела заплачка — прощание с домом, родней и т. п., расплетание косы; в юго-восточной части Поморского берега — послевенчальное застолье и т. д.

Наличие отдельных свадебных обрядов или элементов, не имевших аналогий на других поморских берегах: *засьба* невесты после свадебной вечеринки-девишника у всех родственников в своем и соседних селах в течение 2—4 дней (Онежский берег); *езда со славой* — шумные и неоднократные поездки жениха и невесты, одних или в сопровождении молодежи, по селу, во время которых происходило представление невесты будущей свекрови (*вопить у злодейки* — Поморский берег от Нюхчи до Кеми); *хождение с барином* — ряженные на свадьбе, производящие разрушительные действия в доме невесты и по дороге к нему (Поморский берег, Малошуйка, Онега)²¹⁶, выкуп женихом невесты у девушек (*кóсно, за дéво* на Кандалакшском и части Терского до Умбы берега)²¹⁷; символический выкуп тысяцким невесты у ее отца (последний принимал поднос с деньгами, брал мелочь, остальное отдавал) в ряде сел на Поморском берегу²¹⁸, выкуп дружками невесты у ее подруг — в других селах на том же берегу²¹⁹ и т. п. Одним из ярких обычаев, видимо восходящих к «ярилкам», являлась *яровуха* — совместное спанье парней, девушек и жениха с невестой после свадебных вечеринок на Онежском берегу (Тамица, Кянда)²²⁰.

²¹⁶ АИЭ, № 876, многие листы.

²¹⁷ Там же, № 941, л. 34; № 949, л. 11; № 954, л. 2.

²¹⁸ Там же, № 879, л. 54; № 880, тетр. 4, л. 19—20.

²¹⁹ Там же, № 879, тетр. 3, л. 60; № 881, тетр. 5, л. 35, Малошуйка.

²²⁰ Там же, № 875, л. 36, 128 и др. Подобный обычай наблюдался и в свадьбе коми-зырян, живущих по рекам Летке, Лузе, Сыsole, нижней Вычегде и Выми: в доме невесты после рукобитья парни, девки и жених с невестой спали на соломе [Плесецкий 1968: 33]. Следы этого зафиксированы в некоторых местностях Горьковской обл. (сообщение К. Е. Кореповой в устной беседе с автором).

Неодинаково было количество (номенклатура) «свадебных чинов» — от 10 до 30, их роль в свадьбе была неравноценной в разных поморских районах и даже селах. В одних местностях главную роль играл тысяцкий, в других — дружка; их функции могли быть очень значительны либо сводились к минимуму необходимых действий. По всему Поморью общими (одинаковыми) были названия только для жениха, невесты и тысяцкого, но последнего названия, кстати, не знали в Умбе и Кузреке на Терском берегу; остальные названия свадебных чинов варьировались: так, *дружками* назывались либо представители женихова поезда и партии невесты, либо только от жениха, а невестины назывались *рожники* (позднее название тех и других — *шафера*); крестная чаще называлась *божаткой*, а на Поморском берегу существовал термин *брюдга*, сложный по происхождению²²¹. Женщины, привозившие постель и приданое в дом молодых, назывались: на Онежском берегу — *ворогуши*, на Терском берегу — *коробейники*, на Поморском берегу — *постельницы* или *перинницы*; женщины, выводившие невесту к столу на смотренье, — *вывожальщицы* (Кандалакшский, Терский берега) или *выводницы*, *приставницы* (Поморский, Карельский берега) и т. д.

По-разному участвовал коллектив села и родственники брачащихся в свадьбе. На Кандалакшском берегу и части Терского берега невеста на свадебную вечеринку приглашала всех девушек в деревне, жених приходил только с друзьями и парнями-родственниками²²²; на Поморском и Онежском берегах невеста приглашала в первую очередь девушек из своего «конца», которые присутствовали только в довенчальной части (после венца «девки кончились»)²²³; в Колежме на девичник (вечерину) приходила вся ближняя и дальняя родни с обеих сторон [Свадьба 1980: 20, 21]. Если стрельба во время следования свадебного поезда производилась в Поморье повсеместно, то зажигание огня, закладывание улиц, огородов — только в некоторых районах, причем либо стрельцов приглашали на угощение, либо

²²¹ Брюдга — сваха крестная или посаженная мать невесты, замужняя сестра невесты. Подобный термин зафиксирован также у северных карел, води. Это слово объясняют из древнегутнийского *brýttũgha* [Thörnquist 1948: 28—29].

²²² АИЭ, № 941, л. 12.

²²³ Там же, № 875, л. 44, 188; № 876, л. 77, Нименга.

участники свадьбы разбрасывали пироги на улице. В свадьбе Зимнего берега заметно преобладание патриархальных элементов: жители еще помнят, что раньше на рукобитье присутствовали только одни ближайшие родственники — мужчины (без жениха и невесты!), и они же совершали обряд, на смотренье для холостых парней устраивался *бурлацкий стол*, в то время как подруг невесты не угощали совсем.

Существовали некоторые отличия в элементах материальной культуры — в одежде, пище. В земледельческих районах Поморья продукты земледелия и животноводства играли большую роль в свадебной пище: на Поморском (Нюхча, Малошуйка, Нименга) и Онежском берегах невесте перед смотреньем приносили *обед от жениха* в виде яичниц, пирогов с рисом, изюмом и рыбников, иногда — до 30 блюд, на свадебном пиру вино стояло в ендове с рожью²²⁴, на Онежском берегу свекровь на свадебном пиру приносила горшок каши с криком «руки жгет!», и молодая отдаривала ее «за отнимки» и т. д.²²⁵

Разнообразен и эмоциональный настрой, создававшийся в результате взаимодействия всех особенностей свадьбы и психологического склада населения той или иной местности.

Особую, сложную и самостоятельную проблему исследования представляет фольклор, в том числе и музыкальный, свадебного обряда поморов — причитания, величания, песни²²⁶. Отметим только некоторые этнографические стороны этой проблемы. Известно, что главными хранительницами свадебных обрядов и его песенного оформления были женщины. В настоящее время редкие старики помнят мужской свадебный фольклор — тексты сватов, приговоры и обращения дружек и т. п., и почти невозможно встретить мужчину,

²²⁴ АИЭ, № 875, л. 94; № 881, тетр. 5, л. 10—13.

²²⁵ Там же, № 870, л. 116—117.

²²⁶ Записи свадебного фольклора более систематично собирались на Карельском берегу и части Поморского берега, входящей ныне в состав КАССР. В настоящее время они периодически публикуются собирателями в отдельных сборниках, значительная часть находится в архивах Института языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР и Гос. консерватории г. Петрозаводска [Лапин 1970]. Автор настоящей монографии в течение нескольких лет работал совместно с В. А. Лапиным, в том числе и в полевых экспедициях.

который знал бы подробности свадебного ритуала, а тем более песни и причеты. В начале XX в. старинные тексты приговоров или здравствований дружек, ритуальные диалоги между свадебным поездом жениха и невестиней стороны помнили тоже в основном женщины. Они же, сравнивая свой свадебный обряд с обрядом соседней деревни, имеют в виду в первую очередь музыкальную традицию: женщина могла выйти замуж в соседнюю деревню и прожить в ней 50 лет, упорно не желая учиться «чужим» обрядовым песням («не споемся»), хотя свадебный репертуар родного и чужого села явно восходил к одной песенной традиции. Местное мнение о значительном отличии своего обряда, видимо, создавалось еще за счет того, что одни и те же свадебные песни могли исполняться в разные акты и даже циклы ритуала:

- в деревнях устья Северной Двины песни пели в течение всей свадьбы, в до- и послевенчальной ее частях;
- на Поморском берегу, от Кеми до Колежмы, песни пели на довенчальном этапе — вечерин(к)а, пониманье²²⁷, а от Нюхчи до Онеги — в до- и послевенчальный, но акцент делался на послевенчальный (большой обед, хлебины, общий стол)²²⁸;
- на Зимнем берегу все свадебные и величальные песни пелись на смотренье (а иногда и на шитье приданого), т. е. в довенчальный период;
- на Онежском — в течение всей свадьбы (смотренье, приводно, столованье, блины у тещи);
- на Кандалакшском — только на девишнике и смотренье, т. е. в довенчальный период;
- на Терском, от Порьей Губы до Умбы (Кузреки), — в послевенчальный (свадебный пир, горячи), на остальной территории — в до- и послевенчальный (смотренье, приводно)²²⁹.

Причитывания всегда исполнялись до венца.

Анализ внутреннего музыкально-диалектного членения свадебных песен Поморья обнаруживает сложную картину взаимосвязей. Диалектные зоны не равнозначны по своей интенсивности, т. е. по плотности характеризующих их признаков, по степени определенности границ ареалов, по соотношению их

²²⁷ АИЭ, № 879, тетр. 3, л. 13, 28–30, 31–37 и др.

²²⁸ Там же, № 881, тетр. 5, л. 25; № 879, л. 55, 56; № 876, л. 77 и др.

²²⁹ Там же, № 953, л. 1; № 954, л. 2; № 955, л. 7–9.

с традиционными, издавна сложившимися территориально-хозяйственными единствами. Так, сопоставление карты брачных связей с выделенными В. А. Лапиным музыкально-диалектными зонами показывает ряд расхождений: круг брачных связей совпадает с берегами — Летним, Онежским, Кандалакшским, более или менее — с Карельским, а музыкальные зоны — с Поморским, Онежским, Терским и Кандалакшским; традиции остальных берегов либо дифференцируются, как правило, только по отдельным признакам, либо близки к традиции соседних районов [Лапин 1970: 21]²³⁰.

Поморские селения, ставшие пограничьем брачных связей между двумя местными локальными районами, сочетали в своем обряде элементы, присущие обоим: например, в Умбе все свадебные песни еще назывались *кружки* (как на Кандалакшском берегу), но музыкальная традиция уже была иной [Лапин 1978: 232–246], появляется обряд «невестиной бани», отсутствующий на Кандалакшском берегу и известный на Терском; в Нюхче свадебные песни пелись в до- и послевенчальной частях обряда, в то время как к северо-западу от нее — только в довенчальной части, а в сторону Онеги — в оба периода, причем *езда со славой* сокращается здесь до одной совместной поездки жениха и невесты к нему в гости (без молодежного сопровождения), и т. д. Некоторое смещение обрядов свадебного ритуала и песенного оформления, а также более быстрая трансформация его наблюдались в городах и посадах Поморья — Кеми, Неноксе, Сумском Посаде.

Итак, поморский свадебный обряд являлся одним из вариантов севернорусского и — шире — восточнославянского свадебного ритуала. Это с очевидностью вытекает из общности его схемы, структуры, смысла и функций основных обрядовых действий, объединенных в сходные циклы. С другой стороны, свадебный обряд в Поморье в целом не имел специфических черт, которые мы бы могли назвать поморскими, т. е. присущими в отличие от севернорусских вариантов только поморскому свадебному обряду. Таких черт, как нам известно, не обнару-

²³⁰ Отметим, что исследователь не имел полного материала с Терского (Поной), Летнего (Дураково–Пушлахта), Зимнего (к северу от Золотицы) берегов. Дальнейшее изучение свадебной музыкальной традиции, возможно, уточнит некоторые выводы автора.

жились и при исследовании музыкального фольклора поморского свадебного обряда.

Локальные различия внутри самого обряда, так же как и музыкальные диалекты, отражают, на наш взгляд, как достаточно древние традиции локально-этнического происхождения (степень и характер этих отличий выяснится при сравнительном изучении свадебного обряда в кругу севернорусских и русских вариантов) [Cistov 1981: 111–134], так и поздние новации, возникшие в результате оформления и последующих трансформаций обряда на разных поморских берегах. Последние в отдельных случаях могли носить и поморский характер, специфичный только для данной береговой, а чаще — сельской традиции. Так, местным образованием было хождение к родителям молодой за сукманами в селе Пурнема на Онежском берегу; в некоторых селах на Поморском берегу молодых тащили из церкви по снегу в карбасе, но этот акт имел аналогию в карельской свадьбе [Оленев 1917: 136] и может быть объяснен, скорее всего, общностью хозяйственных и этнокультурных условий двух народов. В семейном укладе, круге брачных связей, пред- и послебрачной обрядности, материальной культуре (одежде, пище) наблюдается гораздо больше специфически поморских, т. е. общих для всего Поморья, черт, чем в собственно свадебном обряде. Скорее всего, это было вызвано тем, что свадебная обрядность меньше подвергалась прямому воздействию промыслового хозяйства; в известном смысле обряд существовал над бытом, который был теснейшим образом связан с производством.

Мы не останавливаемся на рассмотрении таких семейных обрядов, как родинные, крестильные и похоронные, которые значительно уступали по развитости свадебным, в силу чего выявление их специфики в Поморском регионе возможно только на севернорусском фоне.

Глава третья

Календарь, верования, фольклор

1. Поморский календарь

У земледельческих групп русского и иноэтничного населения в период их переселения в неземледельческие области Севера и адаптации в новых условиях неизбежно происходили существенные изменения в традиционной календарно-обрядовой системе. Этот процесс в той или иной степени наблюдался во всей севернорусской зоне, но выявления его основных направлений, локальных особенностей и соотношения с эволюцией народного календаря в земледельческих районах расселения русских специально не производилось. Не входит эта проблема и в нашу задачу. Однако, имея в руках более или менее полные данные о поморском календаре, мы можем уяснить характер его эволюции по сравнению с так называемым общерусским, земледельческим календарем.

Некоторые исследователи XIX–XX вв. отмечали локальные различия «бытовых святцев» жителей северной зоны, правда в основном все же земледельческих районов и главным образом в связи с особыми природно-климатическими условиями: более поздний приход весны (а следовательно, пахоты и сева), короткое лето, иной по сравнению с центральными и южными районами ассортимент посевных культур, разница в сроках их созревания и т. п.

Более существенные замечания к областным особенностям народного календаря встречаются в исследованиях по тем земледельческим районам Сибири, где промыслы (лов речной и озерной рыбы, охота) играли более важную роль в жизни населения,

чем в Европейской России. Так, например, собиратель сибирского народного календаря (Восточная Сибирь, Енисейская губерния) А. А. Макаренко на основе собранного им материала по годичному аграрному циклу выделяет раздел под названием «Дни, относящиеся к промыслам». Совокупность этих дней, условно выделенных им из общего сельскохозяйственного года, в основных чертах отражает календарь сибирского крестьянина-промышленника. Подобное сочетание земледельческих и промысловых календарных дней представляет, на наш взгляд, переходный вид народного календаря от земледельческого к промысловому.

Осмысление природных явлений и смены сезонов годичного цикла, а также практический опыт крестьянина-земледельца, сообразующего с ними свои занятия и отдых, остались каркасом и для поморского народного календаря. Народные представления о временах года русских (и славян) образуют сложную картину, в которой еще предстоит разобраться исследователям. К XIX в. наиболее четко и повсеместно прослеживаются членение года на два основных цикла — весенне-летний и осенне-летний и привязка многих аграрных обрядов и прогнозов к датам равноденствия и солнцеворота. Севернорусская зона и Поморье не составляли исключения в этом плане, но более глубокие и детальные сопоставления областных календарей пока не производились. Можно отметить, что главные отсчеты в поморском календаре совпадали с известными в других русских областях, например: «На Илью до половины дня — лето, с половины дня — осень»; «Покров, покрой землю снежком»; «Сретенье — зима с летом встречается» и т. д. Несмотря на значительную разницу в климате, средних годовых температурах и сдвинутые сроки времен года по сравнению со средне- и южнорусскими, поморы отмечали изменения в природе по общеизвестным датам календаря: «Егорий с водой, Никола с травой», «Кузьмы-Демьяны лед куют», «Аксинья-полузимница», «Спиридон-солнцеворот», «Авдотья-плющиха»²³¹.

²³¹В земледельческом календаре «полузимником» назывался Тимофей (22/1), а Аксинья (24/1) известна под названием «полухлебница», так как в этот день крестьяне подсчитывали жито в амбарах. В Поморье своего хлеба не было, подсчета хлеба не вели, и естественно, что из двух названий осталось одно, прикрепленное к Аксинье. «На полузимницу ведро — весна красная» (сев.). В Сибири Аксинья — тоже «полузимница» и являлась днем перелома зимы [Макаренко 1913; Даль 1908: 131].

По земледельческой схеме распределялись в Поморье, как и вообще на Русском Севере, все занятия и работы, не связанные с водными промыслами.

В тех районах, где земледелие, хоть и в незначительных размерах, существовало (на Поморском берегу от Нюхча до села Нименга), сев ячменя начинался в конце апреля, а разгар его происходил на вешнего Николу; рожь высевали с Ильина дня [Русские 1967: 24; Иваницкий 1890: 29]²³².

Сенокос происходил на разных берегах Поморья в течение Иванова–Ильина дня, но начало его обычно приурочивалось к Петрову или Прокопьеву дню (29/VI и 8/VII)²³³.

Заключение различного рода сделок — наем сельскохозяйственных рабочих, матросов на суда, казачих и т. п. — происходило на срок с Егория (23/IV) до Покрова (1/X) [Дуров 1936—1937: 337]²³⁴.

Охотой занимались в целесообразные для этого промысла осенний и зимний периоды; травы начинали собирать с Иванова или Петрова дня, а ягоды и грибы — с Петрова или Ильина дня.

Строительство и починка домов, заготовка дров и вывоз навоза на поля происходили с Покрова до глубоких заморозков.

Наряду с земледельческой основой, точнее — с аграрными представлениями, определившими годовое членение и традиционно-обрядовую насыщенность сезонов, в поморском календаре можно выделить еще две составные части — собственно промысловую и праздничную. Они характеризовались разной степенью зависимости от земледельческой основы; развитие каждой из них представляло собой довольно самостоятельный процесс, в то же время они были взаимообусловлены и влияли друг на друга. Если каркас поморского календаря являлся постоянной и неизменной его величиной, то промысловая и праздничная стороны развивались и изменялись. Именно их изменения и привели к отличиям поморского календаря даже от севернорусского.

²³² АИЭ, № 876, л. 64, 65, Поморский берег.

²³³ Там же, № 876, л. 65, 67; № 880, л. 38, Поморский берег; № 941, л. 33, Кандалакшский берег, № 871, л. 52, Зимний берег.

²³⁴ Там же, № 875, л. 56, Онежская берег; № 876, л. 62—64, Поморский берег.

1. *Промысловый календарь*²³⁵. Промысловый календарь складывался постепенно, по мере изживания земледельческих комплексов и представлений, сопутствующих аграрной системе хозяйства, с одной стороны, и насыщения его промыслами и промысловой обрядностью — с другой. Последнее также имело свою динамику: к ранее известным русскому населению рыбным промыслам — речному, озерному — добавлялись более поздние, развившиеся именно в Поморье, — морское рыболовство, морской зверобойный промысел, морское судостроение. Изучение промыслового календаря показывает сложное напластование и переплетение разновременно возникших промыслов и сроков их проведения, примет, определяющих их успех или неудачу, архаических и поздних обычаев и обрядов, с ними связанных.

В начале XX в. в Поморье еще существовали отголоски древнего лунного календаря, как известно, сильно развитого у соседних нерусских народов, в том числе и тех, что участвовали в складывании поморского населения. Правда, проявлялся он лишь в отдельных наблюдениях и приметах. Наиболее общими и распространенными были приметы, связывающие рождение, полнолуние и ущерб луны с рождением, приходом и отходом рыбы; на разных поморских берегах эти представления не совпадали, так как, помимо лунных фаз, промышленникам приходилось учитывать особенности местных природных факторов: направление ветров, характер водоема (моря, озера) и его качества — тихое—бурное, светлое—темное и т. п. Например, на Поморском берегу считалось, что в светлых озерах рыба хорошо ловится во все фазы изменения луны, лишь бы «знать пору» [Там же: 358], а на Онежском берегу самым удачным временем для лова в светлом озере считалось полнолуние²³⁶. По мнению жителей Поморского берега, в глухих, темных озерах рыба лучше всего ловилась до нарождения луны и только на вечерней или утренней заре [Там же], а население Онежского берега уходило ловить рыбу в темных озерах в момент рождения меся-

²³⁵ Исследуя составные части поморского календаря, мы для краткости будем называть их «промысловым календарем» и «праздничным календарем».

²³⁶ АИЭ, № 875, д. 73.

ца; впрочем, поморы сами говорили, что «в каждом водоеме рыба ловится разнo»²³⁷.

Приметами, связанными с лунным календарем и движением вод, руководствовались и промышленники мурманского трескового лова. Считалось, что смена вод на «большие» (бурные) и «малые» (спокойные) зависит от фаз луны: при *отживе* (переходе с малых вод на большие) рыба ловится лучше; *жаркие* (быстрые) воды «*провертывают*» рыбу (она не успевает схватиться за наживку) — тогда только в заводях Мурманского берега будет хороший лов. С изменением уровня приливных вод рыба меняет место: в большеводье она уходит от берега, в маловодье — приближается. До «отживу» месяца (за трое суток до рождения первой четверти), на полнолунии, по четвертям, в темную и новую луну промышленники отмечали наиболее удачные уловы [АГВ 1903: № 257].

По наблюдениям поморов, так же явственно влияли на движение рыбы, а следовательно, и на промысел ветры: от юго-западного до северного румбов (*шелонник, побережник, запад и север*) благоприятно сказываются на лове трески, а от северного (*восток, обедник*) до юго-восточного румбов — неблагоприятно. Однако на одни и те же ветры разные породы рыб реагировали неодинаково: так, например, *морянка* (северо-северо-западный), вызывавшая шум на море, способствовала тресковому и семужьему лову («семга идет на шум»), но создавала плохие условия для сельдяного лова («сельдь уходит вглубь»)²³⁸.

Известно, что аграрный год был насыщен разнообразными приметами, по которым судили о будущем урожае. Промысловый календарь также имел свою систему примет, сопутствующих разным промыслам; подавляющее число этих примет отражало практический опыт помора-рыболова и промышленника, его метеорологические наблюдения над морем, ветрами, течениями и их связью с биологическими циклами и миграциями рыб, морских животных и т. д. Разумеется, приметы, основанные на конкретном рыболовном опыте, не совпадали с земледельческими, хотя магические действия, предпринимаемые с целью предотвратить неудачу или «снять порчу» в рыб-

²³⁷ АИЭ, № 874, л. 11.

²³⁸ Там же, № 874, л. 11.

ном промысле (особенно в озорном и речном лове), нередко были сходны с подобными же действиями в земледелии. Наряду с приметами, рыболовческими по происхождению, в промысловом календаре оказались приметы аграрного календаря, с соответствующими изменениями: «рябины много перед хорошим урожаем ржи», «ягодно — хлебно» (севернорусские) [Ефименко 1877–1978: 189]; «много рябины — много семги» (*поморск.*)²³⁹. Приметы эти, так же как и связанные с луной и ветрами, носили противоречивый характер и не были едины для разных пород рыб. Так, на Онежском берегу считали: «много рябины — осень сухая, хорошая для камбалы», а на Поморском берегу: «богатый урожай рябины — к мокрой осени и богатым сельдяным промыслам» [Шешенин 1865: 547].

Значительная часть примет и гаданий о предстоящем урожае и результатах других сельскохозяйственных работ концентрировалась в аграрном календаре в рождественско-крещенском цикле. Это время зимнего солнцеворота считалось также решающим и для прогнозов о промысловом годе поморского населения, так как все приметы относились главным образом к предстоящим весенне-летним и осенне-зимним морским промыслам, т. е. основным в поморском промысловом хозяйстве. Рождественско-крещенский цикл примет промыслового календаря также составил как из практически обоснованных наблюдений и предсказаний погоды, так и из примет земледельческого года, приспособленных к промысловому. Например, в аграрном календаре разных областей небольшой мороз, снег или пасмурная погода в рождественско-крещенские дни являлись признаками будущего хорошего урожая; в различных районах Поморья те же самые приметы — «тихие Святки без ветров и множество гудёчи (снега, инея. — Т. Б.)» в этот период предвещали как хлебородный год, так и обильные промыслы трески, сельди, наваги и другой морской рыбы, даже наживочной [Харузин 1890: 207, 209; Максимов 1864: 173; Шешенин 1865: 546].

Особенно интересны поморские приметы, представляющие собой сочетание примет земледельческого и промыслового календаря, например: «если на время освящения воды на иордани после тишины подует горний (с материка. — Т. Б.)

²³⁹ АИЭ, № 874, л. 11, Онежский берег.

ветер, то он предзнаменует хлебородный год, а если северный (с моря. — Т. Б.) — то обильные морские промыслы» [Ефименко 1878а: 195]; «в пасхальную ночь, если на горизонте видна синева в море — к хорошим весенним (морским) промыслам, а в горы — к урожайному году»; «на Пасху ночью бывает видно много звезд на небосклоне над землею — то много будет морошки; если же темно, то к хлебородному году; если же темнота или звезды не на всем горизонте, а в стороне, ближе к морской поверхности, — то к лучшим морским промыслам» [Дуров 1936—1937: 340]²⁴⁰.

Если в Поморье и сохранилось представление о членении года на два цикла — осенне-зимний и весенне-летний, то хозяйственная насыщенность этих сезонов и их роль в жизни поморского населения сильно отличались от земледельческого года.

Во-первых, в промысловом году не было сколько-нибудь длительных периодов передышки между отдельными промыслами: их вели круглый год, один за другим или одновременно друг с другом, сообразуясь только с особенностями годовых биологических циклов основных промысловых рыб и морских зверей.

Во-вторых, промышленник, вынужденный заниматься различными промыслами круглый год в отличие от крестьянина-земледельца, получал продукты труда непосредственно в процессе промысла. В связи с этим сложен вопрос об определении начала трудового года промыслового календаря, который в Поморье далеко не везде совпадал с началом земледельческого, по В. И. Чичерову, приходившегося на осень. Полевые данные свидетельствуют, что в каждом отдельном районе Поморья начало промыслового года связывается с проведением важнейших в экономическом отношении морских промыслов, а следовательно, по-разному. На Поморском и в южной части Карельского берега, где главным был мурманский тресковый лов, началом трудового года считалась осень, а точнее — сентябрь–октябрь, время возвращения мурманщиков после окончания трескового промысла. Ноябрь считался началом года у жителей Терского берега, поскольку в это время заканчивался главный промысел — семужий. Так как тресковый и семужий промыслы обеспечивали в случае удачи пропитание на весь осенне-зимний сезон, то его значение можно было сравнить со значением урожая в земледелии, и естественно, что в обоих случаях эти осенние меся-

²⁴⁰ Шешенин А. К. Указ. соч., с. 546.

цы считались началом года²⁴¹. На Зимнем берегу в начале XX в. трудовой год определялся началом нового года, т. е. 1/1, что совпадало с началом важнейшего для зимнебережцев морского зверобойного промысла²⁴². Жители Кандалакшского побережья началом промыслового года считали весну, когда готовился и производился их основной промысел — сельдяной. Менее четко представление о начале промыслового года было выражено у населения тех берегов, где не было решительного преобладания какого-либо одного вида морского промысла, дающего пропитание на большую часть года, — Летнего, Онежского берегов, северо-западной части Карельского берега.

Основные морские промыслы в Поморье были приурочены к следующим календарным датам, имевшим важное значение и для земледельческих работ: *осенне-зимний сезон* — Успение (15/VIII); Воздвижение (14/IX), Покров (1/X), Дмитриев день (26/X), Введение (22/XI), Никола зимний (6/XII), Рождество (25/XII), Крещение (6/1), Сретение (2/II); *весенне-летний сезон* — Евдокия (1/III), Благовещение (25/III), Егорьев день (23/IV), Никола вешний (9/V), Троица, Иванов (24/IV), Прокопьев дни, Петров день (29/VI), Ильин день (20/VII).

В осенне-зимнем промысловом сезоне поморское население различало осеннюю и зимнюю путины, границей которых повсеместно являлся Никола зимний. Осенняя путина начиналась с Успенья–Покрова: лов семги — повсеместно в Поморье; лов сельди — Кандалакшский, Поморский берега; лов наваги, камбалы — Онежский, Зимний берега; сиговый лов — Карельский берег; лов белухи — Летний берег; речной и озерный лов (сиг, пелядь) — в селениях Зимнего берега. Кроме того, к этому времени заканчивался мурманский тресковый лов и возвращались домой промышленники Поморского и юго-восточной части Карельского берега. Отмеченные выше даты осеннего календаря считались периодами самых удачных *погребов* (уловов), связанных с массовыми подходами рыбы и зверя. Окончание перечисленных осенних промыслов повсюду в Поморье приурочивалось к Николину дню.

Зимнюю путину в Поморье представляли начинавшиеся с Николы зимнего (иногда с Рождества): морской зверобой-

²⁴¹ АИЭ, № 875—880, разные листы.

²⁴² Там же, № 871, Зимний берег.

ный промысел (*стрельни* и *торосовый лов*) — Зимний, Терский берега; подледный лов наваги и сельди — Летний, Онежский, Поморский берега.

Период Великого поста, начинавшийся около Сретения, являлся «межонным временем» между зимой и весной, «Великий пост — зимы хвост», — говорили поморы, подводя итог зимним работам; «с наступлением Великого поста в рыбацком хозяйстве голоду-холоду амбары стоят, паготы-босоты гридни ломаются».

1 марта (день Евдокии) поморы считали началом весны, подготовкой к морским весенним промыслам («пришли Евдокеи — рыбакам новые затеи»). С днем Евдокии связывались и приметы о наступающей весне: «с Евдокии больно ворона шибко кричит — весна скоро»; «если на Евдокею через дорогу перенос снега — весна будет крутая»; «если на Евдокею вода, то на Егорья будет в реках еще лед» [Там же: 330—331]. С Евдокии до Благовещения промышленники Поморского, Карельского, Терского берегов отправлялись на мурманский тресковый промысел — *вёшну*; у поморов Зимнего и Онежского берегов начиналась весенняя путина зверобойного промысла. Весь этот период также был наполнен различными приметами о погоде, промыслах: «на вербную неделю снег на крыше — будет весна протяжная, лето — плодородное, осень — рыболовная»; при ледоходе замечали: если «река вскрыется сначала посередине, оставив забереги льда, то в эту весну будет большой приход корюха, летом — семги, сига» и т. д. [Там же: 341].

Массовый весенний лов морской рыбы повсеместно в Поморье был приурочен либо ко дню Егория (лов сельди — Кандалакшский, Карельский берега), либо ко дню Николы вешнего (лов сельди — Терский, Онежский, Поморский берега); в последнем случае лов продолжался всего около недели. Никола вешний, будучи рубежом весенней и летней путин, как бы заканчивал первую и открывал вторую, в течение которой Иванов, Петров и Ильин дни являлись вехами мурманского трескового лова для всех промышленников, участвовавших в этом промысле; летнего промысла семги — повсеместно в Поморье; сельди — на Кандалакшском и Карельском берегах; трески — в юго-западной части Терского берега.

Из речных промыслов наиболее значительными были летний лов семги (на всех берегах) и подледный осенний лов сельди или наваги в устьях рек (кроме северо-восточных селений

Терского берега); время их проведения совпадало с календарными датами морских промыслов этого же сезона. То же самое наблюдалось и в озерном лове, причем одни и те же дни считались удачными для погребов самых разных пород рыб — туки, окуня, леща, сорог и др.²⁴³ Итак, в качестве первой и главной особенности поморского промыслового календаря мы выделяем то, что важнейшие морские промыслы разных берегов, являясь здесь основой хозяйства, проводились примерно в те же весенне-осенние сроки, к которым земледельческое население занималось посевом, выращиванием хлеба и сбором урожая. Из исследователей Севера значение этого периода отметил только В. Е. Розов на Кандалакшском берегу: «Для Ковды, Чернорецкой и Княжой Губы *егорьевский и успенский ходы сельди то же, что весенние всходы и уборка хлебов для земледельческих широт России* (курсив наш. — Т. Б.)» [Розов 1913: 56]. Это замечание справедливо для *всех* поморских берегов и выражает характерную особенность поморского календаря.

Вторая особенность промыслового календаря — это приурочение многих хозяйственных и почти всех промысловых событий к двум Николиным дням²⁴⁴. Оба дня были после рождественско-крещенского цикла главным средоточием примет и предсказаний относительно погоды и промыслов, иногда до следующего Николина дня; к весеннему Николе севернорусское население и поморы относили начало весеннего хода рыбы и икрометания: «на Егорьевской неделе птицы исполняют закон природы, на Никольской неделе рыба идет метать икру» [Ефименко 1878а: 180]; «если Егорий с водой, Микола с травой, то и Зимний (Никола. — Т. Б.) будет с навагой и сельдью» [Дуров 1936—1937: 347]²⁴⁵; «на Николу вешнего шторм

²⁴³ АИЭ, Л» 87т, л. 10, 11, 47, 48, Онежский берег; № 876, л. 64; 880, л. 7, Поморский берег.

²⁴⁴ По наблюдению В. И. Чичерова, «образ Николая Чудотворца... остался в стороне от календарно приуроченных аграрных обрядов. Два Николина дня использовались лишь как даты циклового деления аграрного календаря и как указатели предстоящей погоды»: [Чичеров 1957: 53; Успенский 1982].

²⁴⁵ Кстати, и земледельческое население севернорусских районов на Николины дни гадало об урожае: «день холодный и ясный на Николу зимнего — означает будущий год хлебородным» [Ефименко 1878а: 179].

на море — будет сельди много», «большая пáвода на Миколу вешнего в реке — к хорошим летним промыслам» [Там же: 347]. Оба Николы, как мы видели выше, являлись рубежами в промысловых путинах поморских берегов.

Николины дни играли также большую роль в сельскохозяйственной и промысловой жизни поморского населения, его общественном и семейном быту.

Вешний Никола считался днем начала посева злаков на севере и в земледельческих районах Поморья [Бернштам 1978: 122]²⁴⁶.

С этого дня в Поморье выгоняли на пастбище скот (дата характерна и для Архангельской губернии в целом) [Ефименко 1878б: 71].

На весеннего Николу в восточной части Поморья (Онежский, Летний, Зимний берега) и на Терском берегу просходили жеребьевки рыболовных угодий, строительство рыболовных заборов и первые выезды на тони; в эти же дни общество обычно распределяло или продавало сенокосные угодья. После этих событий происходили общинные праздники, единственные подобные праздники поморов в году, когда пили семьями, но всем миром; мужики устраивали выпивку еще и отдельно, в складчину (в этом празднике чувствуются отголоски «никольщины») [Ефименко 1874: 65]²⁴⁷.

Повсеместно в Поморье вешний Никола считался началом летних гуляний — хороводов (кроме Онежского берега), а на Поморском берегу последним весенним совместным праздником мужчин и женщин; с зимнего Николы во многих местностях начинались святочные вечеринки [Цейтлин 1911: 8]²⁴⁸.

К Николиным дням (особенно к весеннему) были также приурочены многие артельные обычаи и праздники, сильнее всего развитые на Поморском берегу: обязательные первые вести от промышленников с весеннего мурманского промысла, отвальный обед у хозяина, отправлявшего артель на лет-

²⁴⁶ То же — в Енисейской губернии [Макаренко 1913: 30].

²⁴⁷ АИЭ, № 874, л. 47, 48, Онежский берег; Там же, № 941, л. 39, Умба, Терский берег.

²⁴⁸ Там же, № 876, л. 64, села Нименга; № 880, л. 6, 28—30, 39, Вирма, Колежма, Малошуйка, Поморский берег; № 875, л. 72, Кянда, Онежский берег; № 874, л. 29, Тамица, Онежский берег; № 871, Зимний берег.

ний мурманский промысел; с этого же дня прекращались работы покрутчиков и матросов за хозяйские харчи, они начинали работать в счет будущего пая или за твердую ставку [Дуров 1936—1937: 336, 338, 348]²⁴⁹.

2. Праздничный календарь. В XIX — начале XX в. он состоял из основных дат и событий, известных по общерусскому годовому праздничному циклу:

осенне-зимний период — Покров, Никола зимний, Святки, Новый год, Крещение, Масленица;

весенне-летний период — Пасха, Никола вешний, Троица, Иванов, Петров, Ильин дни, Успение.

Основные праздничные циклы, развитые в обрядовом отношении, в которых участвовали все жители села, т. е. все половозрастные группы общины, концентрировались в осенне-зимнем периоде; среди них выделялись Святки и Масленица. Многих весенне-летних обрядовых комплексов и праздников, известных по земледельческому календарю, таких как егорьевские обходы дворов, троицко-семицкие и купальские игры, ритуальные похороны, молебны на полях, братчины, дожинки и т. п., — в Поморье не было²⁵⁰.

Другими словами, праздничный год поморского календаря при сравнении его с земледельческим, в том числе и многих севернорусских районов, предстает как бы в обедненном, выхолощенном виде. Такая трансформация должна объясняться многими причинами, в том числе и теми, которые сыграли роль в обособлении поморской группы в целом, — природно-климатическими и хозяйственными. Действительно, нельзя не учесть такие факторы, как позднее наступление весны и короткое лето, отсутствие в ряде поморских районов пород деревьев, игравших обрядовую роль в праздниках, — вербы, рябины, березы, неземледельческий характер занятий, исключавший не только все многообразие самостоятельных праздников и обрядов, связанных с земледелием, но и отдельных обрядовых комплексов, входящих составными частями в более сложные празд-

²⁴⁹ АИЭ, № 941, л. 5, 34; № 942, л. 23, Терский берег; № 887, тетр. 5, л. 5, 6; № 881, л. 32, Поморский берег.

²⁵⁰ В начале XX в. в низовьях Двины доживал летний обряд «богомолье», соответствующий земледельческой «молебне на полях», выродившийся в воскресную пьяную гульбу [АЕВ 1905, № 11: 379].

ничные циклы. Так, например, исчезли весенние обходы полей, посыпание избы зерном и устилание соломой в рождественских обрядах, гадания на урожай и т. д.

Вполне естественно, что наиболее радикальные перемены произошли в календаре поморов в связи с изменением их хозяйственной деятельности. Однако нам кажется, что изменения в ряде празднично-обрядовых комплексов, связанных не только с аграрными, но и с иными представлениями (космогоническими, мифологическими, скотоводческими), объяснить только вышеуказанными причинами трудно. Эволюцию таких обрядов нельзя представить, исходя лишь из поморского материала, необходимо исследовать весь пласт севернорусской обрядовой системы в сравнении с общерусским и даже восточнославянским материалом. Нельзя также забывать, что в формировании севернорусской культуры участвовали иноэтнические компоненты, местные и пришлые, роль которых в этом процессе еще не выяснена.

Кроме того, необходимо учесть следующее. Календарный праздник, любой обрядовый комплекс состоит, как известно, из определенных действий и песен. Судя по обрядовому материалу XIX — начала XX в. русского населения различных областей, эволюция обрядов происходила неравномерно и в смысле соотношения их составных частей: в одних районах обряд существовал без песен, в других осталась песня, а само обрядовое действие исчезло. Обряд, утративший песню, «усыхал» или превращался в игру, а песня, не закрепленная за обрядом, либо выходила постепенно из употребления, либо в силу сходства своего функционального содержания прикреплялась к другому обряду, либо становилась необрядовой, т. е. могла исполняться, что называется, при любых обстоятельствах. Поэтому направление эволюции в поморской календарной обрядности должно выясняться путем сравнительного анализа сохранившихся терминов, обрядовых действий и форм песенного фольклора с таковыми же, бытующими во второй половине XIX — начале XX в. в других русских районах.

От конца XVIII в. сохранились весьма немногочисленные и неполные данные о праздниках календарного года в некоторых поморских волостях. Ревизионная перепись 1782 г. заданностью вопросов не только ограничила ответы, но и снизила их достоверность, поскольку преследования церковью и властями

«бесовских игрищ» заранее обусловили тенденциозность ответов, т. е. исключали возможность признания в существовании языческих праздников у местного населения. Вопросы переписи касались народных праздников и гуляний в Святки, на Масленицу, Пасху, Троицу и Петров день. Так, например, ответы из нижнедвинских волостей гласили, что на Святки «личины» не надевают, а по данным второй половины XIX в., ряженных более всего наблюдалось именно в нижнедвинских волостях (Заостровском, Вознесенском и Дисестровском приходах) [Святки 1889].

Сохранились ответы из 9 поморских волостей с Карельского, Кандалакшского, Терского берегов и из 2 нижнедвинских волостей — Лисестровской и Уемской. По двум волостям — Ковде и Порьей Губе — ответы на все вопросы были отрицательными, т. е., если поверить им, никаких игрищ и увеселений весной, устройства гор и катаний на Масленицу здесь не существовало²⁵¹. Однако материалы, опубликованные в XIX в., и наши полевые данные свидетельствуют о бытовании здесь традиционных народных гуляний в период основных праздничных циклов, в том числе и запрошенных в переписи. По остальным волостям сведения распределялись таким образом. Святки праздновались в 6 местностях: «девки скопляются и играют» (Кереть)²⁵²; «собираются девки по ночам, имея при себе работу и бдят до утра, поют песни, и это называется супрятки» (Кандалакша)²⁵³; в Пялице «бывают вечерние игрища», а в Тетрино — дневные (Терский берег)²⁵⁴; редко, но все же бывали «игрища девок» как «девьи сборища», на которые приходили «смотреть мужики», в околоархангельских волостях²⁵⁵. Пять сообщений о праздновании Масленицы, причем преобладает «гуляние» на лошадях (оленях — Терский берег), нежели катание с гор, о последних только три сообщения (Кандалакша. Варзуга, нижняя Двина). Единичны данные о девичьих хороводах-кругах и о весенне-летней игре в мяч в период от Троицы до Петрова дня; о развлечениях на Пасху имеется только два сообщения: о качелях в Тетрино и о хождении на колокольню в Уемской волости.

²⁵¹ ГААО, ф. 1, оп. 2, д. 86, л. 6 об.; д. 90, л. 7.

²⁵² Там же, д. 8.

²⁵³ Там же, д. 85, л. 11 об. — 12.

²⁵⁴ Там же, д. 93, л. 6 об.; д. 135, л. 10.

²⁵⁵ Там же, д. 69, л. 8; д. 71, л. 9 об.

Данные XVIII в., несмотря на всю их скудость, позволяют сделать некоторые вполне определенные выводы: а) Святки и Масленица были наиболее отмечаемыми праздничными циклами; б) ведущую роль в большинстве гуляний играла половозрастная категория девушек — святочные девичьи супратки, игрища, сборища, троицко-петровские круги и хороводы, игры в мяч; в) Масленица и храмовые праздники носят более общественный характер; г) храмовые праздники посвящены различным христианским датам — Пасхе, Рождеству Иоанна Предтечи, св. Николаю, Параскеве, Прокопью, Петру–Павлу, Успению и т. д.

Состояние старых источников, а также собранных нами поморских материалов (экспедиционных и архивных) и степень изученности источников по другим районам расселения русских в XIX — начале XX в. неравномерны и не позволяют в данной работе провести убедительное сравнение для выявления полного круга особенностей поморского календаря. Тем не менее некоторые наблюдения и сопоставления вызывают ряд предположений, по крайней мере в отношении характера эволюционных форм в праздничном календаре поморов.

Обратимся к наиболее развитым праздничным обрядовым циклам осенне-зимнего периода.

Святками в Поморье считалось время либо с Варварина дня (4/XII) — Поморский берег, либо с Введения дня (21/XI) — устье Двины, Летний, Зимний берега [Шешенин 1865: 546; Гадания 1897: 6], либо с первого дня Рождества (25/XII) — другие берега; повсюду Святки длились до сочельника Крещения. По народным верованиям, святочные вечера делились на «святые» (до Васильева вечера) и «страшные». В святые вечера, а большей частью на 2–3-й дни после Рождества, происходили зимние обходы дворов. Васильев вечер открывал цикл гаданий²⁵⁶ — до кануна Крещения, в некоторых местностях Поморья в этот вечер еще ходили обходчики дворов, главным образом молодежные группы. В течение святочного времени, обычно

²⁵⁶ Позже, чем в некоторых русских, в том числе и севернорусских районах. Ср., например: в Ярославской губ. в начале XIX в. гадания начинались с 24–30 ноября — св. Екатерина и Андрей Первозванный (ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1747, л. 35, Даниловский уезд), а в других русских районах — еще раньше.

с зимнего Николы, собирались святочные вечеринки и беседы *холостежи*²⁵⁷, ходили ряженные, шла гостьба у родственников и ближайших соседей. На Крещение происходили гулянье и купанье в «ердани».

Святочный обход дворов — единственный сохранившийся в Поморье обходной обряд древнего происхождения (о поздних обрядах обходного типа мы будем говорить ниже). По сравнению с общерусским обходной обряд в Поморье имел мало признаков аграрной природы в обрядовых действиях и в фольклоре. Это выражалось в отсутствии специальных обрядов и пожеланий, направленных на обеспечение будущего урожая и плодородие скота (а также гаданий о них), в единичности обрядов, сочетающих представление об аграрном и человеческом плодородии, в почти полном исчезновении обрядовой святочной пищи (кутья, свиные головы, кишки и т. п.) и, наконец, в изживании коляды.

И тем не менее зимний обход дворов был вполне живучим и повсеместным явлением в Поморье еще в начале XX в. Повсюду в его исполнении принимали участие все половозрастные группы данного селения: дети, подростки, взрослые, а в ряде местностей — и старики.

Хождение всех половозрастных групп по дворам имело одно название — *славенье, славить*. Славенье происходило утром, днем и вечером. Утром до начала обедни «по подоконью» бегали ребятишки 3—4 и подростки 11—13 лет, группами или в одиночку, либо выкрикивая: «Тетушка, благослови-ко Христа прославить!», либо извещая о своем появлении звуком рождественской трубы. На шеях и на руках у них висели мешки (*кíсы, катáлки*) или платки для сбора «наславленного», обычно различного печенья — рождественские калачи (*детские*), шаньги, пироги, пряники. На Поморском берегу детский обход на второй день Рождества носил название «шанег славить», в отличие от первого дня — «Христа славить», даже если хозяева давали не шаньги, а копейки [Святки 1910]. На Летнем, Зимнем берегах и в нижнедвинских селениях детям подавали *козули* — фигурное печенье в виде коров, коз и других животных (собак, оленей)²⁵⁸, на Терском берегу (в Варзуге, Умбе) мальчикам подавали пече-

²⁵⁷ С этого же дня — почти повсеместно в Новгородской и Вологодской губ.

²⁵⁸ Запись В. А. Лапина 1974 г.

ные с названием *быки*, а девочкам — *коровки*; *тетеры* из белого и *козули* из черного теста дарили всем²⁵⁹. Взрослые, главным образом мужчины, славили вечером под окном, получая за пение вино (водку). Мальчики и взрослые мужчины нередко носили с собой рождественскую звезду из разноцветной бумаги со свечой; между партиями подростков и взрослых происходили драки, также и между взрослыми, ходившими со звездами, особенно к вечеру, когда все напивались [Княжостров 1908].

Молодежь ходила славить днем, иногда одной партией, иногда разделяясь на группы девиц и парней, их хождение отличалось от хождения прочих групп рядом признаков, обусловленных их особой возрастной категорией и социальным положением в общине. Парни нередко возвещали о приходе звуком рождественской трубы. Так, молодежь старалась ходить по домам, где были женихи и невесты, славящих девушек приглашали в избу, где их наделяли калачами, печеньем и подносили по рюмочке вина, за это девушки «припевали» живущему здесь жениху невесту (или наоборот) пели виноградье [Бернштам, Лапин 1981]. В конце XIX — начале XX в. в поэзии зимнего обходного обряда русских большое место занимали христианские песнопения — рацеи, кондаки, тропари наряду с древними песнями обходного цикла — колядой, овсенем, щедровкой, виноградьем. На Русском Севере духовные песни почти вытеснили исконные, об этом в свое время справедливо писал В. И. Чичеров [Чичеров 1957: 163—164]. Нечего и говорить, что в Поморье этот процесс принял крайнюю форму в начале XX в. во многих местностях о коляде не помнили, в других помнили, что пели их отцы-деды, в третьих дети короткими и сильно искаженными (в словесном отношении) «колядками» благодарили за одаривание или бранили за отказ [Святки 1910]²⁶⁰. В последнем случае коляду исполняли и молодежные группы, если их заставляли хозяева в доме во время кражи съестного [Там же]. По некоторым свидетельствам, уже в середине XIX в. в Поморье стали исчезать и рацеи (рачеи) «Достойно днесь», «Родися яко младенец», «Изыди звезда», «Ты же господин», заканчивавшиеся колядными просьбами типа: «Пришло Рождество к господину под окно... подавай... золотую

²⁵⁹ АИЭ, № 941, л. 36.

²⁶⁰ Там же, № 941, л. 36, Терский берег; № 887, тетр. 5, л. 7, 8. Поморский берег.



Славельщики на рождественских Святках (фрагмент). Первая Соломбальская деревня (г. Архангельск). АОКМ, № 3003

гривну, на верх козульку да маслица чечульку» или колядными пожеланиям: «Коровушки дойны, сметаны толсты, телята-то гладки, жеребята прытки, через грядки скачут, хвостом не заденут» [Очерки 1866: 468—469; Святки 1889].

Кондак и тропарь стали повсеместными святочно-обходными песнями, исполнявшимися всеми половозрастными группами. Наряду с ними в определенном поморском районе в конце XIX — начале XX в. обязательной святочной песнью было виноградьё. Виноградьё как календарная песня зафиксировано в рассматриваемый период на поморских берегах, входивших в свое время в состав Двинской земли, — в низовьях Северной Двины с прилегающими участками Летнего и Зимнего берегов, а также в Умбе — Варзуге на Терском берегу. Имеются данные, говорящие о том, что в качестве святочного, а не только свадебного величания оно было известно в XIX в. и жителям других поморских районов, в частности Поморского и южной части Карельского берега. Однако факт более устойчивого его бытования в календарной обрядности именно на территории бывшей Двинской земли свидетельствует о ней как о древнем ареале виноградьё в Поморье. Виноградьё являлось древней

обходной песней и выполняло функцию магического «припевания и заклинания брака» — будущего и свершившегося. В конце XIX — начале XX в. виноградьё с различными сюжетами в Поморье исполняли разные половозрастные группы (взрослые, мужики, парни, дети, подростки), но главными исполнителями были, как и в других русских районах бытования виноградий, группы девушек [Бернштам, Лапин 1981].

Повсеместно в Поморье еще в начале XX в. было распространено ряженье, но степень его развития (или сохранности) была весьма неравномерна в разных районах; и в отдельных местностях к началу XX в. ряженье практически сошло на нет [Развлечения 1900]. В целом действия и поведение ряженных в поморских районах различались в страшные и святые вечера. В святые вечера ходили «тихие», «чистые» ряженные, они обычно назывались *гулельщики* или *хухольники*, причем на Поморском берегу в хухольниц наряжались даже матери женихов и ходили по вечеринкам, высматривая невест. «Чистые» ряженные обычно пели и танцевали, после чего хозяева угощали их²⁶¹. «Грязные» ряженные ходили в страшные вечера и имели и Поморье разные названия: *печемазы*, *костромы* (Поморский берег), *тряпóтники* (Кандалакшский берег), *фофанцы* (Онежский берег), *шулю́хоны* (низовья Двины, Зимний, Терский берега)²⁶². Их поведение носило различный характер: от мелкого озорства (затаскивание грязи, снега, сажу в избу) до развернутых игровых представлений с эротическими мотивами и неприличными шутками.

Отголоском ритуальных похорон (святочной игры «в покойника») являются, по-видимому, шутки костромов на вечеринках Поморского берега: покойника представляла связка поленьев, завернутая в тряпье; около него разыгрывалось действо, сопровождавшееся бранью, смехом костромов и печальным пением девушек²⁶³.

²⁶¹ АИЭ, № 851, л. 3, Нюхча; № 885, тетр. 2, л. 8, 9, Выгостров, Поморский берег; № 941, л. 37, 44, Княжая Губа, Ковда, Кандалакшский берег.

²⁶² Там же, № 885, тетр. 2, л. 7, 9; № 886, тетр. 3, л. 3; № 941, л. 3, 4; № 875, л. 57; № 941, л. 37; № 942, л. 10.

²⁶³ О возможной связи этих святочных шуток с «похоронами Костромы» см. статью «Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в.» [Исследования 1977: 92].

Существовали в Поморье различные виды зооморфных (конь, бык) и антропоморфных (цыгане, попы, кузнецы печники, удебщицы-рыбачки) масок; довольно широко было принято переодевание мужчин в женщин и наоборот и т. п.²⁶⁴

Наиболее развитыми были представления ряженных на Онежском берегу. В деревне Тамица нами зафиксировано 6-дневное шествие ряженных — «пахарей» (2 дня), «скотоводов», «кузнецов», «рыбаков» и «попов», производивших соответствующие своим названиям действия²⁶⁵. В селе Нижмозеро среди святочных развлечений был обычай ряженных «водить барина»; в этом ряженье принимали участие только парни и подростки. Содержание этого представления говорит о том, что в нем слилось несколько святочных игр, известных в различных русских областях: «продажа коня», «убивание быка», «продажа обезьян» и т. д. «Барин» одевался в военный мундир Петровской эпохи, а его спутник — «панья» — в одежду невесты; их свиту составляли соответствующие для названных представлений действующие лица. Ряженные ходили по вечерам под песни и по окончании представления также танцевали под песни. Действие сопровождалось обычными для святочных молодежных игр цинизмом, смехом и разбоем [Корреспонденция 1873].

Молодежные святочные беседы и вечеринки (посиделки) в Поморье впитали в себя и сохранили ряд архаических ритуальных комплексов игрового характера, происходивших в других областях расселения русских как в зимний, так и в весенне-летний периоды²⁶⁶. Характерным для поморских вечеринок было отсутствие на них игр и действий, отражающих так называемые аграрные мотивы, и появление некоторых поморских черт. Так, в Поморье в описываемое время неизвестно подблюдное гадание, существовавшее в ряде районов Русско-

²⁶⁴ АИЭ, № 870, л. 66, Сухой Наволок, Нименга; № 885, тетр. 2, л. 9, Выгостров; № 881, л. 3, Коложма, Поморский берег, № 941, л. 37, Варзуга, Терский берег.

²⁶⁵ Там же, № 875, л. 01, Тамица, Онежский берег.

²⁶⁶ Подробнее об осенне-зимних собраниях молодежи см. наши статьи «Традиционный праздничный календарь...» и «Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в.» [Обряд 1978: 48—71].

го Севера (Новгородская, Вятская губернии). Зато отдельные мотивы и тексты подблюдных песен сохранились в игровых песнях и приговорах. Из гаданий практически исчезли аграрные (на урожай, благополучие, приплод скота и т. п.), и только в некоторых местностях девушки использовали для гаданий о суженом птиц, животных (петуха, овцу), различные злаковые культуры (рожь, овес), сельскохозяйственный инвентарь (в юго-восточной части Поморского берега, на Онежском берегу, в деревнях низовья Двины) [Гадания 1897]²⁶⁷. Зато повсеместно бытовали гадания в бане, в зеркало, на росстани, на сон (клали «мостик» из лучинок под голову — кто переведет через воду или придет поить коня; если на ночь на «пересол» — кто придет напоить; клали гребень, обнову под подушку — «суженый, причеши, примерь обнову»), подслушивание у окон и т. д.

В вечеринках участвовали не только девушки данного села, но и гости — родственницы и подруги; все девицы делились, как правило, на разряды и получали соответственно им названия. Высший разряд (*славутницы, славнухи, почетницы*) выделялся в описываемое время уже по социальным признакам — это были дочери зажиточных поморов, блиставшие богатыми нарядами и занимавшие лучшие, красные места (*святки, Поморский берег*) в избе. На Поморском берегу за славутницами следовали *девки* — средний разряд, *мелочь, шбять* — низший разряд. Среди парней тоже выделялись *почетники, форсуны* — завидные женихи, составлявшие единый разряд со славнухами [Святки 1911; Развлечения 1910]. Поведение тех и других отличалось большим чувством достоинства, сдержанностью и церемонностью (чему немало способствовали и старообрядческие нормы поведения), отчего поморские вечеринки здесь не носили характера языческого веселья, каковое было присуще русским святочным молодежным игрищам, в том числе и севернорусским. Наиболее древние пласты календарных святочных обрядов половозрастной группы молодежи сохранились в песенно-танцевальных комплексах, носивших в Поморье, как и в других русских областях, название *игра*, среди них особый интерес представляют святочная игра *в столба* и хождение *утушкой*, восходящие к архаичным брачным игрищам молодежи в периоды зимнего и весеннего солнцеворотов, поскольку

²⁶⁷ АИЭ, № 876, л. 67, Нименга.

исконный смысл этих игр состоял в переженивании всех участников друг на друге.

Из новогодних обычаев любопытна встреча Нового года на Поморском берегу. 1 января после обеда компания богатых мужиков, одевшись в *печки́* (название зимней одежды саамов и поморов Терского берега), украшала елку мерзлыми рыбами (камбалой, корюхом, навагой) и корчагами, прикрепляла на шесте флаг — лист бумаги с надписями на обеих сторонах — цифра года и «да здравствует Новый год», ставила все это в сани, в передок которых помещали четверть водки, и ездila вокруг села часа полтора [Святки 1910]. Подобное действо, несмотря на поздние и поморские элементы, его составляющие (елка, флаг с надписями, рыбы), могло иметь первичную, древнюю основу, скорее всего, перенесенную в новогодний обряд из масленичной или даже какой-либо весенней обрядности. Интересно также вспомнить, что объезд — встреча Нового года — существовал в конце XIX в. в Белозерском уезде Новгородской губернии, причем там этот обычай был наполнен более архаичными и своеобразными действиями. Два человека наряжались в Старый (стариком) и Новый (в новую одежду) годы: Старого отвозили на самый конец деревни, вверх против течения реки, а Нового — вниз, затем первого провожали: везли обратно через деревню, т. е. вниз по течению, собравшиеся жители брали или хвалили его. После этого встречали Новый год, парни кидали шапки, девушки махали платками и кричали: «Приди, Новый год, с весельем и радостями, с большими богатствами!» Прибавим, что именно в этом районе встречи и проводов Масленицы не отмечено²⁶⁸.

Святочный период завершался в Крещение купанием в «ердани» грязных ряженных и давших обет искупаться за выздоровление родных, удачу в промыслах и т. п. С Крещения в Поморье, как и во многих районах Русского Севера, начинались свадьбы, которые продолжались все великое заговенье (мясоед), вплоть до Масленицы, а иногда происходили и в масленичные дни. *Свадебница* (время свадеб) и Масленица в Поморье как бы сливались в единый праздничный цикл, в течение которого (месяц и более) молодежь устраивала горки — *катища*, *гуляла на лаша-*

²⁶⁸ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 702, л. 5, 6, волости Тимошенская, Борисовская, Барановская (русские), Марковская (карелы).

дах, водила хороводы и ходила по свадьбам — «девки три недели провожали свою молодость»²⁶⁹.

Собственно *Масленица* — сырная неделя — считалась в Поморье большим праздником: никто не работал даже по хозяйству, готовили огромное количество еды, и непременно блины, ходили в гости друг к другу и смотреть на развлечения молодежи. Почти повсеместно Масленица называлась в народе еще и *ка́тальной неделей*, так как гуляние на лошадях происходило ежедневно и было обязательным. Нередко это гуляние превращалось в конные состязания, в которых участники не только соревновались в скорости и ловкости, но также и в красоте сбруи, украшении саней и в нарядах сидевших в них девушек или молодых. В некоторых местностях масленичное катанье даже называли «выставкой нарядов». Конские сани и саночки для катания с гор являлись необходимейшими предметами в масленично-обрядовом снаряжении парней и девиц. Горочные санки должна была иметь каждая девушка-невеста, так как от этого зависела возможность пригласить парня для катания с горы, что имело важное значение в глазах всей группы молодежи. Саночки имели в Поморье локальные названия — *чу́нки, уклад, керёжки*, их украшали резьбой, росписью, надписями и, как правило, не использовали в хозяйственных нуждах [Шуя 1910]²⁷⁰.

Гуляние на лошадях (в ряде местностей Кандалакшского и Терского берегов в Масленицу гуляли и на оленях), катания с гор отмечаются, как было сказано выше, по Поморью в качестве основных действий масленичного праздника еще в XVIII в. Жжения костров, а тем более соломенных чучел или снопов, вокруг которых происходили бы какие-то специфические обрядовые действия проводов Масленицы, не зафиксировано. Единичные случаи сжигания смоляной тары известны (Кандалакшский, Поморский, Онежский, Зимний берега), сжигание это происходило обычно около горы, на берегу реки, во всяком случае за деревней; молодежь пела протяжные, по свидетельствам местных

²⁶⁹ АИЭ, № 941, л. 4, Кандалакшский берег; л. 36, Терский берег, № 870, л. 3, Карельский берег; л. 65, Поморский берег; АГВ, № 1847, № 16, с. 215.

²⁷⁰ Там же. № 881, л. 39, № 876, л. 3; № 941, л. 4, 40, 41.

жителей, «очень грустные песни»²⁷¹. Трудно сказать, каким образом изживался обряд проводов (сожжений) Масленицы в Поморье; возможно, он просто и не был занесен сюда в своем более или менее развитом виде, поскольку этот обряд весьма неравномерно представлен и в других, более земледельческих и южных районах Севера (Олонецкой, Вологодской, Новгородской, Вятской губерний). О соломенных чучелах, видимо, и говорить не приходилось, поскольку солома, как известно, была таким же дефицитом в Поморье, как и хлеб. Хочется отметить, однако, что катание (гуляние) на лошадях зафиксировано во всех местностях Русского Севера, в том числе и там, где не было ни костров, ни катания с гор. Этот факт, наряду с другими соображениями, о которых нет возможности говорить в данной работе, дает нам право не согласиться с мнением В. К. Соколовой о позднем и развлекательном характере происхождения этого масленичного действия [Соколова 1979]. Вспомним, что конь олицетворял собой солнце (эквивалент которого — огонь-костер), и у многих народов Европы на Масленицу происходили масленичное «вождение коня», «конские ристалища» и т. п. В первой половине XIX в. у мясников Архангельска был обычай возить в Масленицу по улицам быка на огромных санях, запряженных несколькими десятками лошадей и связанных с другими санями, где сидела молодежь и женатые [Снегирев 1838: 128, 129]. В некоторых районах Русского Севера Масленицей назывался поезд из праздничных конских повозок с молодежью, следующих друг за другом (или даже связанных) по всем деревням прихода (волости), где ожидали его появления в особое время, и это называлось «встреча Масленицы»²⁷². В Галичском и Чухломском уездах Костромской губернии на катание в субботу на Масленицу собиралось иногда до 100—150 упряжек со всего прихода, с молодежью и молодоженами, причем объезды деревень молодоженами считались обязательными²⁷³. В Макарьевском уезде Нижегородской губернии в понедельник сырной недели в деревнях встречали «Масленицу», которую изображали конь и человек на нем,

²⁷¹ АИЭ, № 941, л. 40, 41 и др.

²⁷² ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 292, л. 13—15, Никольский уезд, Лапшенская волость.

²⁷³ Там же, ф. 7, оп. 1, д. 585, л. 9, 10; там же, д. 595, л. 41; там же, д. 621, л. 10.

наряженные совершенно одинаково: в рогожах, на голове — пучки соломы, на морде (лице) — бумажная маска с прорезями для глаз и рта, на ногах — лапти; этот Полкан-Масленица объезжал волостные деревни²⁷⁴. В Борисоглебском уезде Ярославской губернии запрягали лошадей «гусем», на каждой из них сидел вымазанный в саже, в разорванной одежде, с метлой вербовой, на нем и на лошади навешивались колокольчики, в повозке, украшенной вениками, сидел пьяный, изображавший Масленицу²⁷⁵. В Горбатовском уезде той же губернии вечером в Прощеное воскресенье парни запрягали тройку лошадей, прикрепляли в санях шест с флагом и колесом и, горлая песни, разъезжали по деревням — собственно провожали Масленицу²⁷⁶. Этот обычай весьма напоминает описанную нами выше встречу Нового года в Поморье. Подобный обряд существовал во второй половине XIX в. в Боровичском уезде Новгородской губернии: парни устраивали на дровнях *балаган*, покрытый рогожами и половиками; лошадей, сбрую и себя обвязывали пучками соломы, на ноги лошадям надевали шаровары. Посреди балагана ставили шест с колесом наверху, куда сажали женскую куклу-масленицу. Лошадей запрягали гуськом, друг за другом, по 2—3 пары, на передней сажали мальчика, сами забирались в балаган и с грохотом и шумом объезжали деревни²⁷⁷.

Поморский материал говорит о том, что в масленичных празднествах большую роль играли половозрастные группы молодежи и молодоженов, которые объединялись в основных играх и гуляниях, ходили в гости друг к другу, водили вместе хороводы (где они были) и пели песни. Конечно, внимание села выделяло молодоженов, тем более что последние ходили по новой родне соответственно принятым нормам поведения и принимали участие в гуляниях уже в новом возрастном и социальном статусе. Ярких обрядов, подчеркивавших особое положение молодых, таких, например, как известные на Севере и в других областях *целовник*, *съездки молодых*, *соление грибов*, *замораживание* и т. п., сводившихся, по существу, к обязательным публичным поцелуям и поклонам молодежи, в Поморье

²⁷⁴ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 667, л. 7, 8.

²⁷⁵ Там же, д. 1830, л. 26.

²⁷⁶ Там же, д. 673, л. 5.

²⁷⁷ ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 710, л. 3, 4.

неизвестно (по крайней мере по доступному нам материалу). Возможно, какие-то специфические обычаи в отдельных местностях и существовали, но дошли в уже стертом виде. Зато мы останавливаем внимание на ритуальной связи поведения молодежи и молодых, которые к тому же исполняли основные масленичные обряды, обозначавшие встречу и проводы праздника. Связь этих групп и их роль прослеживается у всех групп восточных славян и выступает особенно отчетливо в узловых и наиболее развитых обрядовых календарных циклах. Думается, что анализ этой связи выявит архаичные пласты календарно-семейной обрядности и даст возможность по-новому увидеть некоторые, пока трудно (или неудовлетворительно) объяснимые обрядовые комплексы — *вьюнство (вьюнишник)* в верхневолжских районах и его связь с виноградьем, весенние хороводы и зимние игрища с участием молодежи, *столбы* молодежи и молодежи, обычай *колодки* в Белоруссии и на Украине, *Крещение и похороны кукушки* и т. п. [Бернштам 1980].

Весенне-летний календарный цикл в Поморье был сравнительно беден праздниками, характерными для обрядности этого периода у русских других областей, отличаясь, как мы уже говорили, и от севернорусского. Морские промыслы отвлекали уже с марта мужское население, в селах оставались женщины, старики, дети. Великий пост был наполнен заботами, сражением с голодом (ни рыбы, ни хлеба), различными природными приметами. Молодежь в районах, где отхожие промыслы еще не начались, развлекалась, либо разделившись на половые группы, либо иногда соединяясь для «постных» игр — без поцелуев и песен. В особо «святые» дни (Благовещение) женщины строго следовали общепринятым правилам (не работать, не прясть) и производили некоторые обрядовые действия бережного характера. На Поморском берегу Благовещение отмечали «большой стряпней» и кулебяками²⁷⁸. Старообрядцы отмечали четвертую неделю Великого поста («андреевские поклоны») — крестопоклонную. Вербное воскресенье повсюду проходило в хлопотах, уборке, сильном посте; с вечера Страстной субботы начинали топить печи и примечали: у кого появится первый дымок — в том доме будет первый мурманщик с промысла²⁷⁹.

²⁷⁸ АИЭ, № 887, тетр. 5, л. 4.

²⁷⁹ Там же, № 887, л. 5.

Пасха открывала время уличных общественных гуляний, среди которых, как и везде в России, особая роль принадлежала молодежи. Качались на качелях, угощались в складчину, девушки катали, а парни устраивали «бой» в яйца, ходили звонить, петь песни и плясать на колокольни. Молодые отправлялись в гости к тестю и теще и угощали их у себя; подростки играли на улицах, старики устраивали *беседы*, собираясь на завалянках или *на угоре* — берегу реки.

Повсюду в Поморье, правда с разной степенью интенсивности, сохранились обряды Егорьева дня, связанные с выгоном скота на открытые пастбища. И хотя скот переходил на подножный корм в более поздние сроки — с Николы (9/V), в Егорьев день (23/IV) его непременно выгоняли во двор «понюхать траву»; в ряде районов его кормили изготовленным в Великий четверг хлебом с запеченной шерстью, проводили коров и лошадей через обережные предметы (нож, топор, пояс хозяйки), хлестали вербой и т. д. Производились предварительные «отпуска» скоту, которые повторялись в дни настоящего выгона. Известно, что в смежных с Карелией районах Поморья в пастухи приглашали карел, которых считали лучшими охранителями стад, обладающими колдовскими способностями; в таких случаях обрядовые действия хозяев-русских дополнялись заговорами и манипуляциями карел, в процесс которых никто не вмешивался, и даже не знали, что пастух делал и говорил. О значении дня Николы вешнего в календаре поморского населения мы уже говорили.

Поскольку весенне-летний период в неземледельческом Поморье не содержал никаких аграрных праздников и обрядовых комплексов, то праздничный цикл состоял из обетных, престольных (храмовых) праздников, молодежных гуляний и сугубо поморских праздников.

Престольные праздники были особенно развиты в Поморье: не только в деревнях и селах, но и в одном селении, в каждой его части, конце был свой престольный праздник. Больше всего престолов было приурочено к весенне-летнему сезону: Пасха, Троица, Иванов день, петровское заговенье²⁸⁰. В престолы (сельские и концевые) все жители, необязательно родственни-

²⁸⁰ АИЭ, № 874, д. 28; № 875, л 42, 63, 68, Онежский берег, № 876, л. 66, Поморский берег.

ки, ходили в гости к празднующим, летом поминали усопших на могилах (остаток «задушных поминок»), угощались во всех домах, собирались на местах, где происходили девичьи игрища, круги, хороводы²⁸¹.

Большие игрища устраивались, как правило, на Николу, Троицу, Иванов день; иногда гуляния и назывались по этим праздникам — *Никольско (Ивановско, Петровско) поле*²⁸² или по очередности праздников: Никола — *перво поле*, Иванов день — *второ поле* и т. д.²⁸³ В каждом селении существовали свои особые песни, исполнявшиеся только в троицком, никольском или петровском хороводе; например, в селе Нименга на Поморском берегу на Николу в хороводе *сеяли, играли в круг и наперебег* (горелки)²⁸⁴, в селе Малошуйка водили два круга: первый назывался *на майдан*, второй — *киселя варить*²⁸⁵. На Иванов день в селе Нименга хоровод водили *косыми столбами* и пели *луговые песни*. На Петров день здесь же пели *веревочные* (уже другие) песни и шли *веревочным кругом*²⁸⁶, а в Малошуйке петровские круги назывались *расхожая и разъезжая дорога*, что было связано с отъездом парней и мужиков на осенний мурманский промысел²⁸⁷; в селе Койда на Зимнем берегу все хороводы с Николы до Петрова дня носили название «петровщины», хотя на каждый праздник пели особые песни и круги-хороводы играли по-разному²⁸⁸.

Собирание трав, листа (для скота), веников (на зиму в баню) и т. д. было распространено в Поморье повсеместно, состав и количество трав зависели от их естественного произрастания. Исследователи уже отмечали, что вместо венков в некоторых местах Поморья гадали на березовых вениках:

²⁸¹ АИЭ, № 881, д. 2, 3, Нюхча, Поморский берег; № 885, тетр. 2, л. 8, 9, № 886, тетр. 3, л. 8, 14, выгостров, Поморский берег; Запись В. А. Лапина 1971 г., Зимняя Золотица, Зимний берег.

²⁸² Там же, № 942, л. 23, Оленица, Терский берег.

²⁸³ Там же, № 941, л. 5, Кандалакшский берег; л. 36, 37, Варзуга, Терский берег.

²⁸⁴ Там же, № 876, л. 66.

²⁸⁵ Там же, № 881, л. 32.

²⁸⁶ Там же, № 876, л. 67.

²⁸⁷ Там же, № 851, л. 33.

²⁸⁸ Там же, № 871, л. 48.

в Иванов день бросали их через плечо в воду и сами кидались за ними (чтобы они не утонули, да и купались на Ивана утром и вечером)²⁸⁹. В Выгострове веники начинали рвать с Петрова дня и никаких гаданий с ними не производили²⁹⁰.

Мы считаем, что проблема поморского календаря требует дальнейшего детального исследования и не может считаться исчерпанной в рамках настоящей работы. Эволюцию и перерождение, переход отдельных элементов и песен из одного обряда в другой и изменения, вызванные им, невозможно исследовать только на этнографическом материале. Севернорусский, поморский фольклор, в том числе и обязательно — музыкальный, поможет со временем разобраться в сложном процессе видоизменения календарной обрядности у разных групп славян, выяснить первичные и вторичные архаичные пласты, их внутреннюю динамику и связь.

В кругу этих проблем следует рассматривать и такое замечательное явление в поморском календаре, как образование весенне-осеннего обрядового цикла, связанного с проводами и встречей промышленников мурманского трескового промысла [Дуров 1936—1937: 294—296, 302, 303]. Так же как морские промыслы заменили собой земледельческие работы, эти новые обряды заменили обряды аграрного содержания. Для их сложения были использованы многие элементы традиционной календарной обрядности — обходы дворов, ряжение, прощание с покойниками, магические заклинания, общественное угощение, сборища молодежи и т. п. В этих промысловых праздниках принимали участие все жители села, каждая половозрастная группа играла свою роль, причем особо, как и в земледельческих обрядах, выделялись женские группы. Одновременно эти праздники были тесно связаны с семейным бытом, социальной структурой и классовыми отношениями, поэтому в них большое место занимали семейные и артельные обычаи.

По существу, цикл распадался на две части: *проводы*, начинавшиеся с 1 марта (Евдокии) и продолжавшиеся до весеннего Николы, и *встречу* — с Ивана постного (29 августа) до Покрова. В первой части большее место занимали семейно-артельные

²⁸⁹ АИЭ, № 874, л. 26, Онежский берег.

²⁹⁰ Там же, № 887, тетр. 5, л. 6.

обряды и обычаи, только молодежные прощальные вечеринки придавали проводам общественный характер.

В назначенный для отправки на промысел день промышленники шли с семьей на кладбище, где кадили умершим родственникам, выражая надежду на их помощь в предстоящем промысле и прощаясь с ними, так как могли с промысла и не вернуться. После кладбища шли в часовни или церковь, молясь за удачу. Ходили прощаться к живым родственникам и после всего возвращались домой на отвальный обед, куда, в свою очередь, приходили родственники и приносили прощальные гостинцы, обычно калачи и пироги. Кроме отъезжающего, вся семья и родственники надевали в эти дни праздничные наряды. *Простины* происходили в доме и на берегу; захватывали с места прощания какой-нибудь предмет, чаще всего отламывали ветки, и, возвратившись домой, женщины втыкали словые ветки в воротах, а также не убирали со стола и т. п. — для благополучного возвращения промышленников домой.

Зато встреча — *стрéтины* — была поистине общинным праздником. Ежедневно с утра по домам, где ожидали мурманщиков, бегали группы ребятишек, желая попутного ветра, за что получали от хозяек калачи, пряники, орехи; окончив обход, мальчишки залезали на колокольню, высматривая паруса и выкрикивая своеобразные заклички. Вечером по домам ходили группы девушек, которые становились в простенок, чтобы не быть узванными (разновидность ряженья!), и тянули измененными голосами: «Подайте-тось на повéтерь, хозяйюшка!» Их тоже одаривали, выставляя шаньги, булки, рыбу в специальное отверстие-окошечко для милостыни. Этот обход назывался *просить на поветерь*.

Перед заходом солнца исполнялся пожилыми женщинами обряд *молить ветер*, содержащий элементы коллективной женской магии (волхования), обращенный к природным стихиям — ветрам, морю, солнцу. Обряды «просить на поветерь» и «молить ветер» производились и течение всего срока возвращения мурманщиков, пока не вернется последний. По мере возвращения в каждом доме начинался семейный праздник — *привольно*, который, по существу, превращался в общесельский праздник, поскольку на него мог прийти любой односельчанин. Коллективно происходила разгрузка каждого прибывшего судна, и промышленник одаривал всех участников гостин-

цами, которые закупал в Архангельске. Особые привальные вечеринки устраивали за свой счет приехавшие парни; вечером и по ночам молодежь ходила по улице с пением песен, где они встречались с группами подростков-зуйков, подражавших взрослой молодежи.

Новые промысловые праздники оказались наиболее развитыми в тех поморских районах, где главными отраслями хозяйства были мурманский и зверобойный отхожие промыслы, т. е. на Поморском, части Карельского и на Зимнем берегу. В этих же районах зафиксированы и такие своеобразные поморские праздники, как спуск судна на воду, *ледоноска*, *водоноска*, происходившие в начале и конце половодья. В этих трудовых праздниках — поморской разновидности помочей принимали участие все жители села, и опять молодежь (и молодницы!) играла особую роль, наполняя праздник весельем, смехом, обливанием водой, пением и танцами. Хозяин судна одаривал девушек и молодых подарками или угощением, которое нередко складывалось в общий котел и съедалось на месте²⁹¹.

И наконец, упомянем еще об *избомытье*, широко распространенном в Поморье и представляющем собой наряд с водоноской и т. п., по существу, разновидность женской помочи. Избомытье (*большемытье*) было трудоемким важным делом: поморки мыли и убрали дома к каждому празднику или к почитаемым календарным датам; в весенне-летний период они происходили часто, а генеральные уборки производились при подготовке изб к зиме. Учитывая огромные размеры северных изб, можно представить, что *помочь* в избомытье была чрезвычайной необходимостью. Девушки собирались на избомытье группами, одевались в праздничные наряды (которые сменяли во время работы), пели песни, среди которых были специально исполнявшиеся только при избомытье. По окончании хозяйка угощала избомытчиц обедом, поила их, и они с песнями же возвращались домой. Некоторые обычаи при избомытье перекликаются с таковыми же, бытовавшими во время полевых (жнивных) *помочей* в земледельческих областях России, в том числе и на Севере, репертуар *избомытных*, *жнивных*, *кашных* песен также обнаруживает много общего.

²⁹¹ АИЭ, № 880, л. 35 и др.

Итак, к концу XIX — началу XX в. поморский календарный год во всех своих проявлениях представлял своеобразное и замечательное явление русской обрядовой культуры, показывающее творческий характер ее носителей. Структура и промыслово-праздничные стороны поморского календарного года отражают гибкость и органичность формирования отдельных звеньев обрядовой системы, способной эволюционировать при любых изменениях природных, этнических и историко-культурных условий. В поморском календаре мы находим основные черты, общие для всего массива севернорусского (и шире — русского, славянского, европейского) населения, и черты отличные, возникшие в результате особенностей формирования поморов в новой географической среде, в окружении иноэтничных народов и контактов с ними, на новой хозяйственной основе. Замечательной особенностью поморского народного календаря было, с одной стороны, сохранение архаических черт, исчезнувших на основной территории расселения русских, с другой — позднее формирование новых календарных праздников и обрядов, органически слившихся со старыми праздниками года.

2. Верования

Рассматривая море как свое поле, помор должен был хорошо знать все явления природы, которые определяли его жизнь, удачу в промысле, благоприятное плавание и т. п. Естественно, что так же, как у земледельца, у помора богатый жизненный и хозяйственный опыт объяснялся или осмысливался поверьями древнего и более позднего происхождения, а специфика моря и морских промыслов вызвала к жизни некоторые поморские особенности в традиционной системе верований.

Значительная часть поверий, связанных со стихийными силами природы, относилась к ветрам, рыбам и морским зверям. В основе этих представлений, видимо, лежали какие-то общие на определенной стадии развития для всех приморских жителей (не только славян) древние пласты мировоззрения. Важно отметить, что в описываемое время у поморов существовала довольно развитая система поверий, сочетавшаяся с промысловым опытом, которая в системе народного кален-

даря регулировала многие стороны промысловой деятельности местного населения. Так, наряду со знаниями и умением использовать морскую «розу ветров» (32 румба) поморы прибегали к магическим формам вызывания или заклинания ветра. Вспомним, например, формулу в женском обряде «молить ветер»: «Поди, таракан, в воду, подними, таракан, север» (самый благоприятный ветер для возвращения мурманщиков) [Дуров 1936—1937: 290]. Реальные наблюдения нередко облекались в образную форму: «У запада жена красива, вот он всегда к вечеру стихает, уходит к ней спать, у шелонника (юго-западный ветер. — *Т. В.*) жена крива, так он уходит от нее ночью (больше ночью тянет)»²⁹². Для вызывания нужного ветра в море промышленники начинали посвистывать и приговаривать: «Эй, давай, тяни-ко!»²⁹³ Огромные поминальные кресты на берегах служили одновременно ориентирами для плавания (поперечина креста на любом берегу была направлена «от ночи на летник», т. е. с севера на юг) и обетными (во спасение, на удачу в промысле и т. п.), памятными знаками особо знаменательных уловов рыбы, т. е. были полифункциональны.

Биологические циклы морских рыб и животных были известны каждому опытному промышленнику; и тем и другим приписывались человеческие черты характера и поведения. Считалось, что на них можно непосредственно воздействовать. Среди поморов существовало предание о том, что морские звери происходят от «фараонова войска», погибшего в море; при этом зверобои указывали на форму плечевой части тюленя, которая при растяжке как бы образует человеческие руки, называемые *катáры*²⁹⁴. Морские звери, по мнению поморов, обладают чувством коллективизма, собственным языком и вполне владеют приемами сопротивления человеку.

²⁹² ГЛМ, 5251/51-35, № 3, Запись Р. С. Липец 1937 г., Нижняя Золотица, Зимний берег.

²⁹³ Там же, 5251/51-28, № 4.

²⁹⁴ ЦГИА СССР (Ленинград), ф. 387, оп. 1, д. 164, л. 8, 1838 г., Дело, заключающее сведения о промыслах в Архангельской губернии. Такое поверье существовало и в Новгородской губернии (ВГО, р. 24, № 6, Боровичский уезд).

Бывают дела на этом устьинском промысле: зверя-то мы этак окружим со всех сторон, льды морские пособят нам, сопрут их ветрами — юровó видит — дело пропащее, сейчас на хитрость. Один взревет чисто, тонко, звонко, другой пристанет, третий, все заголосят. Этим ревом они словно вот что сказывают: «Собирайтесь-де, други милые, в одну кучу, сообща поведем защиту; полезай ты на меня, навалим большую кучу да и понатужимся, может, и проломим лед-от». Ну и лезут друг на дружку, большие груды делают и пыхтят на ту пору, крепко пыхтят, слышим, силу-то свою останную собирают» [Максимов 1864: 17].

В целом бытовые верования поморского населения, так же как и севернорусского, к XIX в. представляли собой сложную картину. На разных поморских берегах имелись некоторые различия в верованиях нехристианского характера, в степени их уживчивости с бытовым православием или старообрядчеством, однако общим для всех поморов во второй половине XIX — XX в. было сочетание крайнего суеверия (что, возможно, вызвано экстремальными условиями существования в приполярной среде), с одной стороны, и довольно-таки пренебрежительного отношения к исполнению церковных предписаний (и, следовательно, к «божьей каре») — с другой. Внехристианские²⁹⁵ верования пронизывали всю хозяйственную и семейную жизнь помора, являясь основой обрядов, обычаев, а также системы магических действий продуцирующего, очистительного и обережного характера. Вера в существование сверхъестественных существ природного происхождения — особенно лешего и водяного — была свойственна всем жителям Беломорского побережья, хотя и в разной степени. Наиболее сильно она проявлялась у поморов Карельского, Терского и Поморского берегов, причем представления об этих существах, их названия и приемы обережной магии против них были общими у поморов этих районов и соседних с ними карел. На позднем этапе этому сближению немало способствовало старообрядчество, объединявшее русских и карел и объяснявшее происхождение

²⁹⁵ Внехристианские в том смысле, что верования, разные по происхождению, сосуществовали в XIX–XX вв. с христианскими верованиями (термин предложен К. В. Чистовым).

ние различного рода вредоносных, нейтральных или покровительствующих людям сил («чертовщину») грехопадением Адама и возникновением его воинства, расселившегося в природе и на крестьянском дворе.

Водяной, самая популярная в Поморье фигура сверхъестественного происхождения, имел незначительные варианты названия по берегам (типа *водяник*). Водяной всегда являлся человеку в безобразном (безо́бразном), неопределенном виде, который изменялся в зависимости от воображения его видевшего: старый, черный, лохматый, голый, курчавый, с хвостом. Днем он обычно в воде, а вечером и ночью вылезает, иногда сидит на берегу, на камне и чешет голову гребнем, как неизвестная поморам и значительной части севернорусского населения русалка. У водяного есть жена — безобразная *водяница*, а детей нет, и поэтому он пытается соблазнять женщин [Цейтлин 1912: 158].

Озерный (речной) водяной считался довольно безобидным, но от него зависел успех промысла, поэтому его нужно было заранее умиловать — дарами или словами. По представлениям поморов, как и населения других областей России, водяной любил подношения различного рода, но в описываемое время отчетливых следов жертвоприношения не наблюдалось, разве только в какой-то скрытой, неявной или сильно редуцированной форме. Так, у старообрядцев кормление водяного ограничивалось бросанием в воду табака, сопровождавшимся бранью: табак и ругань как порождение «нечистого» должны были служить угодным ему подношением [Оленев 1917: 50].

Более широко бытовало представление о неких условиях негласного договора водяного с предками местных жителей, т. е. поддерживалась традиция в соблюдении особых правил поведения, состоявших из действий бережного (и одновременно «портежного») характера, запретов — говорить об улове или показывать его, называть водяного, приглашать на лов посторонних и хвастать местами лова. Так, например, жители Терского берега говорили об Ольховских озерах (между Чаваньгой и Кузоменью): «Пока не знает никто — ловят, а как проговорятся кому мужики, ну хоть кому похващаются — так больше ничего и не уловить! Все сетки спутает и разбросает, новы́ (другие. — Т. Б.) выбросит на берег» [Балашов 1970: 356]. Отголо-

ском древних заклинаний и оберегов на воде являлись различные приговоры, обращение к стихийным силам — воде, ветрам, солнцу и к водяному, обычай петь или причитывать во время лова²⁹⁶.

Наибольшая концентрация всех перечисленных приемов требовалась на морском лове, где царил сугубо поморский демон — *морской сотан*, всегда враждебный человеку, стремящийся помешать промыслу или отнять и погубить всех промысляющих и плавающих в Белом море. Умилостивить сотана трудно, поэтому нужно выбрать время, когда он спит, и хорошо знать все магические действия и запреты на море, с ним связанные: брать на судно ветку рябины, не бросать в море камень, окуривать ружье вересом и *прикосной травой* или обмывать речной водой и т. д.²⁹⁷ На борьбу с сотаном в помощь мужчинам были направлены многие женские обряды, в том числе и описанный нами выше обряд «молить ветер», исполнявшийся женщинами Поморского берега для удачного возвращения мурманщиков с обещанием попутным ветрам напечь блинов и пирогов. В борьбе со стихийными бедствиями на море поморцы также обращались к чудотворцам, о которых подробнее мы расскажем ниже. Морской сотан более всего был известен и вредил поморам, занимавшимся мурманским промыслом и ходившим в Норвегию. Образ его иногда в преданиях принимал Ванька Нордкапский — злой дух северных морей, который стал заклятым врагом поморов-мурманщиков после того, как его обманула похищенная им чужая жена-поморка [Росси́ев 1903: 53—54]. Видимо, одной из ипостасей морского сотана являлся морской змей, рассказы о котором были широко распространены в поморской среде; нередко говорили о большом количестве змеев, появляющихся около промысловых становищ или судов, находящихся в открытом море. Легенды о них были известны не только русским, но и норвежским промышленникам мурманского промысла; спастись от змея можно было только немедленным бегством на берег, а чтобы отвлечь его внимание, необходимо бросить кусок дерева — весло или палку, который змей разорвет на куски [Янов-

²⁹⁶ Эту мысль высказала Р. С. Липец [Крюкова 1941: 744].

²⁹⁷ ГЛМ 5251/51-35, № 6; 51-38, № 3, Запись Р. С. Липец 1937 г., Зимний берег.

ский 1855; 72]²⁹⁸. Особая роль в борьбе с морскими змеями (червями) приписывалась святому — покровителю Западного Поморья и мурманских промышленников Варлааму Керетскому (см. ниже).

Леший имел в Поморье различные названия: *лешак*, *нечистый*, *прохожий* (Терский, Кандалакшский берега); *шишко*, *окаянный*, *черт* (Поморский, Летний, Зимний берега)²⁹⁹. Образ его был антропоморфным и уродливым, но в нем он редко являлся людям. Обычно леший показывался в виде знакомого мужика, странника, солдата в полной амунии [Балашов 1970: 358, 362]³⁰⁰ или зверя, чаще всего собачки, бегающей по лесу без хозяина, лисы, черной кошки («мохната, черненька, малонька, курцява») [Цейтлин 1912: 156—163]. Жена лешего — лешевица — некрасива и «необрядна», поэтому он, как и водяной, гоняется за красивыми молодыми женщинами; особенно велика опасность искушения им жен, мужа которых длительное время находятся на мурманских промыслах. На Поморском берегу считали, что у лешего есть и дети — *лешевки*, которыми он любит обмениваться с человеческими детьми. Лешему приписывалась масса действий — длительное «вождение» по лесу, порча промысла, нападение («напущение») медведя и волка, сильный испуг, бабьи грехи, болезни побывавшего в лесу ребенка и т. д., так что человеку приходилось быть начеку, чтобы вовремя разгадать его козни и уберечься. Самым действенным оружием были христианские молитвы и осенение крестом — либо сами по себе, либо в соединении с действиями другого, более древнего происхождения, например: сесть на шкуру мехом вверх и очертиться 3 раза кругом³⁰¹; раздеться догола, встряхнуть одежду и снова надеть наизнанку³⁰²; выстрелить в «привидившееся» хлебной коркой [Балашов 1970: 358]. Последнее нам кажется чрезвычайно интересным, тем более

²⁹⁸ ВГО, р. 1, № 125, л. 4, 4 об., 5, Печеньга, 1871 г. Среди мурманских промышленников бытовало поверье о рачьем царе — огромном звере, лежащем на дне океана между Новой Землей и Грумантом и повелевающим всеми морскими зверями [Подвысоцкий 1885: 147].

²⁹⁹ АИЭ, № 887, тетр. 5, л. 9, 10.

³⁰⁰ Там же, № 942, л. 17—20.

³⁰¹ Там же, № 887, л. 22, Сухой Наволок, Поморский берег.

³⁰² Там же, № 887, терт. 5, л. 9, Выгостров.

что умилоствление лешего и других духов хлебом и вообще представление о хлебе как защитном средстве от всякого рода вредоносных сил было в сильной степени развито, например, у карел. Олонецкие карелы при рождении вешали ребенку на шею амулет с цветом ржи для привлечения симпатий окружающих; старались умилоствить оспу, стоя на коленях с пирогами около больного [Лесков 1894: 25, 31]. Северные карелы считали, что все, сделанное из муки, — святое, поэтому, встав поутру, карел, прежде чем выйти из дому или начать что-либо делать, съедал горсть муки, чтобы отвести нечистую силу. Пропавшую скотину можно было якобы вернуть, помянув ее, стоя перед образом с куском хлеба в руке, а потом снести хлеб в хлев [Майнов 1877: 286—288]. Н. Лесков описывал случай (конец XIX в.), когда «испорченный» водяником реки карельский крестьянин ходил к нечистому три ночи после заката, принося *сканцы* (лепешки) с кашей и *чупуки* (овсяные блины с жидкой молочной кашей) [Лесков 1893: 416]. Весьма сходно с этим хождением описание лечения от непонятной болезни, возникшей после перехода через реку у жителя деревне Пялицы (Терский берег), одной Кандалакшской знахаркой, записанное Д. М. Балашовым:

«Давай теперь крынку муки да масла чайную чашку». Взяла эту муку, масла налила в муку и замешала колом, сделала тесто, и взяла нож, и пошла к печке — шептала, кудесила [Балашов 1970: 416].

С лешим можно было вступить в «деловые» отношения на краткий или длительный срок, чаще всего это было доступно охотникам и пастухам.

Отношение к пастуху как к колдуну было свойственно населению многих русских областей (ср. также отношение к мельнику, пасечнику и т. д.), а северным русским оно было присуще почти повсеместно, особенно в контактных (с иноэтичным населением) районах: высоко ценились пастухи-карелы, зыряне, саамы [Ефименко 1878б: 63; Книжка 1863: 51—53; Россиев 1903: 127]³⁰³. Пастух вступал в дружбу-сделку с лешим, одаривал его известным ему способом, давал отпуска скоту, обходил

³⁰³ АИЭ, № 941, л. 35, Кандалакшский берег. Женщина-пастух была чрезвычайным явлением [Сумской 1910].

его с заклинаниями, заключая, таким образом, стадо в волшебный, магический круг, после чего из стада до конца сезона нельзя было забрать ни одной скотины, иначе «зверь переведет» остальных [Сумской 1910]. Магическими атрибутами пастуха являлись труба, рожок, хлыст³⁰⁴.

Поморы Терского берега, доверявшие пастьбу своих оленьих стад *пастухам-фильма́нам* (западная ветвь Кольских саамов), считали их, так же как и саамы, колдунами, общающимися с духами природы через шаманов: шаман сообщал пастуху все, что надо делать со скотом, а тот уже передавал хозяевам оленей [Россиев 1903: 127]. Эти верования разделяли жившие на Западном Мурмане норвежцы и шведы: швед-караульщик на западном мурманском становище сообщил поморам, что однажды видел огромного белого человека, которого он не смог застрелить и потому считал, что это был *кебу́н* — слуга дьявола, которому старые лопари доверяли своих оленей³⁰⁵.

Во второй половине XIX — начале XX в. в тех поморских районах, где было развито скотоводство, плата пастухам была очень высокой, причем считалось, что полученными продуктами (хлебом, яйцами, маслом) пастух делится с лешим [Ефименко 1878б: 75]. Но в целом в Поморье ответственность пастуха за утрату скота носила в силу особого к нему отношения скорее нравственный, чем юридический, характер: например, на Онежском берегу пастух вообще не отвечал за скот, а в юго-западной части Зимнего берега его можно было лишить только денег [Ефименко 1878б: 112, 113]. Во всяком случае благодаря суеверным воззрениям населения пастух всегда мог объяснить пропажу скота недостаточным жертвоприношением лешему, т. е. плохой оплатой самому пастуху.

На Поморском, в некоторых северных селах Зимнего и Терского берегов имелись весьма неопределенные представления о *болотной бабе* — хозяйке тундры [Цейтлин 1912: 158], видимо отразившие верования аборигенного населения Крайнего Севера.

³⁰⁴ Пастушеские музыкальные инструменты и напевы — интереснейшая и неисследованная область.

³⁰⁵ Случаи из Лопской жизни (ВГО, р. 1, оп. 1, № 125, л. 1—1 об., Печенга, 1871 г.).

К еще более древним пластам местных внехристианских воззрений на природу можно отнести некоторые верования поморского населения относительно живой и неживой природы.

Отголоски древнего поклонения воде, деревьям (растениям), огню, камням можно заметить в некоторых приемах очистительной, продуцирующей, обережной магии при совершении различных обрядов, в народной медицине (действия и заговоры), гаданиях; характер этих верований отразился в обрядовом фольклоре, даже если сам обряд находился на грани разрушения или исчез совсем.

Вода занимала важное место в ряде женских обрядов, выступая на Севере и в Поморье чаще всего в образе «Дуная», причем это название обычно присоединялось к названию местного — речного или озерного водоема, вода из которого служила для свадебного омовения невесты в баенном обряде и в утро венца (причитания), исцеления ребенка и взрослого от различных недугов (заговоры), для гадания о судьбе и т. д. [Мачинский 1981: 110—171]³⁰⁶.

Разнообразные ритуальные функции исполнялись при помощи ветвей деревьев и кустарников, трав и злаков, камней. Характерно, что обрядовый (главным образом обходной, свадебный) фольклор сохраняет представления славянского мира об иной природной зоне, поскольку в нем часты упоминания (в виде формульных мотивов или припевов) о растениях, не произрастающих в Поморье и незнакомых местному населению (кипарис, вишня, яблоня, виноград, роза и т. п.). Конкретные же магические действия основывались на местных породах деревьев и трав: сосновые, еловые ветви, взятые с места расставания, втыкались над воротами и дверьми дома для благополучного возвращения мужей с мурманского промысла; дымом горящих ветвей (можжевельника и др.) окуривались промысловые снасти и орудия лова, лечебные травы использовались в народной медицине и т. д. [Дуров 1936—1937: 336, 353; Верещагин 1849: 205]³⁰⁷.

³⁰⁶ АИЭ, № 875, л. 181, Онежский берег; Калинин И. М.) Онежские свадебные песни и причитания. Запись 1903 г. (РОБАН, 45.8.226, л. 5 об., 10, 18); 2) Заговоры, запись в Онежском уезде Архангельской губернии летом 1912 г. (там же, с. 27, 28) и другие материалы.

³⁰⁷ ГЛМ, 5251/51-15, № 19; 5251/51-38, Зимний берег.

Архаичные верования в стихийные и природные явления прослеживаются и в объектах бытового православия. Так, например, известно, что в поморских местностях, как и вообще на Русском Севере и в соседних карельских районах, большую роль в обрядово-религиозном быту местного населения играли часовни, строившиеся на берегу моря или в лесу. В них происходили молебны на удачный промысел, произносились обеты, отправлялись службы. Культовая обстановка часовен свидетельствовала о сложном религиозном мировоззрении местного населения — сочетании христианских и внехристианских представлений: иконы, увешанные посвященными полотенцами, кусками красной материи, складни и старинные книги, украшенные лебедиными перьями и ветвями деревьев, и т. п. Многие часовни в Поморье строились либо вблизи «священных» деревьев, либо, по преданию, на их месте.

Двойственность описываемых представлений была свойственна поморскому населению и соседним карелам еще в начале XX в. На Поморском и Карельском берегах некоторые старики верили, что «когда смерть придет где-нибудь в пустом месте, в лесу ли, или на воде, когда рыбу промышляешь, то можно сдать грехи вот и такому пеньку, а на воде — камню, который бросится в глаза» [Мелетиев 1910: 21]. На Поморском берегу жители в начале XX в. рассказывали о возникновении местной святыни — часовни на Полтовской корге (на острове между Кемью и Шуей): девушка из села Шуя, долго и неизлечимо болевшая, вдруг «вы́стала» и пожелала увидаться с «сестричкой» на Полтовской корге; ее повезли туда и увидели утопленницу удивительной красоты, сидевшую на прялке. Жители сочли это божьим знамением и построили часовню, увешав ее полотенцами, кружевами, лентами [Корга 1910: 24–27]. Многие церкви, с основания которых начинались поселения, строились на местах, куда приплывало спущенное в реку бревно (древний обычай — жребий, известный народам Северной Европы), или заменяли собой часовни, поставленные по обещанию.

Среди поверий, связанных с животным миром, помимо рыб и морских зверей, более или менее общими для Поморья были поверья о птицах: вещими считались кукушка, чаще упоминаемая в поморском фольклоре, и сорока. Поморы верили, что

женщина, слывшая чародейкой, колдуньей, могла оборачиваться сорокой и улетать за море, принося вести о промышлявших мужьях³⁰⁸. В районах, пограничных с карельским населением, бытовало особое отношение к лебедю (запрет убивать), хотя поклонение ему как священной птице, особенно распространенное в Олонецкой губернии, нами не зафиксировано.

Повсюду в Поморье существовали поверья о земных змеях-оборотнях, хотя в этом регионе водятся только ужи, да и то в небольших количествах. В большинстве случаев змея, встреченная вне селения, считалась опасной; ее называли *змей*, *дьявол*, *нечистый*: за убийство такой змеи отпускалось 40 грехов [Каменев]. В то же время особый разряд ползучих змей, так называемых *жировых*, играл другую роль в жизни человека: такая змея, замеченная на улице или на дворе, могла принести горе или радость. Ползущая ко двору змея считалась *дворовым*, несущим добро; в Сумпосаде, например, существовала легенда о разбогатевших хозяевах, во двор к которым заползали жировые змеи во время какого-то своего массового появления³⁰⁹. Змея использовалась и в народной медицине, в частности из нее делали лекарства от глазных болезней, и она часто фигурировала в различных заговорах [Цейтлин 1912: 163].

До начала XX в. в Поморье сохранялись верования в сверхъестественные существа, населявшие крестьянский двор. Согласно представлениям поморов, как и всего восточнославянского населения, в каждом доме обитал *домовой*. В огромных севернорусских комплексах дома-двора функции домового как хозяина были настолько многочисленны, что образ его нередко раздваивался и двойник получал название «дворового»: в ведении последнего находился главным образом скот. В неземледельческом Поморье этими двумя хозяевами, по существу, ограничивался круг мифических существ в крестьянском дворе; чрезвычайно скудны и редки упоминания об *овиннике*, *гуменнике*, *ригоснике* и т. п. Поморские представления о внешности и функциях домового-дворового ничем не отличились от таких же у русских других областей: он чаще всего показыва-

³⁰⁸ ГЛМ, 5251/51-31, № 8, Зимний берег.

³⁰⁹ Там же, л. 2, 3. Те же поверья бытовали и у карельского населения [Мелетиев 1910: 21].

ется в образе хозяина дома, в зависимости от поведения членов семьи заботится о благополучии или наказывает, но во всяком случае принимает деятельное участие в жизни семейного коллектива, предсказывая важные события и перемены. Самые неприятные проделки домового, по верованиям поморов Поморского и Карельского берегов, — душение во сне и подмена некрещеного младенца. Последнее происходило в том случае, если ребенка долго не крестили и оставляли одного в люльке, даже если рядом в комнате была мать: домовый мог похитить ребенка и положить вместо него *оменьша* — урод³¹⁰. Домовой, как правило, имел жену и детей; функции *домовихи* не очень ясны. По свидетельствам конца XIX — начала XX в., она показывалась людям редко и в довольно неприглядном виде, например: «Пришли раз из бани: видим — по лестнице на чердак — в красном сарафане, титьки наружу, за печку побежала»³¹¹.

Относительно поморского *баенника* можно только заметить, что он везде считался очень злым, и в некоторых поморских районах (Поморский, Зимний берега) именно его, а не домового называли хозяином, считая его более опасным, а потому и более важным существом³¹². На Терском и Кандалакшском берегах к началу XX в. образы сверхъестественных существ крестьянского двора расплылись и слились со сверхъестественными природными и христианскими персонажами, в первую очередь с лешим и чертом. Вследствие этого утратилось представление об охранительных функциях домового-дворового, зато вера во вредоносные силы этого обобщенного образа сохранилась: «Лешак — самый страшный, нечистая сила, проклятый»; некоторые боялись в избе оставаться: вдруг «черныша (нечистого. — Т. Б.) найдут»³¹³. «Мать

³¹⁰ АИЭ, № 886, тетр. 3, л. 1 и др.

³¹¹ Там же, № 877, л. 23, Поморский берег.

³¹² Там же, № 887, тетр. 5, л. 9. Автор придерживается мнения, что баенник не был просто разновидностью домового, его происхождение сложнее — в нем участвовали и дух воды, и духи-предки, возможно, и дух огня, поскольку в бане особая ритуальная роль приписывалась огню: невеста, расставаясь с красотой-волей в бане, причитывала: «Воля жару убоялась».

³¹³ Там же, № 942, л. 19, 20, Терский, Кандалакшский берег.

боялась до уборной ходить; все ей чудился то поп в кафтане, то черт с багром»³¹⁴.

Повсеместно в Поморье бытовали общие представления о возможностях и способах увидеть нечистую силу, о местах и времени, где с ней можно вступить в контакт, узнать судьбу, обратиться за помощью, — баня, хлев, росстань в полночь. Так, гадание на росстани считалось очень серьезным, верным и опасным. Девушки, собираясь обратиться к нечистой силе, принимали одновременно и меры предосторожности: очерчивали ножом круг (в котором они находились) и втыкали нож острием вверх, в середине круга клали икону изображением вниз, чтобы нечистая сила могла подойти поближе, но в то же время на икону ставили хлеб и соль [Гадания 1897]. Состав и характер заговоров и молитв против различных демонов и болезни тоже был довольно единообразным на всех поморских берегах, и разница заключалась лишь в количестве известных (употребляемых) населению текстов и в их большей или меньшей сохранности. Интересно привести пример отражения в верованиях сосуществования нечистой силы русского и иноэтнического «происхождения»; «... уговариваю я раба божия Степана ходимую и родимую грыжу... и все портежные уречные слова от *русского* портежа и от *корельского* портежа и от *финлядского* портежа» (курсив наш. — Т. Б.) [Колпакова 1937: 25]. Приведенный заговор показывает, что поморы считали возможным воздействие нечистой силы нерусского (карелы) и неправославного (финны) происхождения.

Особо относилось население каждого села к колдунам, т. е. имевшим сношение с различными сверхъестественными силами, могшими при их посредстве влиять на жизнь и деятельность людей. Враждовать с колдуном было нельзя, от него как бы зависела вся хозяйственная и бытовая жизнь крестьянина, бороться с ним можно было только при помощи другого колдуна, поэтому заручиться поддержкой кого-либо из них было необходимо. По убеждению помора, власть колдуна была наиболее сильной в период промысла и свадьбы. Многочисленные рассказы конца XIX — начала XX в. о том, как колдуны «портили» лов соседа или другой артели. Наиболее распространенные способы порчи состояли в краже чего-либо из дома нака-

³¹⁴ АИЭ, № 942,, л. 17, 18.

нуне промысла (вар.: «выпросить что-нибудь») или из улова [Дуров 1936—1937: 321, 322], повреждении снасти (вар.: подкладывание или привязывание к снасти посторонних, порчащих, предметов — камня, палки и т. п.)³¹⁵, производстве определенных действий каким-либо предметом жертвы, например лопатой соседа зарыть что-нибудь и землю с приговором. Многие из этих способов были известны почти всем промышленникам старшего поколения, которые, однако, не слыли колдунами. Последним приписывались, кроме особых знаний, исключительная действенная сила словесной магии и передача ее по наследству: «Отец старшему все отдал, а мне ничего не дал»³¹⁶. Интересно, что сами поморы подчас правильно оценивали психологическую основу, благодаря которой человек был сильно подвержен «порче» или, наоборот, она не имела над ним никакой власти:

Зверь на меня шел, а испортить меня не могли, так как я не знал ничего. Старики говорили, кто уже начал верить в суеверия, то тому все больше представляется. Бывало же портили человека так, что он и в море переставал выходить³¹⁷.

В то же время почти везде существовало убеждение, что заправский рыбак, на которого шла рыба, знал «петушиное слово»: «Хоть в мигу (лужу. — Т. Б.) поставь с петушиным словом сетку, так как тут попадет рыба» [Там же: 318].

Еще в начале нашего века колдунам приписывалась значительная роль на свадьбах. На некоторых берегах (Поморском, Карельском) считалось, что ни одну свадьбу нельзя совершать без приглашения колдуна, которому поручалось охранять ее от козней нечистой силы и порчи другого колдуна, выполнявшего волю враждебно настроенных односельчан, чаще всего семьи получившего отказ жениха или обойденной невесты. Тогда нередко свадебное действие становилось фоном или ареной борьбы двух колдунов: защищавшего свадьбу и портившего ее. Действия колдунов последнего разряда нередко были весьма опасными и предугадать их было трудно, так как они были раз-

³¹⁵ АИЭ, № 870—942, разные листы.

³¹⁶ Там же, № 942, л. 19, 20, Терский берег.

³¹⁷ ГЛМ 5251/51-33, № 4, Зимний берег.

нообразны: колдуны *спускали стрелы* (убивали), «крали» половые органы, изменяли голоса или голову участников свадьбы на звериные и птичьи, делали людей невидимыми и даже превращали их в оборотней³¹⁸. Раньше жители сел приглашали ради такого случая известных своим искусством колдунов из других местностей своего или другого берега, славились карельские колдуны: «Раньше-то какие люди были! Это ведь сейчас мы ничего не знаем»³¹⁹. Если же это было невозможно, то обращались к «знающим» старухам и старикам, которые давали «отпуска», т. е. совершали ряд предохранительных магических действий с заговорами на свадьбе. Например, на Кандалакшском берегу считалось, что тысяцкий на свадьбе должен быть обязательно колдуном, который за полмесяца до свадьбы, со сватовства, делал специальные пояса для жениха и невесты, зашивал что-то в узелки³²⁰; на Онежском берегу колдун начинал оберегать брачащихся после бани: «засекал каменный огонь со словами, и эту площадку-огниво привязывали к поясу»³²¹, одевавшемуся на голое тело; на Поморском и Карельском берегах колдуны окружали свадебный поезд огнем (так виделось жителям. — Т. Б.) и т. п.³²² Подобные пережитки сохранялись в некоторых районах до недавнего времени: нами, например, зафиксирован случай получения «отпуска» на свадьбу, совершенного в 1961 г. на Поморском берегу³²³.

Наряду с верованиями и обрядами, основанными на общности хозяйственно-бытового уклада всего населения Поморья, существовали как некоторые их локальные варианты по берегам (иногда по селам), так и артельные, присущие только отдельным производственным коллективам, например артелям мурманщиков, артелям зверобоев Зимнего берега и т. д. Отметим, что артельные обряды, связанные с народными верованиями, играли большую роль в промыслах и в промысловом быту артелей, сохранивших самостоятельность, т. е. в артелях семейных и складнических, на речном, озерном и морском лове.

³¹⁸ АИЭ, № 880, тетр. 4, л. 31, 32.

³¹⁹ Там же, № 950, л. 3.

³²⁰ Там же, № 941, л. 34.

³²¹ Там же, № 875, л. 62.

³²² Там же, № 880, тетр. 4, л. 31, 32.

³²³ Там же, № 882, тетр. 6, л. 9, Малошуйка.

3. Соотношение общерусских, севернорусских и локальных традиций в фольклоре поморов

Историю формирования культуры севернорусского населения можно условно разделить на два периода: а) адаптация отдельных общерусских традиций, принесенных в северную зону восточными славянами (русскими) и XII–XVII вв.; б) последующая эволюция разнообразных местных традиций, образовавших к исследуемому ими периоду определенное единство, получившее в науке название «севернорусская культура». Повторяем, что мнение это условно, поскольку на обоих этапах взаимодействовали оба процесса, хотя в каждом из них доминировала одна из выделенных нами тенденций.

В настоящее время в литературе преобладает мнение о большей, чем в других крупных регионах России, монолитности севернорусской культуры. Огромную роль в этом мнении сыграло давнее представление о севере как заповеднике ряда архаических культурных явлений славянского мира, попавших сюда благодаря Новгороду, которому отводилась первая роль в формировании населения и тем самым культуры северной зоны. Под этим углом зрения долгое время изучались памятники материальной культуры, изобразительного искусства, фольклора и т. д. В последние десятилетия специалисты различных дисциплин постоянно выявляют локальное своеобразие отдельных северных районов, свидетельствующее об участии в складывании севернорусской культуры не только новгородской, но и других общерусских традиций.

Севернорусский и поморский фольклор — понятия условные, внутреннее единство которых проявляется в наличии или отсутствии определенных видов общерусского (для первого), общерусского и севернорусского (для второго) фольклора и присущих им признаков. Цель и задачи монографического исследования поморов обуславливают наш преимущественный интерес к аспекту историко-культурного значения тех фольклорных памятников, которые сыграли главную роль в складывании русского национального самосознания у формировавшегося населения северной зоны, в том числе и поморов. «Фольклор — один из важнейших источников, по которому можно узнать об этническом самосознании народа и его эволюции в минувшие столетия» [Смирнов 1974: 55].

Среди фольклорных памятников подобного рода первое место занимают: 1) житийные повести, к которым примыкают устные предания и легенды; 2) былины.

1. Одной из ярких особенностей севернорусского фольклора является ранняя и более органичная, чем в других русских областях, взаимосвязь устной (предания, легенды) и письменной (жития) традиций. Все исследователи древнерусских житий отмечали широкое и активное бытование в Северной Руси в XIV–XVII вв. народных, так называемых «первичных» редакций житийных повестей, язык которых был ближе к разговорному, т. е. простонародному, чем в центральных районах Русского государства [Некрасов 1870: 68, 69; Дмитриев 1973: 7]³²⁴. По мнению Л. А. Дмитриева, северная агиография усвоила и продолжила традиции новгородской литературы в смысле сюжетной повествовательности, отражения реальной жизни и конкретного быта, а вместе с тем — близости к устному рассказу, преданию [Дмитриев 1973: 10]. Литературное влияние Великого Новгорода на письменную традицию Севера (да и не только этого региона) особенно усилилось в период с середины XVI по конец XVII в. в связи с деятельностью Макария и его последователей. Поскольку о новгородском влиянии говорилось и говорится достаточно, обратим внимание на факты раннего историко-культурного воздействия в сложении северной агиографии двух других русских центров — южного (Киев) и северо-восточного (верхневолжские княжества).

В киевской агиографии, как известно, развивавшейся под влиянием греческих и византийских мартирологов, главным мотивом жития святых стало их мученичество; новгородские жития не содержат идеи мученичества. Зато первые севернорусские повести рассказывают именно о мучениках, страдания и смерть которых вызваны, правда, иными обстоятельствами жизни и деятельности. Скорее всего, подобные мотивы проникали в северную литературу через верхневолжские княжества, с которыми Киев имел тесную и постоянную связь. Это предположение подкрепляется, на наш взгляд, следующими фактами.

³²⁴ Заметим, что понятие «Северная Русь» или «Русский Север» у этих исследователей в целом совпадает с нашим представлением о границах Русского Севера [Бернштам 1978: 9–10].

Ростово-Суздальская Русь выступает с целым рядом житий в различных редакциях практически одновременно с Новгородом. По мнению В. О. Ключевского, ранние группы житийных преданий первого региона датируются XII в. и составляют отдельные звенья цельного местного круга сказаний, а литературные редакции житий о Варлааме Хутынском (Новгород) и Авраамии Ростовском (Ростов) возникли примерно в одно время — в середине XV в., с чего, собственно говоря, и могло начаться их распространение в более широком ареале [Ключевский 1871: 2, 58]. Если же допустить одновременное проникновение этих редакций далее на север, то следует признать, что между ранними севернорусскими повестями и житием Варлаама Хутынского гораздо меньше сходства, чем между первыми и верхневолжскими, причем родство последних проистекает не только из формальных или литературных приемов, свойственных этому жанру в целом, а из общности исторических и этнокультурных условий, определявших образы, действия и характер мученичества «святых». Эволюция идеи мученичества в верхневолжских и севернорусских житиях происходила уже на позднем этапе и в новых историко-культурных условиях, поэтому их мученики — христианские миссионеры — сильно отличались от киевских и близких к ним мучеников — жертв политических распрей («Сказание о Борисе и Глебе», Жития Михаила Черниговского, Михаила Тверского).

Борьба с язычеством и социальные противоречия составляют основное содержание неканонических текстов верхневолжских и севернорусских житий: об Авраамии Ростовском, Адриане Пошехонском, Стефане Пермском, Лазаре Муромском, Никодиме Кожеозерском, Диодоре Юрьегорском и др. В большинстве этих повестей отсутствуют мотивы политического характера, присущие новгородским и киевским житиям (междоусобицы, борьба за власть), зато в них содержатся эпизоды, говорящие о заселении новых районов, языческих верованиях и обрядах и т. п.

Первая редакция Жития об Авраамии Ростовском содержит описание уничтожения чудского идола Велеса: на его месте Авраамий строит церковь [Там же: 27, 30]. Стефан Пермский борется с пермским волхвом Памом и бьет обухом местных идолов. Адриан Пошехонский ставит «при реце зовомая Ветх на велице дубе» образ богородицы [Там же: 201, 206]. После

убийства Адриана местное население продолжает поклоняться рябине, к которой в день Параскевы Пятницы приходят молиться и протаскиваться сквозь сучья «дети малые и юноты и инни людие в совершенном возрасте»; вырубленная рябина чудесным образом вырастает в саду построенного на этом месте монастыря, хотя ее целительные свойства приписываются уже захороненному под ней Адриану [Там же: 209, 210].

Обобщая приведенные и подобные эпизоды в других житиях, можно выделить основные сюжеты, общие для верхневолжских и севернорусских повестей и незнакомые новгородской и киевской агиографии: 1) описание языческих (финно-угорских) верований и обрядов; 2) преемственность между языческими и христианскими культами; 3) заселение по «воле божественного провидения» (выбор места для поселения). Совершенно очевидно, что житийные повести верхневолжской и севернорусской областей питались единым (или весьма близким) кругом устных преданий и легенд населения соответствующих регионов.

Поморская агиография как часть севернорусской усвоила и продолжала развивать основные признаки и мотивы общерусских житийных повестей. В первую очередь это относится к свойственной новгородской и верхневолжской агиографии органической связи устной и письменной традиций.

Практически все поморские жития, за исключением, может быть, «Повести о Феодорите Кольском», составлены на основании устных рассказов очевидцев или предания. Даже жития пионеров поморского христианского миссионерства — Зосимы и Савватия впервые были записаны клириками, в числе которых был и знаменитый Досифей, со слов старца Соловецкого монастыря Германа, современника и сподвижника Зосимы, примерно в 1478–1484 гг. Досифей, сделав запись «простой речью», «по тóнку», обратился к некоему отверженному митрополиту Спиридону, находившемуся в конце XV в. в Ферапонтовом монастыре, с просьбой исправить «грубое писание», что и было сделано, по-видимому, в начале XVI в. В XVII в. соловецкая братия записала ряд сказаний о последователях первых соловецких угодников — Германе, Иринархе со слов их соратников. Эти записи сохраняли местные особенности языка — диалектизмы, которые исследователи отмечают уже в Житиях Зосимы и Савватия (XVI в.). На основе свидетельств «живых

памятух» составлены «Сказания» о пертоминских и яренгских угодниках; показания местных жителей об их «чудесах» были, в свою очередь, записаны «простой беседой». Таким же образом были сложены повести о Варлааме Коротском, Трифоне Печенгском, Елеазаре и Иисусе Анзерских.

Устная традиция, как правило, получала письменную фиксацию еще до составления жития, о чем говорят многочисленные «хартии», «памяти», «малые книжицы», «писания краткие», представляющие собой, по существу, первичные редакции житий. Известно, что такие списки нередко составлялись вдали от монастырей и ходили по рукам, получая, таким образом, довольно широкое распространение. Возможно, именно этот факт и беспокоил северных христианских миссионеров, ввиду языческого содержания распространяемых сведений о происходящих чудесах, поскольку вначале поморские «святые» (вернее, то, что за ними стояло) не признавались официально церковью. Традиция письменной фиксации сохранялась и в более позднее время, причем в записях впервые могли появляться имена еще не узаконенных новых угодников: так, в Житии Елеазара Анзерского, составленном в XVIII в., есть прямое указание на подобный факт [Яхонтов 1881: 217, 255]. Используя народные письменные версии, авторы житийных повестей считали, однако, своим долгом выразить презрительное отношение к простому языку, которым отличались подобные записи [Некрасов 1870: 63, 68, 69]. В то же время сами они испытали слишком сильное и непосредственное воздействие устной письменной народной традиций в их живом взаимодействии, которое не могло не сказаться как на языке житий, так и на содержании и характере самих текстов. Этому способствовал и тот факт, что автор обычно сам являлся уроженцем Поморья (в нашем узком понимании) или уже долгое время находился там, и написанные им повести предназначались в первую очередь для поморских же читателей. Поэтому наряду с каноническими пассажами жития содержали эпизоды, имевшие познавательное значение для жителей не Северного края и одновременно отвечавшие вкусам поморского населения. Народное же происхождение житий и узкий круг первых читателей не позволяли автору грешить против истины в описании подробностей и характере чудес, тем более что и сам он был хорошо осведомлен о занятиях и быте местного населения, владея живым языком, знал морскую терминологию.

Морская специфика — культурно-бытовая и стилистическая особенность поморской агиографии. Неземледельческий, морской характер занятий отразился во многих поморских житиях. Пертоминский монастырь на Летнем берегу чрезвычайно страдал от недостатка хлеба, поэтому пертоминские «чудотворцы» Иона и Вассиан «денно и ночью» пеклись о прокормлении братии, чудесным образом посылая ей то ладью с хлебом из Кандалакшского монастыря, то морских и лесных зверей к стенам обители. Жития Варлаама Керетского и яренгских «святых» содержат яркие описания морских плаваний, штормов, борьбы людей с морской стихией. Включая главных патронов Поморья — Зосиму и Савватия, все местные святые совершают большинство чудес на море: спасают утопающих, укрощают стихии, способствуют удачному лову и др. Даже преподобный Антоний Сийский, монастырские и крестьянские люди которого ходили на морские и океанские промыслы, совершает в основном морские чудеса. Справедливо считается, что по насыщенности природно-бытовыми подробностями поморские жития не имеют себе равных в русской агиографии. Думается, однако, что подобная эволюция житийного жанра определялась не только «общерусским возрастанием интереса к изображению природы в словесном и изобразительном искусстве» [Дмитриев 1973: 230], но также особенностями природно-хозяйственной и этнокультурной среды, в которой действовали местные «святые».

Своеобразие этнокультурной ситуации сказалось на долго существовавших поморских подвижниках, позднее возведенных в ранг «святых», и обусловило появление необычных для общерусских и значительной части севернорусских житий полулегендарных и легендарных, почти мифических образов «святых» мучеников. В этом явлении прослеживается связь письменной традиции с более широким кругом устной: не только с преданиями и легендами, но также с верованиями, мифическими представлениями, сказочными сюжетами и т. п.

Большинство подвижников (поморских «святых») — устроители обителей: Зосима и Савватий, Трифон Печенегский, Феодорит Кольский, Елеазар и Иисус Анзерские; их происхождение и род деятельности вписываются в новгородскую и раннюю севернорусскую житийную традицию. Соловецкие угодники — Зосима и Савватий — получили общерусское значение, став после канонизации покровителями пчеловодства.

Наряду с этим в поморских житиях разрабатываются сюжеты, свойственные верхневолжским и севернорусским житиям и отмеченные нами выше: христианское миссионерство, борьба с язычеством, описание местных верований, обрядов и обычаев и т. д. В «Саде спасения» (Соловецкий патерик) говорится об аборигенных жителях, «токмо животными питахуся, зверьми и птицами, и морскими рыбами; одежда же — кожа еленей» [Яхонтов 1881: 6], в Житии Трифона Печенгского имеются кое-какие сведения о жизни и быте Кольских лопарей. Сергей Шелонин, автор «Сказания об Иоанне и Логгине Яренгских», поместил в своем произведении описание древнего обычая захоронения погибших в море:

Обычай есть в приморий живущим человеком; от моря утопших человек взимати телеса и земли предавати погребению, дабы зверие не растерзали и птицы небесные не расторгали. Аще ли случится жестока земля и каменна, то камения на нь могилу насыпают и гроб, елико онем довольно, сотворят [Дмитриев 1973: 228].

Такое могильное сооружение не может не вызвать ассоциации с каменными погребениями той эпохи, которую археологи связывают с аборигенными жителями арктической зоны.

Отразилась в поморских житиях связь языческих и христианских святынь. Чудотворцы борются с кудесниками, местными волхвами, с «нечистью» в виде змей, гадов, оборотней, леших и т. п. Широко представлены в житиях распространенные в Поморье устные поверья и легенды о строительстве часовен и церквей на местах «обретения святых останков», за которыми скрывались представления о древних местных святилищах. Образ утонувшего в море — специфически поморский сюжет — являлся кому-либо во сне (обычно страдающему от неизлечимого недуга) и просил построить на «его косточках» часовню; последняя становилась местом поклонения и паломничества. Любопытно, что в поморских житиях не отразился мотив выбора места для поселения, хотя устные предания и легенды с различными вариациями этого мотива составляют мощный фольклорный пласт в Поморье [Криничная 1978].

Особого внимания заслуживают «мифические» образы поморских святых: Иона и Вассиан Пертоминские, Иоанн и Логгин Яренгские, Варлаам Керетский. К ним примыкает

«святой угодник» восточной части Русского Севера — пинежско-мезенского края — Артемий Веркольский. Появление житий обо всех этих святых укладывается в период с середины XVI по XVII в., т. е. совпадает со временем завершения процесса формирования севернорусского и основной части поморского населения. Образы необычных святых являются в известной мере следствием адаптации и взаимовлияния местных и принесенных легенд, поверий и представлений языческо-христианского полиэтничного мира. В историко-культурном плане поморских — яренгских и пертоминских — святых и пинежского чудотворца необходимо рассматривать вместе. О Варлааме Керетском речь пойдет особо.

Образы пертоминских, яренгских и пинежского святых восходят к языческому поклонению умершим от природных стихий (морской бури, грозы) и, на наш взгляд, представляют также часть «культа предков», в котором трудно расчленишь славянские и неславянские представления. Эти святые — «оживотворенные» образы непогребенных останков, голосов загробного мира, а их чудотворная деятельность — благодарность за погребение, упокоение в смерти. Чудеса постепенно распространяются на определенную территориальную общность, за которой стоит этнокультурная общность. Характер поклонения ничем не отличался от архаических обрядов и верований: больные исцелялись прикосновением к могильным камням, ношением на теле стружек от гроба или взятых вблизи его ветвей, бересты и т. п. (кстати, отголоски тотемистических верований отразились даже на поморских подвижниках: для оказания помощи утопающим один из соловецких угодников превращался в орла).

Морской характер чудес «святых теней» позволяет объединить их с образами чудесных помощников на море, рассказы о которых были широко распространены в печорской среде до начала XX в. Обычно они не имели имен, иногда назывались просто «святыми» или «спасителями». Спасители появлялись в облике никому не известных людей, чаще всего членов артели: «кормщик» усмирал ветер, приводил заблудившееся судно в гавань, «рядовые работники» избавляли артель от колдунов, великанов, разбойников. Совершив свой подвиг, они исчезали. Какой-то «молодой человек», попросившийся в мурманскую артель наживочником, избавил навсегда мурманских промыс-

ленников от Аники-богатыря, стерегущего путь судов на Аникиевых островах Кольского залива и отнимавшего у артелей треть промысла [Предания 1862а: 319—321], «мальчик-зук» уничтожает «владыку-воина», забиравшего улов у всех лодок, проходящих мимо Кильдин-острова на мурманский лов или в Норвегию [Криничная 1978, № 144: 100]³²⁵; «старичками», напросившимися в ромшу (белушья артель Летнего берега. — Т. Б.), были убиты колдуны Калга и Жогжа, разбойничавшие в Двинской губе [Предания 1862б: 329].

Подобные чудеса житийных «святых» и «спасителей» устных преданий представляют собой поморский вариант деятельности чудесных помощников волшебных сказок, что выявляет еще одну линию происхождения житийных святых — обрядово-мифологическую³²⁶.

Четкие географические ареалы почитания родственных друг другу поморских святых и Артемия Веркольского свидетельствуют об этнокультурном единстве массива населения, на которое распространяются их чудеса. Район поклонения пертоминским и яренгским святым охватывает нижнедвинские селения (Вознесенский приход, Княжостровская волость, Архангельские слободы), Летний берег (Ненокса, Уна, Яренга, Дураково, Летняя Золотица), низовья реки Онеги и прилегающей части Поморского берега (Унежма); помогали чудотворцы и всем, плывущим на Соловки. В целом очерченная территория вписывается в пределы западной части древней Двинской земли; в собственно же Поморье эта территория представляет его восточные районы.

Географическая сфера деятельности Артемия Веркольского — более широкая, чем поморских чудотворцев, и включает не только селения по рекам Пинеге и Мезени: святой помогает всем плавающим по морю, к островам Новая Земля, Вайгач, по реке Печоре — в Пустозерск, Мангазею; Артемию поклоняется даже некий «святой» Трифон Вятский [Дмитриев 1973: 256]. В целом область, на которую распространяются чудеса

³²⁵ Северные предания..., № 144, с. 100, запись 1969 г., Сухой Наволок.

³²⁶ Таким образом, жития о легендарных святых вряд ли справедливо рассматривать только как «дальнейшее освобождение жанра от обязательного рассказа о жизненном пути святого, о котором... ничего не известно» [Дмитриев 1973: 213].

Артемия Веркольского, совпадает с восточной частью Заволочья, заселение которой уже на раннем этапе происходило преимущественно из районов Верхневолжского бассейна [Бернштам 1973: 24—29].

Таким образом, сферы влияния поморских и пинежского легендарных святых образуют на Русском Севере два ареала: *западный* — поморский и *восточный* — пинежско-мезенский. Родственность происхождения этих образов безусловна и свидетельствует о сходных историко-культурных процессах в Северном регионе, в которых немалую роль сыграли традиции верхневолжского центра.

Образ Варлаама Керетского не имеет аналогий ни в общерусской, ни в севернорусской агиографии. В основе его лежит предание о реальном человеке, убившем из ревности любимую жену и сурово осудившем себя за этот смертный грех. За чрезмерность раскаяния Варлаам удостоивается святости от высших сил и начинает совершать обычные для Поморья чудеса. Поздние и краткие записи преданий о Варлааме, легших в основу «Повести», составленной в конце XVI — начале XVII в., не позволяют пока убедительно истолковать этот образ, явно сложившийся в результате многих наслоений. Однако романтический характер судьбы Варлаама в сочетании с его чудесами, ряд легендарных и конкретно-бытовых подробностей позволяют ввести этот образ в более широкий круг северноевропейских легенд и преданий.

Чудеса Варлаама, кроме одного, происходят на море, это — общепоморская особенность житийных повестей. Первое чудо, явившееся знаком его святости, состояло в очищении моря от каких-то червей, причинявших мореходам различные бедствия. Морские черви, или змеи, были, по устным преданиям, главным бичом мореплавателей и промышленников: легенды и рассказы о них бытовали в среде поморов и нерусского населения — саамов, карел, местных норвежских промышленников. На острове Робъяк в Кандалакшском заливе местные жители еще в XIX в. показывали каменную яму — жилище змея, наводившего ужас на все побережье [Предания 1862б: 330]. Легенды о змее, как мы уже знаем, переплетались с верованиями в поморского сотана—дьявола, принимавшего также образ человека по имени Ванька Нордкапский. Любопытно, что коллизия любовного порядка лежала в основе легенды не только

о добром духе, покровителе Поморья Варлааме Керетском, но и о злом духе — Ваньке Нордкапском, полюбившем замужнюю поморку и обманутом ею. Этот романтический сюжет сходен с сюжетом предания о Кончаке-разбойнике из деревни Дураково на Летнем берегу: похищенная Кончаком поповская жена сговаривается с односельчанами о нападении на Кончака после бани, так как во время мытья он утрачивает свою силу [Предания 1862б: 329, 330]. Через мотивы «утрата героем силы» и «предательство любовницы (жены)» легенда о Кончаке связывается с фольклором саамов и финно-угорских народов [Чистов 1958а: 358—388; 1959: 122—166; Смирнов 1972: 40—57]. Таким образом, и легенда о Варлааме опосредованно оказывается в культурном пласте, имевшем сложную этническую историю.

Однако предание о Варлааме и его образ, возможно, впитали и другую традицию. Обреченность на вечное плавание с убитой женой, т. е. представление о море как океане вечности, загробном мире, захоронение Варлаама в кережке-лодке с полозом, сопоставимое с захоронением в ладье русов, дают основания предполагать влияние обрядово-мифологической традиции скандинавского мира. Дополнительным, хотя и спорным аргументом, на наш взгляд, является сама причина получения святости: за совершенное убийство из мести. Известно, что среди добродетелей мифического и эпического героя любого эпоса, в том числе и скандинавского, главным считался долг мести [Стеблин-Каменский 1978: 153—154]. Вряд ли возможно предположение о влиянии на образ Варлаама русской эпической традиции, скорее всего, здесь могли сказаться мотивы скандинавского или карельского эпоса. И наконец, в одной из версий, правда восходящей к сомнительному литературному источнику, любовником жены Варлаама назван скандинав Олаф [Шергин 1967: 230—232]. Добавим, что мы не исключаем присутствия в преданиях о Варлааме общечеловеческих, бродячих мотивов, объединяющих этот образ с образами Вечного жида и Летучего голландца».

Ареал чудес и почитания Варлаама Керетского — Западное Поморье. Характерно, что сравнительно поздняя литературная «Повесть о Варлааме» (конец XVI — начало XVII в.) отражает более раннюю общность Западного Поморья — Колы, Кандалакшского, Карельского и части Терского берегов (а так-

же связанного с ними Каргополя), т. е. ту, в которой зародились океанские промыслы и самоназвание «помор». Культ Варлаама расширял свои границы вместе со значительными общественно-хозяйственными изменениями в Поморье. Так, в XVII в. происходит перемещение мурманского промысла с юго-западного побережья Кольского полуострова на восточное, и в нем начинают совместно участвовать жители западного Поморья — «поморы» и Восточного — «двиняне». В Житии о Варлааме имеется сообщение, что ничего не ведавший об этом святом двинянин Никифор «со своими клеверетами», будучи спасен им, начинает поклоняться новому святому [Дмитриев 1973: 237]. В 30-е годы XVIII в. в Житии Варлаама Керетского, написанном представителем Выговской школы Поморского согласия Трифоном Петровым, появляется новое чудо с жителем «веси выгорецкия», и в заключение автор обращается к Варлааму с обычной для выговских жителей просьбой о заступничестве [Понырко 1979: 16, 17]. Ведущая роль жителей Поморского берега в мурманском промысле (с конца XVII в.), который Варлаам «оберегал» в первую очередь, утверждение статуса святого в Поморском согласии, тесно связанном с общественно-хозяйственной жизнью этого района Поморья, переместили почитание Варлаама на Поморский берег, где оно прослеживается до начала XX в. По некоторым сведениям, легенда о Варлааме была известна норвежским промышленникам на Мурмане: «Русский поп жену повез», — шутили они, когда с Мурманского берега на Вардэ или Вадзэ надвигался туман [Шергин 1967: 232].

Устная и письменная традиции разрабатывали одни и те же или сходные сюжеты, являвшиеся отражением реальных исторических событий — важных вех в истории Русского государства, сыгравших также особую роль в историко-культурном процессе севернорусского региона. Отражение политической борьбы и определенная ориентация были свойственны новгородским и верхневолжским житиям. Борьба Новгорода с Суздалем за Двину, суздальцы у стен Новгорода, московские князья или монахи в новгородском монастыре — таковы сюжеты новгородских повестей о Варлааме Хутынском, Иоанне Новгородском. В Житии Михаила Клопского, являвшегося сторонником присоединения Новгорода к Москве, резко и определенно высказываются взгляды о необходимости сильной

княжеской власти, осуждается новгородское боярство [Дмитриев 1958; 1937: 189, 193]. Даже общие места с чудесами, например «с бесом, запертым крестом» (Жития Иоанна Новгородского и Авраамия Ростовского), получают то или иное освещение общественно-политического значения соответственно «областным» сферам влияния святого.

Поражение Новгорода вызвало новую волну переселенческого движения на север. К тому времени русское самосознание населения разных областей было уже вполне отчетливым, хотя одновременно существовали представления о более узком — областном, местном — происхождении, также отраженные в названиях и самоназваниях. С этого этапа новгородцы оставляют самый яркий след в этническом сознании русского населения северных районов, что и запечатлелось в виде мощного пласта преданий о «новгородцах» как первопоселенцах того или иного края. Эти предания перекрыли мифологические легенды о родоначальниках неславянских и славянских поселений. Значительный след в устной и письменной традициях оставило правление Ивана Грозного: к нему приурочивается жизнь и деятельность большинства севернорусских и поморских «святых», в том числе и «мифических» — Артемия Веркольского, яренгских и пертоминских чудотворцев, Варлаама Керетского. Составленные в период деятельности Макария, жития, таким образом, отразили процесс централизации государства и церкви. Однако наличие в ряде житий негативного отношения «святых» к опричнине свидетельствовало не только о разногласиях государственно-церковного характера, но и об активном влиянии устной традиции — молвы, рассказов, исторических песен и преданий³²⁷. Предания о первопоселенцах — жителях центральных русских областей, бежавших от «опричнины», бытуют в тех северных и поморских поселениях, основание которых, по историческим документам, относится к значительно более раннему времени; в Поморье подобные предания встречаются почти повсеместно. Нередко они либо сосуществуют с более ранними преданиями, восходящими к падению Новгорода, либо объединяются с ними, образуя своеобразный сплав, который, в свою очередь, сли-

³²⁷ Вопрос об отражении опричнины в русском фольклоре почти не освещен [Соколова 1970: 63; Крупп 1976: 208—220, библиография].

вается с широко распространенным на Севере мотивом борьбы с чудью.

В конце XVII–XVIII в. устная и письменная традиции получили новые стимулы, связанные с общественно-политическими событиями, — расколом церкви, движением старообрядчества и правлением Петра. Старообрядчество и петровское правление отразились и в житийном жанре, правда несколько опосредованным образом. В Житии Елеазара и Иисуса Анзерских содержится намек на враждебное отношение царской власти к возникновению новой самостоятельной обители на принадлежавшем оппозиционно настроенному Соловецкому монастырю Анзерском острове, в биографии старца Иисуса имеется эпизод из его мирской жизни (1701 г.), когда он был «оклеветан по навету», — факт, весьма типичный для Петровской эпохи [Яхонтов 1881: 199–201], и т. п.

Заметный след оставили на Севере и в Поморье пребывание и деятельность здесь Петра: посещение Соловков, судостроительных верфей в Архангельске и Холмогорах, строительство «осударевой дороги», отношения Петра со старообрядцами. Концентрация преданий со сходными мотивами — «объяснение» некоторых топонимических названий (например, Соломбала), происхождение прозвищ жителей (*камзольники*, *воры*, *заугольники* и т. д.), рассказы о Петре («антихристе») и других — наблюдается в местах пребывания Петра: в низовьях Северной Двины, юго-восточной части Поморского берега, и далее, к югу, по реке Онеге — к Обонежью [Криничная 1978, № 171–182, 184–188]³²⁸.

Вопрос о взаимодействии старообрядческой культуры³²⁹ с нецерковной рукописной и устной традициями составляет часть общей проблемы соотношения христианства в его разнообразных проявлениях с народной культурой. В этой области более всех преуспели лингвисты и литературоведы; интересные исследования дореволюционного и советского времени имеют важное источниковедческое и методическое значение

³²⁸ АИЭ, № 881, тетр. 5, л. 1, 1 об.

³²⁹ Под этим термином в данном случае мы понимаем комплекс литературного, устно-поэтического и музыкального направлений в общем русле идей, общественной, семейной и бытовой сторон жизни старообрядцев.

для этнографов и фольклористов³³⁰. Работы последних носят пока не столько исследовательский, сколько собирательский и эмпирический характер, поскольку любая форма общественной, культурно-бытовой и обрядовой жизни русского народа имела бóльшую или меньшую связь с христианством. Мы не обладаем достаточными знаниями для рассмотрения вопросов, которые могли бы представить интерес для поставленной цели, но вправе заметить, что историко-культурная роль старообрядчества в формировании общерусских региональных и локальных фольклорных традиций еще не выявлена. Взаимодействия духовных стихов с некоторыми жанрами обрядового и необрядового фольклора мы коснемся в соответствующем месте.

2. Среди множества дискуссионных проблем, связанных с генезисом, историко-культурным значением и развитием различных видов обрядового и необрядового фольклора севернорусского населения, проблема эпической традиции является наисложнейшей. Обойти ее оказалось для нас невозможным: без осмысления роли эпического наследия в формировании этнического (национального) самосознания нельзя, хотя бы и в общих чертах, представить себе как процесс складывания севернорусского населения и его локальных групп, так и севернорусской культуры в целом.

В настоящее время дискуссия о возможных путях проникновения былинных сюжетов на Север касается прежде всего вопроса о новгородском или верхневолжском происхождении носителей [Дмитриева 1975; Смирнов, Смолицкий 1978]. Обратимся к тем аспектам того вопроса, о которых почти не говорят фольклористы, но которые невозможно не учитывать исследователю историко-этнографических проблем, имеющих общерусское значение.

Мифологические и какие-то героические предания, восходящие к общеславянскому наследию и составляющие важную часть этнического сознания как *память о прошлом*, получили у восточных славян стимул к развитию в период образования их первой общности — Древнерусского государства. Героизация прошлого — неизбежное следствие духовного подъема

³³⁰ Мы имеем в виду работы И. И. Срезневского, А. Н. Веселовского, П. А. Бессонова, В. Г. Дружинина, Д. С. Лихачева, В. Н. Топорова, В. В. Иванова, В. И. Малышева, Н. И. Толстого и др.

в момент консолидации этнической общности и нового уровня ее самосознания. Этот процесс, безусловно, происходил во всех областях, составивших Древнерусское государство, но имел в каждой из них свои особенности, поскольку различными были соотношения этих областей между собой и главным образом с Киевом.

В каких бы формах (прозаических, поэтических) ни существовали в то время героические предания — предтечи былинной поэзии, они, несомненно, испытывали воздействие иного общественно-политического и социально-культурного характера в оппозиционном Киеву Новгороде, нежели в тесно связанном с великокняжеским Киевом Ростове. Обособление Новгорода в последующие исторические этапы (в силу разных причин) не только тормозило развитие там ряда общерусских тенденций, например к объединению с другими русскими областями, но, как известно, привело к сильному противостоянию им в период консолидации и образования Русского (Московского) государства. Это противостояние Новгорода, сопровождавшееся постоянным отходом населения на Север, способствовало также большей «областной окрашенности» его в целом общерусской культуры, вызывало появление специфически новгородских сюжетов и мотивов в общем пласте героических преданий («Садко», «Василий Буслаев»), возможно, за счет сокращения или изменения древнерусского героического репертуара.

Осознавание героических преданий киевского цикла как своего и общего с Киевом наследия в Ростово-Суздальской земле, ее историческая роль в последующие столетия — защита от степняков, противостояние монгольскому нашествию, образование центра формирующейся русской этнической общности — вносили новые черты, мотивы, штрихи в древний героический фонд преданий (например, территориальная привязка былинных богатырей), развивая его, но не требуя создания каких-то совершенно новых или специфически «областных» сюжетов. Образование Русского государства доказывает, что в верхневолжских областях процесс формирования русского самосознания шел значительно быстрее, чем в других областях, в том числе и в Новгороде, и в этом процессе нивелировались, сглаживались местнические формы сознания, хотя отказывать им в существовании здесь у нас нет оснований.

Нашими рассуждениями мы хотим сказать, что, будучи неотъемлемой частью общерусской культурной традиции, героические предания были в том или ином виде известны всем древнерусским, а затем русским областным центрам. Другое дело, что процессы сохранения, эволюции, передвижения, а также сюжето- и формообразования героического репертуара происходили в различных областях по-разному.

Оставив в стороне особенности южной былинной традиции, остановимся на сходстве и различиях ее в Новгородской и верхневолжских губерниях, поскольку именно через эти области былинные сюжеты попали на Север.

Исследователями отмечалась характерная особенность сосредоточения эпических очагов на окраинах этнического массива. Новгородская и верхневолжская (Ростов) области были окраинами первой древнерусской общности, где восточнославянские пришельцы находились примерно в одинаковой этнокультурной ситуации — во взаимодействии и соседстве с финно-угорскими народами. Героические предания как часть этнического сознания сохранялись и приобретали более действенную силу в противопоставлении иноэтническому сознанию. Мы не сомневаемся, что «новгородцы» и «ростовцы» испытали одинаковое воздействие подобного рода, которое, несмотря на различие дальнейших «исторических ролей» в общерусском процессе, могло вызвать сходные черты в эволюции былинных сюжетов и форм.

На ранних этапах восточнославянского заселения Севера мифологические и героические предания могли с равным успехом расселиться там как через новгородскую, так и верхневолжскую области. В дальнейшем постоянные волны переселенческого движения, поддерживая и укрепляя традицию героического сказания, дополняли ее новыми сюжетами и формами общерусского и областного происхождения. Допустимо предположить, что поскольку с определенного времени предания о «новгородцах» как родоначальниках поселений перекрыли более ранние предания, то к первым относили и появление всех преданий о героическом прошлом. Таким образом, русское этническое сознание формирующегося населения многих северных районов возводилось к новгородцам, ярче сохранявшим его областную форму, в то время как у выходцев из центральных русских областей подобные формы уже были перекрыты общерусским

сознанием. Наше предположение, что «новгородское» сознание севернорусского населения — довольно позднее явление, подтверждается хотя бы тем фактом, что жители Поморья, Мезени или Печоры противопоставляли понятие «новгородский» понятию «русский» (или «московский»), а не ранним областным названиям, скажем «ростовский», «суздальский»³³¹.

Мы склонны придерживаться мнения, что былинная поэзия могла начать свое формирование в Новгородской и верхневолжских областях, поскольку они долгое время были границей расселения основного этнического массива восточных славян и русских, что, по-видимому, создавало наиболее благоприятные условия для продуктивного развития определенных этнокультурных традиций. Уместным будет сравнить распространение эпоса с распространением обрядового жанра виноградь: одни и те же очаги максимального развития на Русском Севере, на втором месте — Волго-Окское междуречье; небольшое расхождение на западе: единичные записи былин зафиксированы в Новгородской губернии (в Псковской губернии нет), а виноградь образует небольшой ареал в Псковской губернии (в Новгородской губернии отсутствует) [Бернштам, Лапин 1981; Дмитриева 1975; 33].

Можно также допустить, что поэтические формы героических преданий не получили своего максимального развития в Новгородской и верхневолжской областях потому, что в период их складывания граница русского этнического массива переместилась из этой зоны на Крайний Север. И если жителям теперь уже ставших центральными областей Русского государства не было нужды в архаичных «героических символах» для поддержки русского самосознания, то населению Севера в экстремальных природно-хозяйственных и сложных этнокультурных условиях героические предания были необходимы для проявления этнического (национального) утверждения и самовыражения. Поэтому-то, нам кажется, здесь произошло еще одно возрождение памяти о героическом прошлом, приведшее к настоящему взрыву эпической поэзии.

Не следует забывать еще один важный момент в процессе расселения былинных сюжетов и формирования этнического

³³¹ АИЭ, № 874. л. 25, 35, 41; № 876, л. 11; № 942, л. 1, предания о заселении берегов в Поморье.

самосознания русских: первая роль в нем принадлежит *мужской* части любого общественного коллектива. Творцами и носителями эпоса, по крайней мере героического, везде и во все времена были мужчины. Поэтическое вдохновение при исполнении эпоса, выражалось ли оно в форме шаманского экстаза (например, у исполнителей архаического среднеазиатского эпоса) или эпического спокойствия (у поздних русских певцов), считалось посланным свыше, и потому через сказителя как бы утверждался статус того народа, представителем которого он являлся. Отношение к былине (старине) как божественному дару выражалось в том факте, что еще в XIX в. во многих северных районах исполнение былин происходило только в праздничные (т. е. «святые») дни. Заметим, что благодаря мужчинам — первопоселенцам и землепроходцам в сибирских и дальневосточных областях — былинный эпос выполнял свою важную функцию, получал новые стимулы к жизни и развитию. Впоследствии сходную с былинами роль исполняли исторические песни и поздние былины, возникавшие на основе архаических образов и мотивов, нередко становившиеся гимнами поволжской, казачьей или повстанческой вольницы: например, «По морю-морю синему» (с припевом «Дунай»), «Сокол-корабль» и др.

Районы сосредоточения былин на Русском Севере еще раз подтверждают факт, что эпос получает наивысшее развитие в этнических окраинах. Все былинные очаги находятся в районах, представляющих, как правило, одновременно естественную границу России и рубеж расселения русского и иноэтнических массивов: Заонежье, Прионежье, Каргопольщина — русские, карелы, вепсы; Поморье — русские, карелы, саамы, норвежцы, ненцы; Мезень — русские, ненцы; Печора — русские, ненцы, коми. В центральных северных областях — юг Архангельской, Вологодская, Новгородская губернии, где располагался основной массив севернорусского населения, — былинная традиция сходилась на нет.

Степень развития былинной поэзии на разных берегах Поморья различна. Отметим сразу, что с Кандалакшского берега происходят единичные записи, а на Онежском берегу былины не записаны; эти факты требуют своего объяснения. С точки зрения сюжетного состава былин, в первую очередь архаического репертуара киевского цикла, наиболее монолитная традиция объединяет Зимний берег Поморья с кулойско-мезенской и печорской

традициями [Астахова 1938, 1951; Дмитриева 1975]. Напомним еще раз, что эта связь может восходить к весьма раннему периоду заселения Севера и закрепляться впоследствии общими историко-культурными и социально-экономическими судьбами: тяготение северо-восточных районов (Кулоя, Мезени, Пинеги, Печоры) к Двинской земле, в состав которой входила южная часть Зимнего берега; совместные рыбно-зверобойные промыслы (по крайней мере с XVIII в.) населения всех перечисленных районов — на материке и островах Ледовитого океана и т. п. Говоря о Зимнем берегу как былинном очаге, мы имеем в виду главным образом село Зимняя Золотица — одно из древнейших поселений в этой части Поморья. Сюжетный состав былин других зимнебережных поселений — Мегра, Ручьи, Майда, Койда — не идет ни в какое сравнение с зимнезолотицким, что заставляет нас предполагать более позднее развитие здесь былинной поэзии и под влиянием как зимнезолотицкой, так и кулойско-мезенской традиций. Все сюжеты, записанные в низовьях Северной Двины, имеются в Зимней Золотице, но в первом районе их несравнимо меньше; практически отсутствует былинная поэзия на Летнем берегу. Эта неравномерность распределения и развития эпики в поморском районе, объединявшемся в общность Двинской земли, представляет пока загадку. Среди возможных и поздних причин укажем переселение нижнедвинских жителей в другие поморские районы, в том числе и на Зимний берег (XVII–XVIII вв.), близость Архангельска, промысловую изолированность Летнего берега от других поморских берегов. Видимо, следствием древней территориально-культурной общности является близость былинных традиций Зимней Золотицы и Терского берега (напомним, что Варзуга и Умба входили в состав Двинской земли). Репертуар Терского берега беднее зимнезолотицкого, что, возможно, опять-таки объясняется дальнейшей изолированностью терской традиции от других поморских и севернорусских очагов; наличие единичных брачных связей между жителями Зимнего и Терского берегов сказывалось на творчестве отдельных певцов, но, видимо, не способствовало расцвету традиции в целом³³².

Терская былинная традиция является также своеобразным звеном между зимнезолотицкой (восточнопоморской)

³³² Мы имеем в виду династию Крюковых.

и поморско-карельской (западнопоморской) традициями. Так, на Терском берегу записаны былины «Алеша Попович и сестра Петровичей», «Дюк Степанович», которых нет в западнопоморских традициях, и былины «Илья Муромец», «Три поездочки» и «Сухман», которые не зафиксированы в Зимней Золотице. В целом же сюжетный репертуар Терского, Карельского и Поморского берегов имеет незначительные расхождения и отличия от репертуара Зимней Золотицы: например, отсутствие в последнем сюжета «Туры» с весьма архаическими мотивами.

Интересно сопоставить сюжетный состав былин Западного Поморья с юго-западными традициями Русского Севера — Заонежья, Прионежья, Каргопольщины. По картам С. И. Дмитриевой, во всех западнопоморских и юго-западных севернорусских очагах не записаны былины, известные в зимнезолотицкой и северо-восточных традициях: «Алеша Попович и сестра Петровичей» (есть только на Терском берегу), «Алеша Попович и Тугарин», «Добрыня и Дунай», «Исцеление Ильи», «Сватовство Идолища», «Илья Муромец и Добрыня». Отсутствие шести сюжетов героического цикла — достаточное основание для утверждения как о существенной связи западных традиций, так и об отличии их от восточных. Любопытно также, что в Западном Поморье не зафиксирована былина «Василий Буслаевич», в то время как былина «Садко» известна во всех поморских очагах.

Юго-западные традиции Русского Севера (Заонежье, Прионежье, Каргопольщина) имеют свои отличия от всех других — поморских и северо-восточных — традиций: мы имеем в виду существование только здесь чуть ли не самых спорных по происхождению былинных сюжетов «Вольга и Микула», «Молодость Чурилы», «Королевичи из Кракова». Поскольку убедительных объяснений этому явлению еще не найдено, мы подчеркиваем важное отличие сюжетного состава былин двух севернорусских ареалов.

На музыкальном уровне основные былинные очаги Севера также образуют два ареала: юго-западный с многострочными напевами (Заонежье и западнопоморские традиции) и северо-восточный с однострочными напевами (Кулой, Мезень, Печора, зимнезолотицкая традиция) [Васильева 1980]. Данные, которыми мы сейчас располагаем, свидетельствуют, что Поморье является своего рода *переходной* зоной между северо-

восточным и юго-западным былинными ареалами на Русском Севере, здесь присутствуют обе музыкальные традиции, а также их промежуточные образования. Однострочный напев объединяет былины Терского и Зимнего берегов, но в первом есть признаки отличительного свойства — иной распев и т. д. Внутрислоговой распев одной строки с переменной моры несколько сближает традицию Карельского и Поморского берегов с терско-зимнезолотицкой, но в целом двустрочный напев объединяет былины первых двух берегов с Заонежьем. Проведение музыковедческих исследований всех севернорусских былинных традиций, а не только основных очагов позволит проследить соотношение юго-западного и северо-восточного ареалов и их смыкание на юго-востоке, что было бы очень важно для определения границ и выявления переходных традиций в этом географическом направлении; о том, что такие переходы должны иметь место, говорят общность и различия в мезенско-печорском эпосе, а также пинежская традиция, однострочный напев которой обнаруживает специфические музыкальные признаки (скоморошин), отличающие ее от соседних очагов Мезени и Печоры³³³.

Выделение двух былинных ареалов — по особенностям сюжетного репертуара и музыкально-лексическим показателям (поскольку музыкальная строфа неразрывно связана с лексическим строем) — свидетельствует о различных процессах передачи мифологических и героических преданий восточных славян (русских) через Новгородскую и верхневолжские области на север и о принципиальных генетических различиях в формировании былинной песенной поэзии в северных ареалах, а возможно, уже в Новгородской и верхневолжских областях. К этим выводам следует добавить, что воздействие соседних иноэтнических традиций может оказаться достаточно важным: так, на музыкальном уровне обнаруживается, что многострочный заонежский напев находит ближайшие аналогии в напевах карельских рун и вепсских причитаний [Лапин 1973а: 37—52, библ. примеч; Васильева 1979: 125—130].

Широко распространились в Поморье некоторые виды обрядового фольклора с архаичными восточнославянски-

³³³ Сведения, сообщенные Е. Е. Васильевой в устной беседе, за что автор приносит ей благодарность.

ми образами и мотивами, получившими на Севере стимулы ко вторичной архаизации, например уже упоминавшиеся величальные обходные песни — виноградьё и «Дунай». Повторяется примерно та же картина соотношения поморских и севернорусских традиций, что и с былинами: наиболее архаическая функция этих песен (календарная), а также своеобразная контаминация «виноградьё—Дунай» фиксируются в Восточном Поморье (низовья Двины, Зимний берег); календарный признак виноградьё объединяет восточнопоморскую традицию с традициями Кулоя, нижней Мезени и нижней Печоры. Во всех этих районах песни достигли высот эпической лирики. В Западном Поморье виноградьё, сохраняя в конце XIX — начале XX в. уже только следы календарной приуроченности, бытовало в основном как свадебное величание, но зато сыграло огромную формо- и структурообразующую роль в ряде других фольклорных жанров этого района — от свадебных, плясовых до исторических песен типа «Скопин» [Бернштам, Лапин 1981: картосхема 6]. В западных районах Русского Севера сделаны единичные записи виноградий и «Дуная».

На Русском Севере, как и в других русских областях, повсеместно бытовали духовные стихи. В распространении духовных стихов значительная роль принадлежала «каликам переходим». На Севере их отмечалось довольно много еще во второй половине XIX — начале XX в.: так, в Онежский уезд и в Западное Поморье (Поморский, Карельский берега) калики приходили из Каргопольского уезда в начале зимы, добывая себе пением пропитание: им подавали муку, рыбу и другие продукты [Верещагин 1849]. Среди поморского населения ходило много записей духовных стихов. А. В. Марков сообщал, что на Поморском берегу он слушал «стихи» от калик с реки Онеги (Каргопольского уезда), а также списывал их со старообрядческих стиховников [Смирнов 1976: 116]. В повсеместном распространении и огромной популярности «стихов» на Севере сыграло роль знаменитое Поморское согласие, где сформировалась самая сильная ветвь старообрядческой литературы — выговская школа. Возможно, благодаря ее деятельности духовные стихи на Севере долго сохраняли витиеватый слог, изобилующий церковнославянскими словами и оборотами, выражениями из церковных книг и молитв. Духовные

стихи органично взаимодействовали с обрядовым и необрядовым фольклором; в некоторых северных районах, в том числе и в Поморье, они оказали сильное воздействие на многие фольклорные жанры (тексты и мелодию) и их терминологию. На Карельском и Поморском берегах, так же как и в ряде русских районов Карелии, былины стали называться «стихами», причитания — «вождение стихов», «стиховодничанье» [Чистов 1958б; 510; Разумова и др. 1971: 25; Лапин 1973б: 173; Васильева 1974: стлб. 340—341]³³⁴. Духовные стихи — псалмы и канты — постепенно заменяли на всех поморских берегах песни календарных обходов дворов (этот процесс наблюдается в России повсеместно); широко был распространен обычай пения духовных стихов во время Великого поста, когда запрещалось исполнять многие другие песни. Духовные стихи могли исполнять мужчины и женщины, и, возможно, именно этот факт оказал влияние на размывание состава исполнителей былин, тем более что «старшие» духовные стихи в народной традиции мало чем отличались от былин. Специфика Поморья как неземледельческой промыслово-морской области сказалась в той или иной степени на всех видах фольклора. Это выражалось, например, в том, что архаические мотивы и образы, связанные с водой, оказавшись здесь как нельзя более к месту, утраченные в южных и центральных русских районах, восстанавливались или преобразовались в морские. Так, всеобщее распространение получила в Поморье «дунайская» тема, достигшая в отдельных жанрах необычного расцвета (величания, причитания и т. д.), запев «Из-за моря, моря синего» заменил запев «Из-за лесу, лесу темного» широко известной русской свадебной песня (кстати, морской запев зафиксирован в некоторых южнорусских традициях и по ряду признаков представляется нам более архаичным). Тема моря присутствует в былинах, исторических песнях, сказках, лирических протяжных песнях и других жанрах. Многие из них насыщены также конкретными промыслово-бытовыми подробностями, содержат некоторые особенности поморских верований и обычаев; эти поморские черты отмечались в свое время фольклористами (А. М. Астаховой, Р. С. Липец, Н. И. Рождественской и др.). Известны образцы своеобразного песенно-литературного твор-

³³⁴ АИЭ, № 878, тетр. 2, л. 12, 12 об., 13, Малошуйка.

чества самих поморов: им, например, приписывается песня «О Груманте» [Максимов 1910: 136—140]³³⁵.

И наконец, остановимся на двух признаках, которые в различной степени сказались на фольклоре всего Поморья, но наиболее отчетливо выступали в фольклоре западной его части, так как, будучи здесь тесно связанными между собой, усиливали общее звучание: мы имеем в виду романтическую окраску многих фольклорных жанров и влияние на фольклорную традицию городской культуры.

Романтическое начало представляется нам сложным явлением, в котором, как мы показали выше, существовали пласты, восходящие к обрядово-мифологическим представлениям не только восточнославянского (русского), но и других северных народов. В дальнейшем подобные мотивы имели, видимо, свои причины для укрепления и особого развития именно в данном поморском районе. Более поздние из этих причин можно назвать с достаточной определенностью.

Длительная разлука мужского и женского населения, вызванная отходом промышленников на мурманский промысел и плаванием в Норвегию, обостряла любовную тему и трагические переживания, поскольку эти морские предприятия были сопряжены с риском. На Поморском и Карельском берегах имели большое распространение былины-баллады романтического содержания — «Дмитрий и Домна», «Василий и Софья»; широкой популярностью пользовались старины о верной любви — «Князь Роман и Марья Юрьевна», о любовной измене — «Иван Касьянович (Годинович)», сюжет которой был близок к сюжету былины и преданий о Рахте Рагнозерском, трагические былины — «Мать продает сына», «Савул» (заметим, что те же старины и баллады имели преимущественное распространение в Обонежье). В героических былинах развивались романтические стороны за счет героических (например, в былинах о Дунае). Многие фольклористы отмечали также преимущественное развитие в Западном Поморье волшебных сказок с контаминированными сюжетами авантюрного, романтически-приключенческого содержания [Азадовский 1947: 5—24; Иванова 1981].

Последняя черта была вызвана также действием второго фактора на западнопоморскую фольклорную традицию: ран-

³³⁵ АГВ, 1897, № 5.

нее взаимодействие устной и письменной традиций, влияние книжной литературы, ставшее возможным благодаря ранней и более высокой, чем в других поморских районах, грамотности населения. Грамотность и литература развивали «индивидуализацию» чувств, вырабатывали новые вкусы, требовавшие определенного сюжетного отбора. Последний происходил различными путями: переработкой архаических сюжетов былин и духовных стихов, подключением к ним образов средневековой поэзии, довольно быстрыми преобразованиями в лирическом репертуаре. Сюжеты протяжных песен контаминируются с мотивами жестоких романсов, «под нашествием» последних исчезают некоторые обрядовые песни, меняется их напев или сюжет.

Итак, рассмотренные виды поморского фольклора обнаруживают различные генетические соотношения с общерусскими и севернорусскими традициями.

Восточное Поморье — Зимний берег, низовья Двины, Летний берег — составляет часть северо-восточного фольклорного ареала Русского Севера, в котором наблюдается ряд архаичных образов и явлений, восходящих к периоду первой восточнославянской (древнерусской) общности. В этом же ареале достигла высшего уровня и так называемая поздняя архаика, т. е. произошел вторичный расцвет архаичных — восточнославянских и русских — фольклорных сюжетов, образов и мотивов.

Фольклор *Западного Поморья* содержит рассмотренные нами виды общерусского и севернорусского фольклора, но отдельные его традиции эволюционировали неравномерно, а другие появились вследствие тесного взаимодействия восточнославянских (русских) традиций с культурой финно-угорского и скандинавского мира. По ряду признаков западнопоморский фольклор составляет единство с юго-западным фольклорным ареалом Русского Севера. Вторичная архаизация наблюдается и в этом ареале, но в отношении ряда упомянутых нами жанров и образов (виноградье, Дунай) этот процесс имел здесь свои особенности, которые еще предстоит исследовать.

Западнопоморская фольклорная традиция характеризуется также бóльшим, по сравнению с восточнопоморской, развитием слоя «догородского» (посадского, мещанского) фольклора.

Заключение

Данная работа, завершающая этнографическое изучение поморов, должна подвести итог обеим книгам и ответить на вопрос, поставленный в качестве основного: какое место занимают поморы в системе этнической классификации русского народа? Ответ на этот вопрос должен содержать в себе характеристику признаков, позволяющих говорить, с одной стороны, о *единстве* поморов, а с другой — об их *выделении* в севернорусской среде. В свою очередь определить единство группы можно лишь в сопоставлении с различиями внутри нее, а обосновать ее выделение — на фоне общей для севернорусской этнокультурной ситуации.

Напомним вкратце итоги первой книги [Бернштам 1978: 164—170].

1. Признак общего «новгородского происхождения» поморов, считавшийся одним из главных для определения их внутреннего — этнического единства, следует снять. В процессе формирования на самых ранних этапах наряду с восточными славянами участвовало разноэтническое и смешанное население Ладужской области, Новгородской и верхневолжских земель, через которые и в последующие века двигались переселенцы из различных районов Руси. Важную роль в формировании поморов отдельных берегов сыграли карелы, отчасти саамы и, возможно, местные этнические группы финноязычного или иного происхождения.
2. «Поморское» самосознание — явление сложное и внутренне противоречивое: носителям его, так же как и самоназвания «помор», выступали в разное время жители разных берегов. В XIX — начале XX в. термин «помор» трактовался в самом широком смысле — житель севернорусской зоны — в общерусской среде; собственно севернорусским и соседним иноэтническим населением он относился к жителям беломорского побережья, а в самом узком смысле среди поморского населения он обозначил только поморов-мурманщиков.
3. Хозяйственная специфика поморов обусловлена географическим фактором: необходимость приспособления в новой для восточных славян (русских) при- и заполярной зоне и развития жизненно важной системы хозяйства — морской, промысловой.

4. Хозяйственные и культурные традиции поморов складывались в процессе их локально-этнической консолидации, в тесном взаимодействии с традициями участвовавших в этом процессе и в конечном счете ассимилированных ино-этнических групп, а также в результате длительных этнокультурных контактов с соседями по региону.
5. Некоторые важнейшие общерусские и севернорусские явления социальной и культурной жизни весьма ярко представлены и в Поморье: повсеместно — большая семья, на Поморском и Карельском берегах — старообрядчество, практически повсеместно и в максимальной степени развития на Зимнем берегу — эпическая поэзия.

Прежде чем мы перейдем к заключительным обобщающим выводам, необходимо остановиться на двух важных признаках, без которых характеристика любой группы не может считаться исчерпывающей. Мы имеем в виду язык (диалект), о чем еще не говорилось, и психический склад которого мы лишь слегка коснулись в «Заключении» первой книги.

Важным и необходимым признаком для выделения как этнической, так и этнографической группы (в пределах одного этноса) является наличие особого наречия (диалекта) или хотя бы языкового своеобразия.

Попытка выявить диалектологические группы Русского Севера впервые была предпринята в начале XX в., результатом чего явилась карта, составленная на основе приблизительных и тогда еще малочисленных данных, где «Поморской», или «Архангельской», была названа группа говоров большей части Архангельской губернии (кроме некоторых местностей бывшего Шенкурского уезда), а также северных районов Олонецкой и Вологодской губерний [Дурново и др. 1915: 19]

В настоящее время диалектологами ведется сплошное обследование севернорусской зоны [Герцова 1970; Словарь 1980], и, по их мнению, стало возможным поднять вопрос «об изучении отдельных групп говоров и воссоздании в самом общем виде истории лингвистического ландшафта этой обширной области» [Дерягин 1966: 167].

Учитывая состояние диалектологической исследованности Русского Севера, обратимся к некоторым важным для нас наблюдениям, касающимся региона в целом и Поморья в частности.

Языковые границы отражают историю русских диалектов от первых этапов заселения до наших дней. Одним из древнейших противопоставлений, выявленных В. Я. Дерягиным по письменным памятникам XV–XVII вв., является противопоставление двинских и важских говоров — онежским (каропольским), пинежским и мезенским [Там же: 5]. Древние и устойчивые различия в этих говорах относятся к ландшафтной лексике, сельскохозяйственной и промысловой терминологии. Основная языковая граница, актуальная и для современных говоров, несомненно восходит к древнейшему этапу колонизации Севера и, проходя через бассейны Онеги и Двины с Вагой, делит Архангельский Север на две части: юго-восточную и северо-западную. Слова, распространенные в северо-западных районах, как правило, встречаются в говорах и письменных памятниках Северо-Западной России [Там же: 6].

Помимо отмеченного языковедами смещения разноречий в говорах нижней Двины и прилегающих поморских районов, замечены самостоятельные «окраинные» поморские изоглоссы (имеется в виду юго-западное Поморье), образованные рядом морских терминов (*забор*, *шаглы/шалги/шалгы* — «жабры», *лахта* — «залив», *рюжа*; названия ветров — *обедник*, *шелонник*); все эти термины тоже, как правило, встречаются в русских говорах Северо-Запада [Там же: 7].

Присовокупив к сказанному вывод В. Я. Дерягина, упоминавшийся нами во «Введении», о двинских изоглоссах, врезающихся клином с юга, сделаем два важных обобщения. Можно говорить о преимущественном преобладании *новгородского* (и вообще западнорусского) языкового влияния в северо-западной части Русского Севера и юго-западного Поморья и о существовании особой двинской *диалектной* зоны с весьма подвижными (растяжимыми) границами. Первый вывод увязывается с историко-этнографическими данными о пределах древнейшей территории, освоенной как новгородскими, так и верхневолжскими переселенцами, но более и ранее — первыми; впоследствии с этой территории были возможны уже любые процессы иррадиации, отразившиеся в ряде изоглосс от Онеги на Пинегу и Мезень. Второй вывод, на наш взгляд, имеет связь с Двинской землей, противопоставляющей себя Новгородскому и верхневолжским княжествам, но находящейся с ними в сложных «родственных» отношениях.

Итак, на диалектном уровне различия в говорах Западного (южная часть Карельского, Поморский берег) и Восточного (нижняя Двина с прилегающими морскими районами) Поморья вписываются в различия севернорусского масштаба, т. е. не являются диалектным признаком собственно Поморья.

Определенные закономерности наблюдаются и в связях поморских говоров с другими, нерусскими языками — местными северных и соседних финно- и угроязычных народов.

Исследованиями И. В. Сало установлено наличие значительного пласта прибалтийско-финских (и саамских) заимствований в русских говорах поморов Поморского берега (Шуерецкое, Вирма, Сумпосад, Колежма, Нюхча), т. е. юго-западного Поморья. Значительный процент эти заимствования составляют в рыболовной, географической (природной, растительной) и животной лексике; гораздо меньше их встречается в названиях построек, одежды, обуви, а также в сельскохозяйственной и охотничьей терминологии. В области мифологии, обрядов, взаимоотношений между людьми, в том числе и торговых, заимствования составляют незначительную группу. Общие выводы И. В. Сало сводятся к тому, что специфическая лексика изученного, западного района Поморья близка олонецким говорам (смешанным, русско-карельским, например), но говорить о степени ее сходства с говорами Восточного Поморья (в смысле заимствований) пока трудно. В качестве примера автор приводит слово *кережка*, которое в одном значении: «сани наподобие лодки с одним полозом» — широко бытует в бывшем Кемском уезде, а в двух значениях: «сани» и «неуклюжий человек» — распространено в северных местностях бывшей Олонецкой губернии, но не зафиксировано к югу и востоку от Поморского берега [Сало 1966а: 13—18; 1966б: 91—98; Пости 1974].

Связь лексики Западного Поморья с прибалтийско-финской лексикой и олонецкими говорами, судя по всему, весьма древняя и говорит о путях проникновения на север русского населения из Новгородчины через Приладожье и Прионежье, где интенсивные славяно-финские языковые контакты восходят к VIII—X вв. Сильное культурное взаимодействие славянского и прибалтийско-финского населения в этих областях подтверждается трудами лингвистов, историков, археологов (П. А. Аристэ, И. П. Шаскольского, В. В. Седова, Д. А. Мачинского и др.).

С прибалтийско-финским населением сталкивались и скандинавы — местные жители и выходцы из Скандинавии. Изучение скандинавских и арабских источников позволит уяснить роль финского языкового субстрата в формировании русских терминов и стоящих за ними понятий. Так, мы хотим обратить внимание на один факт, возможно еще не введенный в научный оборот. В древнешведской хронике Эрика (1320—1321 гг.) рассказывается, как шведы, разбитые бурей на Ладожском озере, перебили на берегу в Карелии народ, сожгли их селение и множество старых и новых *usko* (*vsko*); в последующем стихе хроники, как бы в дополнение, поясняется: «Они разбили их *hapa* и сожгли их». Слово *hapa* (по-фински *haapio*) — однодеревка — объясняет слово *usko* — судно, ладья. Оно же сопоставляется с древнерусским, новгородским *ушкуем*, а также с существующим в олонецких говорах словом *ушкой* — маленький челнок, лодочка (Фасмер, СРНГ, т. IV, с. 180—181). Здесь возможно предположить карельскую форму *uskoï*, которая восходит к еще более древней форме *uiskoi*. В словаре Видемана имеется слово *huisk* (*huizu*) в значении «паром», «яхта», а родина его указывается в юго-западной, ревельско-эстонской области. В общечинском значении слово *uiskoi* употребляется и как «большое судно». Известно, что в озерных районах Финляндии, в частности в Тавастланде, по крайней мере с XVI столетия каждый административный квартал общины должен был иметь общее *wisko* (в начале XX в. — *visko*) и содержать его в порядке. Автор приведенной информации финский профессор Миккола указывает на аналогичный финскому порядок в древнем Пскове, где каждый конец имел свой ушкуй, подобно ушкуям новгородской вольницы [Богданов 1912: 138, 139]. Это сообщение представляется нам особенно интересным, поскольку новгородские ушкуйники являлись своего рода бесспорным доказательством и олицетворением славянского заселения Севера, к которым возводили и поморов, в то время как «этническое лицо» носителей культурного наследия северо-запада на север было значительно сложнее.

Говоры нижневолжского и восточнопоморского населения восходят в основном к верхневолжским русским говорам, языковой фонд которых, также насыщенный прибалтийско- и поволжско-финскими заимствованиями, хотя и родствен северозападному, все же заметно отличается от него [Деря-

гин, Комягина 1968: 109—119]. Все сказанное свидетельствует о том, что и в сфере воздействия иноэтпичных субстратов Поморье в целом не представляет собой отличного от севернорусской зоны района.

Остановимся на тех чертах, которые многие путешественники по Северу и его исследователи считали характерными только для поморского наречия [Слова 1847; Наречие 1850; Кузьмищев; Объяснение 1884]. Наиболее четко они были обобщены А. И. Шренком в середине XIX в. и поддерживались впоследствии всеми бывавшими в Поморье с различными целями:

На Крайнем Севере нашем соотечественники впервые познакомились подробнее, свыклись с морем и должны были найти особенные выражения для означения свойств различных местностей и прибрежий того моря, отчасти заимствовали они эти выражения от туземных инородцев, более же изобрели свои собственные... Заметим, наконец, что значительная торговля архангельских поморцев, в особенности с жителями Норвегии, занесла число новых слов [Шренк 1850: 130].

Это наличие морского и промыслового пласта представляет собой первый и главный признак языкового своеобразия поморских говоров, пронизывающего все стороны жизни, культуры и быта населения, хотя степень развитости морской языковой специфики и терминологический состав несколько различались по берегам соответственно их этническим, природно-хозяйственным и культурно-бытовым особенностям. Ранний высокий уровень общей культуры и грамотности значительной части поморского населения, длительное и активное взаимодействие с норвежцами (и другими народами Северной Европы) развивало, как мы уже говорили, в среде поморов-мурманщиков и торговцев знание иностранных языков соседних народов. Отношения с норвежцами породили интереснейшее языковое явление — русско-норвежский жаргон [Бернштам 1978: 116]. Исследованием этого жаргона занимаются пока только норвежские ученые: материалы, находящиеся в их распоряжении в настоящее время, говорят об этом «языке» как о вполне сложившемся в первой трети XIX в. (1827 г.). В поморско-норвежском обиходе жаргон назывался «моя-потвоя» («*moja pa tvoja*»). Ученые отмечают некоторую разни-

цу в языковом уровне поморов — рядовых промышленников и поморов-торговцев, обусловленную не только различиями сфер интересов, но и более высоким социальным положением торговой части поморского населения, имеющей возможность овладения норвежским языком и стремящейся к этому. Поморы «пролетарии» и норвежские рыбаки широко пользовались жаргоном «моя-по-твоя» [Naboer 1977; Lunden 1978: 1—29; Broch, Jahr 1981]. Русские источники, содержащие материал об этом характерном явлении поморско-северноевропейской культуры, пока неизвестны, но нет сомнения, что совместное изучение его было бы перспективным и плодотворным.

В начале XX в. даже официальная русская печать по-своему отразила многовековую потребность в языковых контактах русско-норвежских промышленников: в «Архангельских губернских ведомостях» за 1903 г. печатался Норвежско-русский словарь (не жаргон) с подзаголовком «посвящается русским поморам» и с примечанием об использовании «Полного словаря» Свена Генрика Хелмса и других источников [АГВ 1903: 124, 126, 128, 130, 134, 179, 182].

Таким образом, морская лексика, знание поморами иностранных языков, образование русско-норвежского жаргона являются, на наш взгляд, тремя признаками, выделяющими поморское наречие и речевую практику поморов. Подчеркнем, что все три признака были максимально развиты в слоях поморов, чей уровень поморского самосознания был наиболее высоким.

Выход восточнославянских (русских) переселенцев в северную и далее — в арктическую зону дал им почти неограниченные возможности для проявления многообразной промысловой деятельности. Но для этого необходимо было приспособиться — физически и нравственно — к необычным и суровым арктическим условиям. Природа и климат Поморья различны и в значительной его части вполне благоприятны для нормального физического существования и хозяйственной деятельности. Характерно, что наиболее тяжелые для жизни заполярные территории были заселены в последнюю очередь, и не вновь пришедшими, а жителями ранее заселенных районов Поморья; заселение же Мурманского берега, как мы видели, происходило только в конце XIX — начале XX в. и было сопряжено со многими трудностями, связанны-

ми с отсутствием жизненно необходимых условий — пресной воды, травы, леса и т. п.

Экологическое приспособление пришедшего населения развивалось по многим направлениям: к иной природе, животному и растительному миру, другому соотношению сезонов годового цикла, что, в свою очередь, вызывало значительные изменения в пище, одежде, влияло на характер и состав болезней, повышало смертность, в первую очередь от несчастных случаев на море.

Сопротивляемость среде вырабатывалась постепенно и, видимо, особенно успешно в тех случаях, когда восточнославянские пришельцы смешивались с местным населением Северо-Запада и Крайнего Севера, для которого эта среда была издавна привычной³³⁶.

Особенно жестокими были условия промысловой деятельности поморов в районах дальних отхожих промыслов — Западного и Восточного Мурмана, островов Ледовитого океана — Шпицбергена, Новой Земли. Западномурманский как один из древнейших заполярных промыслов был своеобразной школой приспособления и выживания, благодаря которой стали возможны океанские плавания и промыслы.

Многочисленные свидетельства XVII — начала XX в. говорят не только о мужестве и героизме поморов, проявленных в опасных и дальних плаваниях, освоении новых земель, вынужденных дрейфах на льдинах и зимовках на островах, но и о трагических случаях в тех же условиях. Огромным испытанием были зимовки на островах Ледовитого океана еще в XX в.: «гуманланы» и «новоземельцы» выделялись как особая категория даже в среде поморов.

Некоторое представление о происходившем и прежде естественном отборе дают поздние свидетельства о заболеваниях зимовщиков на островах или на дальних отхожих промыслах. По утверждению самих поморов и врачей, занимав-

³³⁶ Таким образом, опыт нашего изучения этнических контактов на севере европейской части СССР опровергает утверждение Ю. М. Бородай [Бородай 1981: 82—85], согласно которому, этнические контакты играли преимущественно отрицательную роль в истории человечества и человеческой культуры, порождали противоестественные этнические и культурные образования («химеры»).

шихся выяснением причин столь распространенной «цинги», отсутствие витаминов не являлось единственной причиной болезней, объединяемых этим названием. Собственно авитаминоз поморы издавна предотвращали другими средствами — сырым мороженым мясом, кровью животных, травами и др. Труднее было справляться с природными условиями — постоянным переохлаждением, сырым воздухом и главным образом — с тяжелым душевным состоянием, которое теперь мы назвали бы «промысловым стрессом». Последнему фактору поморы придавали чрезвычайно важное значение: угнетенность всегда сочеталась с апатией, безразличием, малой подвижностью, которые, по их мнению, и приводили к заболеванию цингой.

Чудная боль. Сперва ноют пятки, точно зябнут. Потом пойдет по ногам выше колоть. Ломит коленки и стягивает жилы. Человек поневоле должен лежать, и потом по всему телу окажется сыпь и на руках, одышка» [Очерк 1912: 70].

Развитие болезни приводило к тому, что выпадали зубы, лопалась кожа, начинались кровотечения, при этом больной все время находился в состоянии, близком к параличу [Шабунин]. Физическое и нравственное сопротивление болезни — постоянное движение, работа, пение, сказывание и слушание — в сочетании с употреблением народных лечебных средств давали поразительные результаты. Бывалые поморы не только сами следовали этим правилам, но и заставляли следовать им своих товарищей, особенно новичков, что им не всегда удавалось [Самойлович 1909: 231]. До нас дошли свидетельства XVII–XX вв. о том, как вымирали на Шпицбергене и Новой Земле целые промысловые артели: в XIX–XX вв. зимовавшие иногда вели дневники, большей частью оставшиеся недописанными [Самойлович 1913: 268; Овсянников, Старков 1982: 72–86]. В этих условиях и складывались способы и средства коллективного выживания: высокоразвитые у поморов чувство и традиции коллективизма явились результатом отбора свойств, необходимых для психической адаптации к длительному и трудному проживанию в одном полове — мужском — обществе на основе взаимной выручки и помощи.

Суровая и величественная природа при- и заполярного Севера обычно потрясает человека, впервые посетившего этот край. Вот как выразил свое ощущение на Новой Земле К. Бэр:

Одно из действий, производимых на вас отсутствием здесь деревьев и даже рослой травы, — это чувство одиночества... в нем есть что-то торжественное. Я не мог подавить в себе мысли, невольно мне представившейся, будто теперь только настает утро мироздания и вся жизнь еще впереди [ИАОИРС 1909: 7].

«Утро мироздания» стало для русских пришельцев в известной мере жизненной реальностью: в этом мире они должны были как бы начать новую жизнь, требовавшую перестройки организма, форм социальной организации, способов и ритма существования, согласия с окружающей природой. Морская промысловая деятельность влияла на физиологическую природу и отношения полов, на функции социальных институтов, в первую очередь семьи: позднее половое созревание —> высокий средний возраст вступающих в брак; долговременные разлуки мужчин и женщин —> развитие романтических (или трагических) чувств и индивидуализация личности, особенности промысловой специфики поморских берегов —> узкий круг брачных связей, частая гибель мужчин от несчастных случаев —> длительное сохранение большой семьи, благодаря которому она страховала себя от потери единственного кормильца или перераспределяла обязанности в случае заболевания.

В результате перечисленных факторов и сформировались те особые черты характера поморских жителей, особый психический склад, неодинаково развитый на разных поморских берегах, который трудно выразить в точных научных терминах, но на который обращали внимание все люди, побывавшие на Севере и отличавшие поморов как от жителей средней полосы, так и от северного крестьянина-земледельца. Предприимчивый, беспокойный, бунтарский дух русских переселенцев заложил основу определенного психического склада, которая в результате естественного отбора привела к закреплению необходимых свойств и черт личности. Они в той или иной степени были свойственны мужскому и женскому населению Поморья, но, естественно, в максимальном выражении выступали у мужчин: чувство собственного достоинства, свобода действий, незави-

симость, живой ум, сдержанность и понятие своей «особости». Последняя черта характеризует в основном ту часть поморов, чье самосознание было развито наиболее ярко [Бернштам 1978: 76, 77, карта 3].

Севернорусская этнографическая зона занимает чуть ли не половину территории Европейской России. Плотность ее населения возрастает к югу, и южная граница Русского Севера, протянувшаяся от Балтийского побережья до предгорий Урала, сосредоточивает основной массив населения, постепенно «распыляющийся» к северо-востоку. Западную и восточную границы расселения русских на Севере назовем условно этническими, в том смысле, что здесь издавна существовали рубежи русского и иноэтнических массивов, обозначившие своеобразные переходные двух- или полиэтнические районы. Южная граница Русского Севера в большей своей части может называться этнографической, поскольку в ее четко не определяемых пределах появляются значительные языковые и культурно-бытовые особенности или вариации — следствие взаимных переходов различных этнографических групп единого русского этноса — северных, средних, южных (или их локальных подгрупп). Юго-западное и северное порубежья — одновременно естественно-природные (морские) и политические границы Европейской России.

Поморье занимало северо-западный «угол» Русского Севера. Его границы до начала XX в. были этническими на севере, северо-западе, западе, юго-западе (где соседями поморов были норвежцы, саамы, карелы, финны) и на востоке (с отдельными группами ненцев). Южные и юго-восточные границы (в низовьях Онеги и Северной Двины), где поморы соприкасались с массивом севернорусского земледельческого населения, были этнографическими.

Заселение беломорского побережья производилось различными группами населения, вследствие чего на разных исторических этапах создавались этнокультурные, территориально-хозяйственные или иные общности в приморской области. Все они внесли свой вклад как в образование локальных вариантов, так и в появление общих для всех поморов групповых признаков.

К сожалению, отсутствие прямых и достоверных данных о времени «исхода», этническом составе и жизнедеятельности

населения, появившегося, как мы предполагаем, из Ладожской области в районе Кандалакшской губы — Колы (Биармия?), не позволяет представить характер и состав, видимо, одного из самых ранних «поморских организмов», с которого началось складывание будущей поморской группы. В недрах этого первичного единства зародились не только морской, океанский промыслы и торговля, но и русский термин «помор», распространившийся впоследствии на формирующееся население других поморских районов и ставший его самоназванием. Пока нам известна первая письменная фиксация слова «помор», дошедшая от начала XVI в., но в устной традиции оно, безусловно, существовало задолго до этого времени, и потому появление его на Крайнем Севере, как мы считаем, под воздействием аналогичного по смыслу саамско-финского названия *мурман (урман)*, было, по существу, *первым проявлением восточнославянского (русского) этнического самосознания на крайнем Северо-Западе Европы*, несмотря на сложный этнический состав первых «поморов», под которыми разумели всех участвовавших в западномурманском промысле (русских, карел, возможно, норвежцев) [Бернштам 1978: 71—72]. Этот факт имеет не только «поморское», но и общерусское значение.

С середины XVII в. этот первый поморский очаг, сыграв столь важную роль, обнаруживает признаки угасания: распадается кандалакшско-кольское единство, для местных жителей прекращается западномурманский и тем самым — океанский промысел, несмотря на территориально-хозяйственную связь с другими берегами западного Поморья (Терским, Карельским, Поморским), Кандалакшский берег становится довольно замкнутым районом, чем-то вроде глухой окраины Поморья, окруженной иноэтническим массивом (до конца XIX в. — развития лесопильной промышленности и строительства железной дороги). Здесь, на родине слова «помор», постепенно утрачивается его употребление в качестве самоназвания и названия. В социальной структуре и культурно-бытовом укладе населения Кандалакшского берега в XIX — начале XX в. много черт, резко отличающих его даже от ближайших поморских соседей: на прибрежном сельдяном промысле сохранилась огромная «лодочная артель» в 15—20 человек (такое количество людей насчитывали только в свое время новоземельские моржовые артели), невольно вызывающая предположение, не вос-

ходит ли она к артели-ватаге «ушкуча», владельцами которого были жители одного конца (Новгород, Псков)? В жилищно-хозяйственном комплексе чаще, чем в других поморских районах, встречается более ранний, чем севернорусский, западнорусский тип планировки, свойственный, с одной стороны, украинскому и белорусскому жилищу, а с другой — известный у карел. Отсутствуют такие общерусские явления, расцветшие на Севере и зафиксированные повсюду в Поморье, как былины и винограды; возник необычный для русских образ «святого» Варлаама Керетского; наблюдается тождественность некоторых свадебных напевов с западнорусскими — гдовскими и т. д.³³⁷

С XV в. начинает играть заметную роль другая поморская общность, образованная русскими переселенцами в юго-западном Поморье, в низовьях реки Выг и Сумско-Кемском районе. Мы предполагаем наличие древних, родственных переселенческих связей между кандалакшско-кольской и сумско-кемской группами: судя по всему, первая представляла собой передовой отряд, не задержавшийся при реке Выг и продвинувшийся по Белому морю до Кольского полуострова.

Историческая, а еще более — местная территориально-хозяйственная связь Кандалакшско-Кольского и Сумско-Кемского районов — участие жителей в западномурманском промысле и торговле — привели к тому, что возникшие в первом районе признаки поморской общности, в первую очередь морская система хозяйства и самосознание (самоназвание), переместились во второй район, где для их развития условия оказались более благоприятными: выгодное для хозяйства и торговли положение, непосредственное соседство с севернорусским населением и постоянный приток жителей из других русских областей, закреплявший русское этническое самосознание. Поскольку среди переселенцев самый заметный след оставили несколько волн новгородцев, то в данном районе термин «помор» был, по существу, синонимом слова «новгородец», за которым к тому времени (XVI–XVII вв.) уже определенно стояло понятие «русский». В середине XIX — начале XX в. этот поморский район был самым развитым в экономическом отношении, население его составляло более половины жителей всего Поморья и поморское самосознание достигло здесь своей вершины.

³³⁷ Сообщение Е. Е. Васильевой.

Огромную роль в формировании населения Восточного Поморья сыграла Двинская земля. Жители поморской части Двинской земли (видимо, как и все ее население), помимо местных названий (от поселений), имели обобщенное название «двиняне», особенно отчетливо проявившееся при освоении и развитии ими восточномурманского промысла, причем восточное побережье Кольского полуострова носило у них название Русский конец в отличие от западного побережья — Мурмана [Бернштам 1978: 71]. *«Двиняне» были восточной группой носителей восточнославянского (русского) самосознания на Севере Европы.* Чрезвычайно интересно, что примерно до середины XVII в. западные «поморы» и восточные «двиняне» противопоставлялись друг другу, хотя обе группы были русскими, жили в одной приморской зоне и развивали одну и ту же систему хозяйства [Бернштам 1978: 70—71].

Крупные хозяйственные изменения в Поморье во второй половине XVII в., в первую очередь перемещение океанских промыслов с юго-западного побережья Кольского полуострова на восточное, сопровождавшиеся бурным экономическим развитием Поморского берега и усилением ведущей роли его жителей и в восточных океанских промыслах, вызвали распространение термина «мурманский» на бывший Русский конец побережья, а западного названия «помор» — на всех русских, участвующих в этих промыслах, в том числе и на двинян. Рост Архангельска, отлив нижнедвинского населения в разные районы, главным образом на Зимний берег, прекращение океанских промыслов привели постепенно к тому, что к XX в. жители нижней Двины уже забыли свое поморское самосознание, которое зато как бы вновь расцвело в северо-восточной части Зимнего берега.

Хронологически затянувшееся и этнически неоднородное заселение отдельных поморских берегов, некоторые особенности их дальнейшего хозяйственно-промыслового развития обусловили известную замкнутость каждого из «берегов», выразившуюся, например, во внутреннем круге брачных связей, в особенностях календарно-обрядового цикла, материальной культуры, в музыкальных диалектах и т. п. Однако самые заметные следы в этнокультурных различиях оставили западная и восточная общности Поморья: в говорах, духовной и материальной культуре, фольклоре; об этих различиях мы в соответствующих местах говорили достаточно.

Поморы обособлялись от соседнего севернорусского населения, сознавая этническую, историческую и религиозную причастность к России. Объективно же поморам были присущи все основные и характерные признаки культурного порядка севернорусской этнографической группы: гнездовой тип расселения, тип жилища, некоторых сельскохозяйственных построек, внутренней планировки (с неизбежными вариациями), комплексы одежды, пищевой рацион, форма «большой семьи», некоторые особенности народного календаря и семейной обрядности (расцвет осенне-зимних праздников за счет весенне-летних, свадебной обрядности — за счет родильно-крестильной и т. д.), развитые формы былинной поэзии, «эпический» строй ряда других музыкально-песенных жанров. Формирование поморов происходило в русле этнической истории Русского Севера. Севернорусское наречие поморов образует, как мы видели, две крупные зоны говоров, составляющие части диалектного членения всего севернорусского наречия, и находится в подобной же связи с говорами других русских областей.

На этом фоне имелись признаки объективного свойства, позволяющие говорить об определенном единстве поморов и выделении их в севернорусской среде.

Почвенно-климатические условия и морская система хозяйства практически исключили земледелие, и поморы, составлявшие к концу XIX в. треть населения Архангельской губернии, являлись самой многочисленной неземледельческой русской группой, пожалуй, не только на Русском Севере, но во всей Европейской и Азиатской России. Наречие поморов обнаруживает наддиалектное языковое *своеобразие*, сложившееся на базе приморского образа жизни и постоянного контакта с народами Северной Европы. Подобного явления в севернорусской зоне мы пока не знаем.

Чрезвычайно растянутая и в подавляющей своей части удаленная от севернорусских районов территория Поморья была достаточно замкнутой областью на Русском Севере — отсутствие брачных связей с земледельческим населением, постоянных и жизненно-необходимых контактов для хозяйственного или ремесленного обмена (мы не имеем в виду внутреннюю общерусскую и тем более международную торговлю) и т. д. В то же время изолированность поморских берегов на тех же уровнях (браки, календарь, хозяйственные и тор-

говые связи) была относительной, поскольку все поморские берега представляли собой звенья одной цепи поселений, соединявшиеся не только через пограничные местности, но и через море — с весьма отдаленными районами. Многочисленные административные преобразования, с одной стороны, нарушали древние переселенческие связи, а с другой — способствовали большей консолидации населения ранее разобщенных территорий.

Морская специфика вызвала на всех поморских берегах сугубо поморские культурные явления — промысловые хозяйственные постройки, промысловый комплекс одежды, промысловый календарь и обряды, внесла «морские» черты в северно-общерусские виды фольклора и верований.

Совокупность природно-хозяйственных, социальных и этнокультурных факторов способствовала ранней выработке так называемых «городских» форм культуры, наблюдаемых в поморской среде, по крайней мере с XVIII в. — высокий уровень грамотности, знание иностранных языков, артельная организация, элементы городского быта в интерьере жилища, в пище, влияние городской одежды и т. д. Но заметим, что в целом поморская культура характерна сочетанием архаических, «архаизирующих» традиций и различного рода новаций, что объяснялось окраинным, но не «глухим» положением поморов: восточнославянское наследие, занесенное переселенцами, составляло органическую часть их этнического (национального) самосознания, обостренного иноэтничным окружением, а ранняя промысловая деятельность в постоянном межэтническом контакте, важная роль во внутренней и международной торговле способствовали быстрым изменениям, вызывавшим либо появление совершенно новых форм, либо использование архаических.

И наконец, поморам всех берегов был в той или иной степени свойствен определенный психический склад, сыгравший важную роль в формировании черт национального русского характера.

Понятие «этнографическая группа», относимое к таким крупным членениям русского народа, как северные и южные великорусы, вряд ли применимо к поморам. В архангельской части Русского Севера поморы, как мы видели, — самая многочисленная локальная и социально-экономическая общность, сформировавшаяся только к концу XVII в. Общность эта не

была однородной, обладала сложной внутренней структурой³³⁸. С учетом этой неоднородности и исторической подвижности основных групповых признаков мы можем принять предложенное Ю. В. Бромлеем определение поморов как субэтнуса русского народа³³⁹. Как часть русского народа поморы представляли собой его авангард на Крайнем Севере. Культурно-хозяйственный, социальный и психический тип этого авангарда был в известной мере повторен на Дальнем Востоке, где переселенцы оказались в сходных приморских условиях, потребовавших выработки примерно той же системы хозяйства, изменений в общественном быту и культуре, особых свойств личности. Дальнейшее изучение подобных (и иных) локальных общностей одного этноса, а также их сопоставление значительно расширит и углубит наши представления об этнических и этнокультурных процессах в восточнославянском мире.

³³⁸ Одна из особенностей этнической истории русских — консолидация в условиях почти непрерывного формирования новых локальных (этнических и этнографических) групп [Рабинович, Чистов 1979: 107—114].

³³⁹ [Бромлей 1983: 81—83].

Виноградье — песня и обряд

(Совместно с В. А. Лапиным)

Введение

Под названием «Виноградье» в этнографии и фольклористике известна песня с припевом «виноградье красно-зеленое» (формула общего вида). Тема «Виноградье» в этнографии, фольклористике и музыковедении специально не рассматривалась, а в работах, посвященных исследованию общих и частных проблем календарно-свадебной обрядности русского населения, о «виноградьях» встречаются лишь отдельные замечания. Поэтому неудивительно, что они подчас носят противоречивый и неаргументированный характер даже у таких исследователей, как В. И. Чичеров [1948; 1957] и В. Я. Пропп [1963]. Поскольку историко-этнографические заключения В. И. Чичерова относительно *виноградий* оказали сильное воздействие не только на этнографов, но и на фольклористов и музыковедов, необходимо их напомнить, так как, несмотря на отдельные коррективы разных исследователей, они в целом представляют общепринятую концепцию виноградий:

1. *Виноградья* являются исключительным достоянием Русского Севера (ареал бытования виноградий совпадает с севернорусской этнографической зоной), как *овсени* — средней полосы России, причем *овсень* и *виноградье* на одной территории не встречаются. Правда, В. И. Чичеров упоминал об отдельных фактах бытования виноградий в других областях, весьма далеких от Севера (по его словам, у белорусов и украинцев), но это не изменило его вывода о севернорусском распространении *виноградья*.

Накопленные к настоящему времени материалы по обрядам опровергают это категорическое утверждение. Наиболее суще-

ственное замечание к нему было сделано С. И. Дмитриевой: «Зафиксированные в Муромском районе „виноградья“ заставляют внести некоторые поправки в исследование В. И. Чичерова, посвященное русским колядкам. Северную границу распространения овсеней на предложенной им карте, во всяком случае в районе Мурома, следует провести южнее. Нуждается в поправке и его утверждение, что наименования „овсень“ и „виноградья“ не встречаются на одной и той же территории» [Дмитриева 1972: 67]. Старые и современные записи *виноградий* различных несеверных областей, опубликованные и хранящиеся в архивах, расширяют представление о территории их бытования, причем не только в пределах Европейской, но и Азиатской России [Богораз 1901; Добрынкина 1877; Истомин, Ляпунов 1899; Колосов 1877; Копаневич 1907, 1912; Макаренко 1913; Фридрих 1972; Шейн 1873, 1898; Дубравин 1974; Земцовский 1970; Котикова 1966] и др.

2. Виноградья «первоначально разрабатывались как вид свадебной лирики» (величание), а затем «были перенесены в новогодний обряд» [Чичеров 1957: 154]. По мнению В. И. Чичерова и В. Я. Проппа, дифференциация виноградий в качестве календарных песен, называемых ими «колядными», была «нововведением» в русском календарном фольклоре, вызванным переходом в него «свадебных величальных» песен, т. е. явлением поздним.

Это положение разделяет большинство исследователей. Следует выделить иные точки зрения, отличающиеся одна от другой. В. П. Аникин считает, что некоторые виды календарных песен перешли в разряд свадебных и, таким образом, величания сблизилась с колядками, однако это важное утверждение он никак не аргументирует [Аникин 1970: 73]. А. Н. Розов, ставя вопрос о проблеме классификации колядных песен (в том числе и виноградий) и оперируя огромным материалом, высказывает сомнения относительно отдельных соображений В. И. Чичерова и В. Я. Проппа, не резюмируя собственного вывода и решительно присоединяясь только к мнению Н. П. Колпаковой о самостоятельности и древности происхождения величального жанра как такового (см., например [Колпакова 1973: 260; Розов 1977: 104; 1978]).

Поскольку это мнение Чичерова и Проппа основывалось на частных примерах севернорусских виноградий, то вопрос об истинном их происхождении остается открытым.

3. Припев «виноградье красно-зеленое», отличаясь, по В. И. Чичерову, «особой агрессивностью», прикреплялся к любой песне и превращал в обрядовую песню тексты, не имевшие связи ни с календарными, ни с семейными обрядами (былина, историческая песня); «оно не имело точного временного приурочения и определялось как величальная песня, исполняемая при различных обстоятельствах» (и даже стала вытеснять исконные обрядовые жанры) [Чичеров 1957: 159, 162].

Именно этот вывод закрепил предвзятое отношение к виноградью как к позднему, несамостоятельному (не имевшему «своего» обряда), «агрессивному» жанру народной поэзии, к тому же с чуждым для севернорусской массы населения южным названием.

Удивительно и то обстоятельство, что историко-этнографическая концепция В. И. Чичерова была безоговорочно принята музыковедческой наукой. Правда, виноградьям, как, впрочем, и другим видам обрядовой поэзии, в музыковедческой литературе не повезло: им посвящено всего несколько страниц, причем в учебном пособии Т. В. Поповой виноградье лишь названо в порядке перечисления жанров [Рубцов 1962; Попова 1962: 73, 167; Земцовский 1970: 15—16; 1975: 52 и сл.]. Определенная раздвоенность чувствуется в позиции И. И. Земцовского, который квалифицирует *виноградья* и как филолог (и здесь он, несмотря на отдельные верные наблюдения, является последователем В. И. Чичерова), и как музыковед. В последнем случае отношение его к виноградью несколько усложняется; виноградье как музыкально-песенный жанр рассматривается им в кругу древних календарных песен, главным образом благодаря припеву [Рубцов 1962: 75]³⁴⁰. Ф. А. Рубцов, исходя из анализа всего двух напевов виноградий (с Терского берега Белого моря и из Великоустюжского уезда Вологодской губернии), отмечает в первом близость к былинам-скоморошинам, во втором — к духовным стихам; результатом этих и некоторых других наблюдений является следующий вывод автора:

Для виноградий были, по-видимому, типичны напевы, по своему характеру и складу приближающиеся к некоторым музыкаль-

³⁴⁰ Подробнее музыковедческие выводы И. И. Земцовского будут рассмотрены в ходе исследования.

ным формам эпических жанров. Другие известные нам напевы виноградий имеют отдельные, иногда трудноуловимые связи с праздничной интонацией, а порою и вовсе утрачивают эти связи, заимствуя выразительные средства из иных интонационных источников или смежных песенных жанров³⁴¹.

Таким образом, исходная позиция автора по отношению к виноградью как несамостоятельному жанру и общий вывод звучат вполне согласно с историко-этнографической концепцией.

Научный интерес к *виноградью* — яркому и во многом загадочному, вплоть до названия, явлению русской обрядовой культуры, столь повсеместно распространенному на Русском Севере, обусловил появление настоящей работы. Цель ее — осуществить комплексное исследование — с позиций этнографической, фольклористической и музыковедческой наук — виноградь как целостного организма — песню и обряд, при котором она исполнялась.

Отбор материала мы производили по фольклорному признаку и исходя из народной лексики, т. е. все песни под названием «виноградь» и с припевом «виноградь красно-зеленое».

Систематизация материала производилась способом картографирования по нескольким направлениям: а) географическому — выявление действительной территории распространения виноградий; б) функциональному — определение обрядовой функции виноградь во всех областях бытования; в) сюжетному — территориальное распределение основных сюжетов и г) музыкальному — типы ритмической структуры локальных традиций.

Выявление характерных признаков, присущих обрядовому исполнению виноградь во всех районах его бытования, сравнительный анализ картографированных сюжетов (виноградий и невиноградий), соотношение музыкально-песенных форм виноградий и сопоставимых обрядовых жанров дали возможность постановки вопроса о функционально-смысловом содержании виноградь, возможном происхождении и месте его в кругу обрядов и обрядового фольклора русского (шире — восточнославянского) населения.

³⁴¹ По Рубцову, «праздничная интонация» характерна для календарных свадебных напевов славян [Рубцов 1962: 75].

Помимо всех опубликованных, нами были использованы доступные источники, хранящиеся в архивах ИЭ АН СССР (АИЭ, записи Т. А. Бернштам в 1969—1971 гг.), Пушкинского Дома, (ИРЛИ, записи Н. П. Колпаковой в 1928, 1929, 1955, 1958 гг., В. В. Митрофановой в 1961 г., З. Н. Власовой в 1958 г. и других собирателей), ВГО, ЛГИТМиК, в рукописных отделах ГПБ и БАН; учтены некоторые полевые материалы, собранные экспедициями кафедры фольклора филологического факультета МГУ в 1969—1971 г. в Архангельской области — всего учтено свыше 130 текстов и комментариев к ним. За возможность ознакомиться с целым рядом неопубликованных записей — словесных и нотных — авторы приносят благодарность С. Н. Азбелеву, Л. Н. Ролову, М. Н. Лобанову, Е. Е. Васильевой, Р. В. Каменецкой, А. Н. Мартыновой. Хронологические рамки исследования и картографирования собранного материала определялись временем записи массового количества песен и данных (конец XIX — начало XX в.), хотя нами были учтены сведения конца XVIII — середины XIX в. Необходимо сказать, что количество источников, позволяющих производить фольклорно-этнографический или фольклорно-музыкальный анализ, неравномерно: нотных записей виноградий значительно меньше, чем текстовых, в основном они относятся к началу — середине XX в., но вполне допускают возможность комплексного анализа.

І. Географическое распространение виноградий. Виноградье в обходном обряде русских

В результате сбора материала нами было выявлено 246 текстов виноградий-песен, с этнографическими данными об обрядах, к которым эти песни относились, и 60 музыкальных записей.

Карта географического распространения песен «виноградье» вместе с имеющимися музыкальными их записями конца XIX–XX в. показала следующее (картосхема 1).

Русский Север. Практически повсеместное бытование виноградий в течение XIX–XX вв. фиксируется: в Поморье (за исключением Кандалакшского берега) на Мезени, Печоре (Пустозерск, Усть-Цильма); в бассейне нижнего течения Северной Двины — Емецк, Пингиши, Хаврогоры (ныне Холмогорский р-н); в бассейне средней Двины — по Пинеге, Ваге: на верхней Двине — в бассейнах Юга (ныне Устюжский р-н Вологодской обл.), Вычегды (ныне Ленский р-н Архангельской обл.), Сухоны (ныне Тотемский р-н Вологодской обл.). Единичные записи виноградий происходят из Каргопольского, Онежского уездов Архангельской губернии, Пудожского уезда Олонецкой губернии, Валдайского уезда бывшей Новгородской губернии (одно — и то с искаженным припевом: «виноградие кудрявое, зеленое»). Всего, таким образом, насчитывается 191 запись.

Волго-Окский бассейн и Поволжье. Традиция пения виноградий на протяжении XIX–XX вв. существовала в компактном районе, включающем прежде всего Муромский уезд бывшей Владимирской губернии и смежные с ним уезды Нижегородской и Рязанской губерний. В дальнейшем этот район мы будем называть *Муромщина*. Отдельные факты бытования виноградий отмечены в ряде местностей на нижней, средней и верхней

Волге — в Ярославле, Корсунском уезде бывшей Симбирской губернии, Саратовской губернии; в бассейне Камы: Орловский, Котельнический и Иранский уезды бывшей Вятской губернии; в Пензенской губернии и в Башкирии (где, кстати, записанное виноградьё называлось местными жителями «вятской песней»). Итого мы имеем 26 записей виноградий (15 — с Муромщины, 11 — с Поволжья и Предуралья).

Запад. Разновременный, но однородный материал имеется из районов, расположенных по течениям рек Великой и Западной Двины: Великолукский, Опочецкий, Псковский, Яунлатгальский, Печорский, Холмский, Новоржевский уезды бывшей Псковской губернии (далее — *Псковщина*). Из этой области нами учтено 16 записей.

Юг. Пока незначительное количество текстов виноградий выявлено в небольшом районе Днепровского лесостепного левобережья, включающем местности по верхнему течению рек Псел и Сейм — в юго-восточной части Сумской области и юго-западной части Курской области (далее — *Сумщина*); всего имеются 3 записи.

Сибирь и Дальний Восток. Здесь виноградьё зафиксированы в районах, издавна населенных русскими, — в бассейне верхнего Енисея (Пинчугская волость бывшей Енисейской губернии), в Бурятской АССР (1) и на нижней Колыме — в Походске и Среднеколымске; в течение конца XIX–XX в. здесь было записано 10 виноградий.

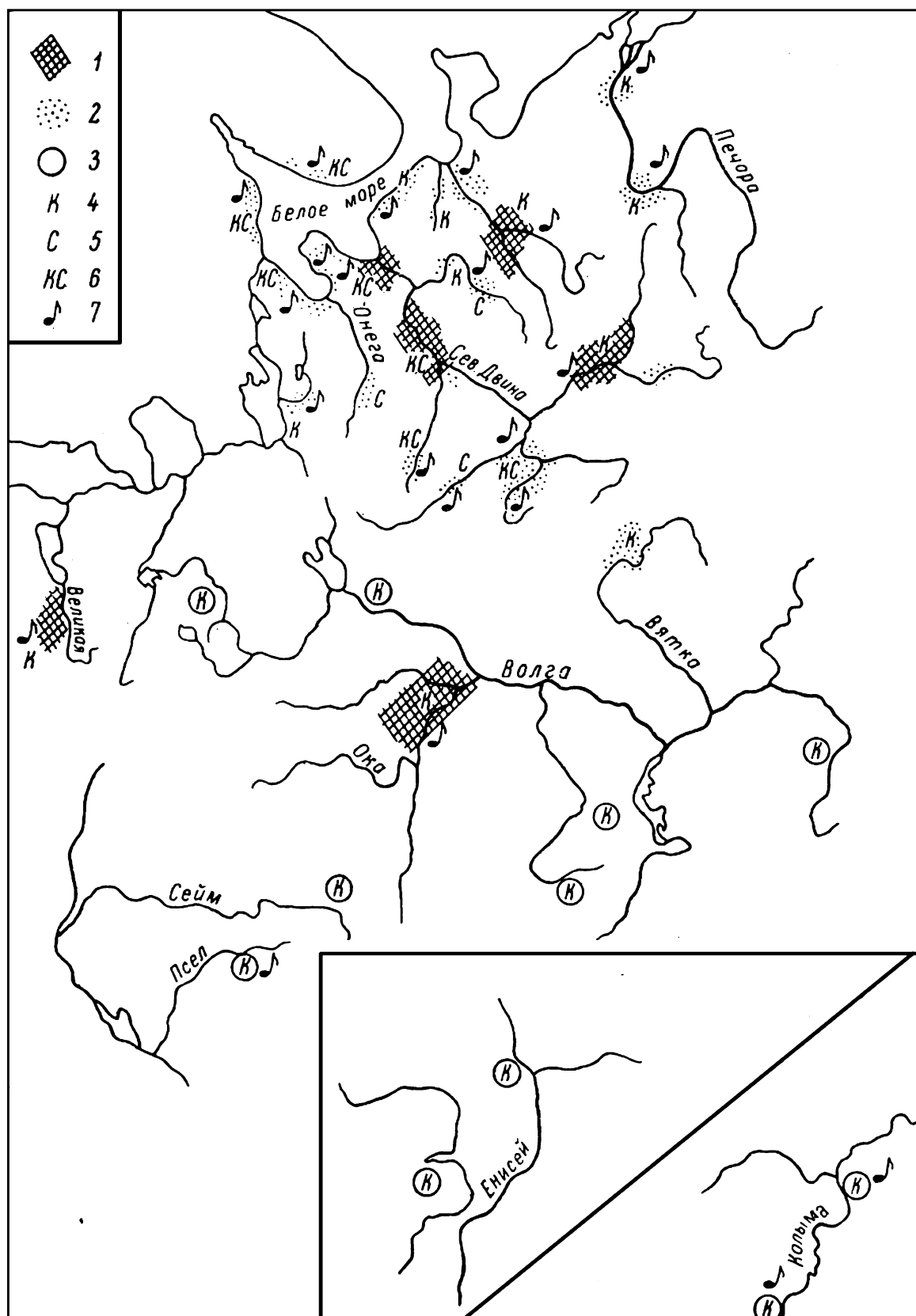
Таким образом, картосхема 1 дает основания для следующих выводов.

- а. Виноградьё, зафиксированные на Русском Севере, составляют подавляющее большинство записей, имеющих в нашем распоряжении, но не являются исключительно северным видом (жанром) песенного фольклора. Очаги распространения виноградий показывают, что этот вид народной поэзии был знаком в XIX–XX вв. русскому населению областей, расположенных как бы в пограничных с нерусским населением зонах европейской части России (Муромщина, Псковщина, Сумщина, Поволжье) и в местах переселения русских, возникших, видимо, в результате самых ранних волн этого движения на Север, а затем в Сибирь и на Дальний Восток. Таким образом, картина, представленная В. И. Чичеровым, значительно усложняется.

- б. Области бытования виноградий — Русский Север (Поморье, Мезень, Печора), Поволжье, Енисейская губернии и Колыма — совпадают с очагами былинной традиции, что говорит о каких-то общих путях и закономерностях, по крайней мере в эволюции и передвижении, обеих фольклорных традиций.
- в. В 60 найденных нами нотных записях виноградий представлены, кроме Енисейской губернии, все остальные районы их бытования, выявленные по текстовому материалу. Количественное распределение нотных записей в целом соответствует количеству текстовых записей винограда в том или ином регионе: наибольшее число приходится на Русский Север (48), с Псковщины имеются 4 записи, из Верхневолжского бассейна (бывшая Нижегородская, Владимирская губернии) — 2 записи, с Сумщины — 2 и с Колымы — 4 записи. К сожалению, отсутствуют нотные записи виноградий из бывшей Енисейской губернии, во всяком случае таковых не имеется в публикациях и центральных архивах.

Следующий этап систематизации виноградий состоял в определении функции жанра песенной поэзии в каждом районе его бытования. Благодаря тому, что в большинстве случаев винограда записывались с указанием на события, при которых они исполнялись, мы имели возможность нанести на карту функционирование винограда в качестве обрядовой песни с указанием обряда (календарного, свадебного), к которому она относилась (см. картосхему 1). Карта дает вполне отчетливое представление: а) во всех областях своего бытования винограде функционировало как календарная песня, исполнявшаяся при обходе дворов на Рождество или Новый год; б) только в двух северных районах — в Поморье и на Вологодчине — винограде наряду с календарной имело повсеместно и другие функции: в Поморье — свадебно-вечериночную, на Вологодчине — исполнялось на посиделках, свадьбе, помочах и т. п. Отдельные записи свадебных виноградий наряду с календарными зафиксированы в начале XX в. на реке Онеге, Пинеге и в 1960–1970-е годы — в Холмогорском р-не.

Обряд с пением винограда являлся повсюду составной частью обхода дворов зимнего календарного цикла. Имеются только два



Картосхема 1. География распространения виноградаря в XIX–XX вв.: 1 — свыше 10 записей в районе; 2 — записи в ряде населенных пунктов; 3 — 1–3 записи в одном пункте или районе; 4 — виноградарь календарный; 5 — виноградарь свадебный; 6 — виноградарь календарно-свадебный; 7 — нотная запись

свидетельства первой половины XIX в. о том, что в Вятской губернии виноградьё исполнялось на Троицу, Иванов и Петров дни, а в Ярославле виноградьё пели на Масленицу [Земцовский 1973: 43; Снегирев 1838: 133—134], но подтверждающие их факты или какие-либо другие данные о весенне-летнем исполнении виноградий в других областях нами пока не найдены. Пение виноградьё производилось обычно в сочельник или на другой день Рождества (Русский Север, Енисейская губерния, Псковщина, Сумщина) или в Васильев вечер, под Новый год, — Муромщина (Владимирская, Рязанская губернии). В некоторых местностях с виноградьём ходили по двум «святым вечерам» — в канун Рождества и Нового года — на Мезени, в Вятской губернии, на Колыме; в Устюжском уезде Вологодской губернии группы поющих виноградьё составлялись около 8 часов вечера ежедневно от Рождества до Крещения. Так же, как и другие обрядовые обходные песни, виноградьё исполнялось группами, ходившими от дома к дому в своей деревне (повсеместно) или после обхода своей деревни переходившими в соседние (Вятская губерния, Устюжский уезд).

По данным второй половины XIX — начала XX в., рождественско-новогодний обходной обряд у русских представлял собой сложный комплекс различных обрядовых действий и песен. Судя по территории распространения виноградьё-песни, она входила в обходной обряд областей, отличавшихся друг от друга «набором» составных частей этого обряда в целом.

На Русском Севере и в Сибири обходной комплекс состоял из хождений с пением христианских гимнов (тропарей, кондаков), колядок³⁴², духовных стихов-рацей (Север), виноградий. Обходной обряд начинала с утра группа детей, ходивших по домам: они пели тропари («Рождество твое» и др.) и колядки (в Енисейской губернии — «калиды») [Макаренко 1913: 129]³⁴³. В нижнедвинских деревнях, Обонежье ребята, собираясь в группы, выбирали «казначея» и начинали обход с крайнего дома «переднего» или «заднего» порядка, свой приход они возвещали трубой-рупором.

³⁴² Названия обрядов и обрядовых песен — коляда, овсень (таусень), щедровка, волочебная и т. д. — мы употребляем, исходя из народной терминологии того или иного района и специально не оговариваем.

³⁴³ Архив ИРЛИ, к. IV, п. 3, № 121, Усть-Цильма, запись 1929 г.; к. VI, п. 5, № 30, л. 1; там же; к. V, п. 13, № 1, л. 9, Мезенск. р-н деревни Вожгоры, запись 1928 г., и др.

Обойдя все дома, ребята заходили к кому-либо в избу и делили собранные калачи³⁴⁴. Днем христославленьем занимались группы парней и девушек — «славильщики»; во многих местностях Русского Севера девушки после пения религиозных песен по просьбе хозяев или по собственному желанию исполняли виноградья, чаще всего в домах, где были жених, невеста или молодые. Во второй половине дня и вечером с пением религиозных песен, духовных стихов и виноградий ходили группы мужчин: «пожилые» (Пинега), «старики» (Поморье, Холмогорский р-н), «взрослые мужики» (Мезень, Вятская, Енисейская губерния), «матеры» (Олонецкая губерния). В Вятском уезде славильщики назывались «райщиками», по мнению собирателя, потому, что перед виноградьями исполняли христианскую песню «о злословлении Евы и Адама в раю» [Колосов 1877: № 1].

На Муромщине святочный обход дворов состоял из нескольких обрядов, также исполнявшихся различными половозрастными группами. С утра ребяташки бегали по селу с пением коротких песен, имевших разные местные названия, — «колядка», «кочеток», «каракульки» и т. п. С пением овсеня (или таусеня) ходили днем группы мальчиков-подростков и девушек; виноградья пели только девушки.

В Поволжье, на Сумщине и Псковщине обходной обряд тоже включал пение религиозных песен-тропарей, рацей — наряду с колядой, щедровками (Сумщина) и виноградьем; последние исполнялись группами парней и девушек (Поволжье, Псковщина) или парней (Сумщина).

На Колыме, по словам В. Богораза, «виноградье в начале XX в. составляло единственный остаток коляд»; поскольку иных видов обходов дворов здесь не зафиксировано, то можно считать, что виноградье являлось в то время и единственным видом обходного обряда. По тому же свидетельству, ранее, видимо в конце XIX в., группы женщин и девушек, исполнявших виноградья, переходили от дома к дому; в начале XX в. обряд обхода как такового исчезал, но женщины продолжали петь виноградья дома, во время вечеринок [Богораз 1901: 173].

Итак, мы видим, что виноградья сосуществуют с разными видами обрядов и обрядовых (или ставших обрядовыми) песен.

³⁴⁴ Славильщики // Архангельск. 1913. № 288; Архив ИРЛИ, к. 68. п. 1, № 10, л. 15, КАССР, село Надвоицы. Запись 1936 г.

Постоянным компонентом зимнего обходного цикла является коляда. Колядками обычно назывались короткие песни-просьбы с пожеланием или угрозой «аграрного» содержания, которые либо существовали самостоятельно, либо прикреплялись к «соседним» песням данного обходного обряда — виноградью, таусеню, религиозным гимнам. Любопытно, что в последнем случае все равно сохранялись обрядовые действия, имевшие древний магический смысл при колядовании: в Саратовской губернии, например, первого «славильщика» — мальчика, спевшего тропарь или кондак с «колядной» концовкой, сажали на шубу, вывернутую мехом наружу, «чтобы куры сидели спокойно и хорошо неслись»³⁴⁵. Сюжетно развернутых текстов с припевом «коляда» в областях, где бытовало виноградьё, не зафиксировано, и наоборот. А один из них, названный В. И. Чичеровым «обобщенным типом колядного величания большой семье», в исследуемых районах (на Русском Севере, Псковщине, Сумщине и Колыме) исполняется только с припевом «виноградьё красно-зеленое» (см. раздел II). Предполагаем поэтому, что виноградьё и коляда с одинаковыми сюжетами не встречались одновременно в одной местности. Скорее всего, произошло образование типа коляда-виноградьё, поскольку в 30 собранных нами записях песня с припевом виноградьё называется колядой и не менее 10 записей виноградьё имеют упоминание коляды или колядовщиков в тексте (только один сюжет! — см. далее). При дальнейшем анализе соотношения двух видов обрядового фольклора с одним текстом исследователям важно будет изучить пограничные этнокультурные и музыкальные зоны их бытования, так как именно здесь, нам кажется, должны быть найдены «переходные» виды, объясняющие механизм этого процесса. Например, в Себежском уезде бывшей Витебской губернии, близком к району функционирования виноградьё по реке Великой, еще П. Шейном была записана «песня колядовщиков» обобщенного сюжета с таким зачином:

Пришла коляда накануне Рождества,
Коляда, коляда,
*Виноградная, красная, зеленая*³⁴⁶,

³⁴⁵ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1. д. 1501, л. 7, Хвалынский уезд.

³⁴⁶ Здесь и далее в цитатах курсив наш. — *Авт.*

а в погосте Неготь Псковского уезда пели: «Колядовщички шли да винограднички» [Шейн 1873: 338—339; Копаневич 1907: № 1].

Если с колядой виноградьё встречается повсеместно, то с «овсенем» (песни с припевом «овсень», «таусень», «баусень» и т. п.) оно сосуществует только в одном районе — на Муромщине. Соотношение виноградьё и овсеня имело свои особенности, отличные от соотношения виноградьё—коляды. Во-первых, сюжеты виноградьё и овсеня часто совпадали, во-вторых, эти песни исполнялись одними и теми же половозрастными группами и были обращены к одинаковым половозрастным группам; в-третьих, в песне-овсене, так же как и в виноградьё, с точки зрения населения, обнаруживалась близость к свадебным песням: «она на свадебную похожа»³⁴⁷. Несмотря на такую смысловую близость, оба вида обрядового обходного фольклора были взаимно непроницаемы: они существовали параллельно, как бы повторяя друг друга, но имея свои названия и припевы. Со своей стороны овсень, как и виноградьё, обнаруживает большую связь с колядой, что отразилось в сходстве «аграрных» концовок, словосочетаниях «овсенева коляда», «коляду таусенькают», припеве «коляда-овсень» [Некрасов 1902: № 3 (Рязанская губерния); Песни Поволжья 1959: № 96 (Самарская губерния)], в характере одаривания и т. п. Имеется свидетельство конца XIX в., что во Владимирской губернии, где соседствовало русское и мордовское население, русские пели таусень с припевом «ой таусень, ой перусинь», а мордва — коляду³⁴⁸.

Итак, исполнение и роль виноградий в этих сложных, разновременных и разнопластовых комплексах зимнего обряда обхода дворов имели свои общие особенности, характерные для всех областей, где виноградьё бытовали.

1. Если коляда (не говоря уже о христианских песнопениях) исполнялась подряд всем семейным коллективам, в совокупности составлявшим данное село (деревню, общину) в целом, то с пением виноградьё (в зависимости от сюжета) обращались к определенным группам общины — семейным (с детьми), молодоженам, неженатой молодежи (девушкам, парням). Соответственно этой направленности виноградьё повсюду имели чет-

³⁴⁷ Архив ИРЛИ, к. XLVII, п. 10, № 16, л. 25—26, Рязанская губерния, село Кораблино, запись А. Астаховой 1931 г.

³⁴⁸ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 16, л. 7, Вязниковский уезд.

кие названия — определения: «семейное» («общее»), «молодым» («бездетным»), «холостое» («девье», «парню»). Поэтому первой и главной особенностью виноградьа мы считаем его *групповую дифференцированность*, и в первую очередь *половозрастную*³⁴⁹. Индивидуализация виноградий (исполнение песни определенному лицу) происходила от «величания», т. е. подстановки в один и тот же текст песни, общей для исполнения данной половозрастной группе, имени или имени-отчества конкретного лица, входившего в эту группу. Без величания, которое, кстати, не имело места четкого прикрепления — могло стоять в начале или в конце песни, — виноградьа было безличным, но его смысловое содержание и половозрастная дифференцированность сохранялись полностью. Поэтому одно и то же виноградьа с соответствующим текстом исполняли всем девушкам или всем парням, или всем молодоженам в деревне. Индивидуальное величание еще могло бы рассматриваться как явление позднее, но тесная связь обрядовой песни с половозрастной группой говорит о ее древних корнях. Не мешает этому утверждение и существование единичных индивидуальных величаний — богатому, солдату, вдове и т. п., которые, совершенно очевидно, являются порождением более поздней социальной (и тоже групповой) дифференциации.

Половозрастную направленность имели различные обрядовые песни как зимних, так и весенних обходов дворов: русские и белорусские колядки западных губерний, украинские щедровки и рындзивки, русские и белорусские волочebные песни, закарпатские колядки и веснянки; половозрастную функцию имел и овсень — в поволжских районах. Таким образом, виноградьа, с одной стороны, находилось в кругу обрядовых песен восточных славян с ярко выраженной половозрастной направленностью (так что дифференцированность — признак не только виноградьа!), а с другой стороны, выполняло функцию половозрастно-дифференцированной обрядовой песни зимнего обходного цикла у русского населения, во всяком случае у значительной его части на территории Европы и Азии, а не только севернорусской зоны.

2. Во всех областях, где зафиксированы виноградьа, общим моментом являлась и ведущая роль женских возрастных групп

³⁴⁹ Обычно о дифференцированном исполнении виноградин говорилось как о следствии их «свадебного», величального происхождения.

как исполнителей этого обряда и обрядовой песни. В одних районах женская группа (девушки и женщины) были единственным коллективом, поющим все виноградыя всем группам (Муромщина, Поволжье, Колыма), в других — девушки объединялись в одну возрастную группу с парнями (Псковщина); в третьих девушки исполняли виноградыя только определенным группам, а наряду с ними виноградыя пели и взрослые мужчины (бóльшая часть Русского Севера). Только в трех районах виноградыя в конце XIX — начале XX в. исполняли исключительно мужские коллективы: в Вятской губернии («до 100 человек райщиков»), в Великоустюжском уезде Вологодской губернии (толпа до 100 человек) [Истомин, Ляпунов 1899], в Енисейской губернии (от 10 до 30 человек), причем в г. Енисейске в начале XX в. в хождении с виноградыем принимали участие в основном мальчики и юноши, а в Пинчугской волости виноградые пелось только стариками [Макаренко 1913: 130, 133]. Эти три района отличались к тому же определенным набором сюжетов виноградий, что несомненно было связано с мужским составом исполнителей (см. раздел II).

Особая роль женских коллективов, в первую очередь девичьей возрастной группы, в исполнении виноградий находилась, по всей видимости, в связи с тем особым положением, которым выделялась эта группа в общине в святочный период — в один из узловых моментов в предбрачной обрядности.

В местностях Владимирской и Рязанской губерний виноградые исполнялось в Васильев вечер — кульминационное время обрядовых игр и гаданий молодежи — и являлось одним из звеньев этого сложного комплекса. В деревнях Муромского уезда (Студеная Гора, Смирнова) существовало такое гадание «на Василья»: девушка перед сном клала под голову 4 лучинки, сложенные в виде четырехугольника, это называлось «класть колодец под голову» (аналогичное гадание распространено и в других русских районах); при этом она говорила обычную формулу: «Суженый-ряженный, присажай, напой коня». Для «верности гадания» приговаривались две песни, одна из которых звучала так:

Хоть Иван на коробочке сидит,
Он и денежки считает,
Все рублевочки.
Виноградые красно и зелено!
Он и хочет подарить красных девушек.

Кто нас подарит,
Того Бог наделит.
Виноградье красно и зелено! ³⁵⁰

Этот текст в виде песни с припевом «виноградье красно-зеленое» исполнялся в других деревнях Муромского уезда в качестве виноградья [Добрынкина 1877: 72].

В околоархангельских деревнях в начале XX в. девушки ходили «славить» и петь *виноградье*, чтобы оплатить избу для святочных вечеринок; изба стоила от 30 до 60 рублей, поэтому девушки накануне Рождества ходили по своей и соседним деревням. Их одаривали деньгами (которые они отдавали хозяйке или хозяину избы) и калачами, дележ которых сопровождался песнями и плясками³⁵¹. На другой день Рождества девушки снова пели виноградья, уже только в своей деревне, а дележка калачей и рождественских козуль незаметно переходила в беседу, на которой снова пели виноградья приходившим парням, девушкам и молодоженам. Обычай оплаты святочной вечериночной избы деньгами, собранными пением виноградий на рождественских вечеринках, существовал и на Онежском берегу в Поморье, и в Обонежье³⁵².

В некоторых местностях Русского Севера девушек в Святки приглашали в дома «припевать невест» *виноградьем*; в богатых домах певиц хорошо одаривали³⁵³. В деревнях по реке Кулою местных девиц «припевали» гостям с Мезени, а на Мезени старались припеть своих невест приезжавшим на зимнюю ярмарку богатым «устьцилемам»³⁵⁴. Эта «свадебная» роль виноградий в Святки совпадает с подобной же исполняемого в поволжских

³⁵⁰ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 46, л. 4–5.

³⁵¹ Святки в деревне // Архангельск. 1913. № 290, 291.

³⁵² Материалы ЛГИТМиК, сектор фольклора, собр. В. А. Лапиным р. 1974 г., д. Тамица. Кянда (далее: Лапин, 1974) [Куликовский 1889: 106–114].

³⁵³ Архив ИРЛИ, к. 190, п. 4, № 278, Мезенский р-н, деревня Палашелье. запись 1961 г.; там же. к. 190, п. 3, № 257–258, деревня Азаполье; Архив МГУ, каб. фолькл., т. 2. № 1, Холмогорский р-н, Хаврогоры, деревня Ракула. запись 1970 г.

³⁵⁴ Архив ИРЛИ. эксп. 1976 г., Пинежский р-н. запись М. Лобанова; там же, к. 190, п. 4. № 277.

районах и на Муромщине овсеня, в том числе и в тех местностях, где виноградьё и овсень сосуществовали. По сведениям середины XIX в., овсень исполнялся девицами-«невестами», которые, набелившись и нарумьянившись, надев лучшие наряды, обходили дома «женихов», исполняя им соответствующие песни. После песен хозяева усаживали девиц за стол и вместе с «женихом» угощали их вином, «высматривая для себя невесту». Такой обычай хождения и «припевания невесты» существовал в этих местностях еще в начале XX в.³⁵⁵

И наконец, приведем чрезвычайно важное свидетельство о том, что у русского населения Колымы, чье переселение из районов Севера на Дальний Восток произошло не позже XVII в., сохранилось не только виноградьё-песня (о чем мы уже писали), но и термин «виноградцы» как название святочного периода с Рождества до Нового года, в течение которого ходили с пением виноградьё³⁵⁶.

К сожалению, меньше всего сохранилось данных о способах исполнения виноградий и характере одаривания. Тем не менее, суммируя имеющиеся сведения, можно сказать следующее. Женские (девичьи) группы исполняли виноградьё в доме: в избе (Русский Север), в сенях и избе (Муромщина, Поволжье); во дворе и избе (Колыма); группа девушек и парней — перед домом (Псковщина, Сумщина), мужские севернорусские и сибирские коллективы — перед домом, иногда после приглашения хозяев зайти — продолжали петь в избе. Пение перед домом (во дворе) считается более архаичным признаком именно календарного обряда, при том, что хозяева слушают, сидя у окна. Однако, во-первых, обходные обряды были разные. т. е. имели разные смысловые функции, а потому и обрядовые действия могли различаться; во-вторых, даже самый известный и широко распространенный из обходных обрядов — коляда — не изучен настолько, чтобы судить о первичности и вторичности элементов, его составляющих. Мы, во всяком случае, можем предположить, что преимущественное исполнение виноградий девушками в избе диктовалось смысловым содержанием самой обрядовой песни: установление прямой активной связи между

³⁵⁵ Архив ВГО. р. 23. № 88; р. 6, № 67; Архив ИРЛИ. к. 263, п. 1. № 131.

³⁵⁶ АИЭ, к. 1, оп. 2, д. 1013, л. 11об., пос. Походск, запись Р. В. Каменецкой 1971 г.

поющими «невестами» и «женихами» и между тем, кого «припевают», т. е. кому желают вступить в брак. Пение виноградий группой парней и девушек и мужскими группами перед домом или во дворе характерно для коляды, и надо отметить, что в таком случае, как правило, исполнялась песня с припевом винограда, но под названием «коляда» (см. далее).

Поскольку обходной комплекс, как мы говорили, состоял из разных обрядовых действий, то и одаривание за исполнение той или иной песни имело свою специфику. Половозрастные группы детей (мальчики и девочки) получали печеные изделия, как правило изготовлявшиеся хозяйками в большом количестве специально для этого случая; отличительной особенностью детского печенья было то, что оно либо имело форму птиц или животных, либо носило их названия: «тетеры», «коровки», «быки» (Русский Север), «кокуры», «витушки», «куясеньки», «кочетки» (Муромщина. Поволжье) и т. д. За пение овсеня наделяли обычно свинными ногами, пирогами и хлебом³⁵⁷. Специального печенья для одаривания за винограда в XIX–XX вв., по-видимому, не существовало, как справедливо отмечал В. И. Чичеров. Приходится констатировать, что в это время характерным и, пожалуй, общим одариванием за пение виноградий были деньги и вино. Девушкам и женщинам подносили по рюмочке или угощали их за столом, мужчинам подносили по рюмочке или выставляли у дома ушаты, ведра с вином или пивом [Истомин, Ляпунов 1899: xiii]. Угощение вином происходило в каждом доме, поэтому нередко певцы возвращались с обхода совершенно пьяные. В разных районах существовали и иные подношения, иногда характерные только для данной местности: рождественские пироги на Псковщине, калачи и «рождественские козули» (последними, как правило, наделяли родственников) в Поморье и в ряде других северных районов, шаньги и пироги на Севере, в Сибири и на Колыме и т. п. Мужские коллективы, пополнявшие винограда, обязательно награждались печеным съестным; в деревнях по реке Вычегде (ныне Ленский р-н), например, толпа мужчин тащила за собой санки, на которых лежал мешок для шанег и стоял

³⁵⁷ АИЭ, № 941, л. 71; Архип ГМЭ, Владимирская губерния, д. 13, л. 1–2. Вязниковский уезд; д. 16, л. 6–7, Вязниковский уезд; д. 29, л. 48, Меленковский уезд; д. 56, л. 8, Судогодский уезд.

деревянный лагун (ушат) для пива³⁵⁸. Характер и содержание одаривания отразились, откristаллизовались в форме концовок виноградий, о чем подробнее будет сказано дальше.

Все вышеизложенное, наряду с тем, что основная функция виноградьа определяется повсеместно как календарная святочная, говорит о виноградье — обрядовом комплексе, в первую очередь теснейшим образом связанном с обрядовой жизнью определенной половозрастной группы неженатой молодежи, состоящей из девушек-невест и парней-женихов.

Особая роль виноградий в «припевании женихов и невест» в календарной святочной обрядности обусловила, на наш взгляд, переход этих песен в свадебную обрядность в районах, где хронологическая календарная близость святочного и свадебного периодов, а также особенности этнокультурного и хозяйственного развития вызвали наиболее сильные изменения в структуре календарной обрядовой системы. Мы имеем в виду некоторые местности Поморья и бассейна Сухоны (Вологодчина).

В конце XIX — начале XX в. виноградье бытовало в Поморье как календарная песня святочного обхода дворов (устье и нижнее течение Северной Двины, южная часть Зимнего берега, Летний берег, некоторые селения Терского берега), песня молодежных рождественских вечеринок (Онежский берег), свадебная величальная песня (Поморский, Карельский, частично Терский берега); свадебное виноградье могло функционировать и наряду с календарным (устье Северной Двины, Летний, Онежский берега). На Кандалакшском берегу виноградье ни в каком виде не зафиксировано. Таким образом, на значительной территории Поморья виноградье все же являлось календарной песней, а ряд данных XX в. говорит о былой календарной, величально-святочной функции виноградьа в тех районах, где оно в то время уже было известно как свадебное (Поморский, Карельский берега) [Песни Карельск. Поморья 1971: № 143]. В сознании населения виноградье связывалось с совершенно определенными текстами (сюжетами) и их смысловой нагрузкой, поэтому редкое и явно позднее прикрепление припева «виноградье красно-зеленое» к другим песням воспринималось как явление исключительное. Так, например, жительница села Выгостров Поморского берега, исполнив известную свадебную песню «Из-за лесу, лесу

³⁵⁸ Архив филол. фак-та МГУ, деревня Нефедовская, запись 1973 г.

темного» с припевом виноградьа, заметила: «Этот припев кажется здесь лишним»³⁵⁹. Переход виноградий в свадебные песни характеризовался безразличием к его половозрастной дифференцированной функции: «холостые» виноградьа исполнялись «уважаемым» (т. е. пожилым) гостям на свадебном пиру (Поморский берег), «женатым» (Онежский берег)³⁶⁰; припев или название «виноградье» прикреплялось к широко известным свадебным песням, исполняемым обычно семейным парам, например «По сеням было, сенечкам» (Летний берег)³⁶¹; т. е. использовался только величальный характер песни.

Формирование Поморья как морского промыслового, а не земледельческого района России, складывание так называемого «поморского народного календаря», в котором естественным путем изживались обрядовые комплексы, характерные для земледельческого населения, и появлялись новые, промысловые, обусловили бо́льшую, чем в других севернорусских областях, деформацию общерусской календарной обрядности [Бернштам 1978: 178]. Не случайно календарная функция виноградьа исчезла к XX в. в наиболее развитых промысловых районах Поморья — на Поморском, в южной части Карельского и в северной части Зимнего берегов. Необходимо добавить, что именно в данных местностях исключительно высока была и роль старообрядчества, в силу чего обрядовая жизнь местного населения носила сильный отпечаток «старой веры»: обходы дворов нередко сопровождались пением только христианских гимнов, нормы поведения половозрастной группы молодежи были строже, чем в других районах, многие годовые праздники справлялись по старообрядческому обычаю. Расцвет свадебной обрядности за счет включения в нее календарных обрядов — явление, характерное для всей севернорусской зоны, но соотношение обрядовых элементов, составлявших календарную или свадебную обрядность, имело в разных областях этой зоны свои отличия. Видимо, переход виноградий из святочного обходного цикла в свадебный обряд представлял особенность поморских районов.

³⁵⁹ АИЭ, № 885, тетр. 2, л. 15.

³⁶⁰ Песни Карельск. Поморья, № 146. село Шусрецкое, запись Лапина 1974 г.

³⁶¹ [МЭК 1916: № 71]; АВГО-р-1, № 1, № 4 («Молодым супругам»).

Подобный переход произошел и в местностях восточной Вологодчины, расположенных по верхнедвинскому бассейну (Кокшеньга, Тотьма, Сухона). Однако здесь он явился результатом более общих и кардинальных изменений календарной обрядности, выразившихся, например, в исчезновении обходных зимних обрядов и обычая колядования: «Обычая колядования в Кокшеньге нет и в помине, а потому песен с названиями „колядные“ там совершенно не знают» [Едемский 1910: 32]. Естественно, что причины таких изменений следует искать в историко-культурных и социально-экономических факторах развития этого севернорусского района, лежащего на пути многочисленных переселений с юга на север или с севера на восток. Обрядовая система и обрядовый фольклор этих местностей отличаются большим своеобразием, ярким примером которого является, в частности, образование местного жанра «припевка». «Припевка» — общее название разнообразных песен обрядового происхождения: колядных («Ходит голяда по святым вечерам, ищет голяда господинова двора»), хороводных («Пошел кругом города царев сын»), виноградий и проч. [Там же: 31], в которых имелось величание, позволявшее эти песни «припевать». «Припевки» исполняли при различных обстоятельствах — на посиделках, разного рода «помочах», свадьбе, но смысловая функция у них была одна: «припевание» девки — парню, мужа — жене и наоборот. «Припевки-виноградья» (т. е. с припевом «виноградье красно-зеленое») пели только группе молодежи на свадьбе и посиделках. Остатком бывлой календарно-обходной функции виноградья, нам кажется, можно считать способ и содержание одаривания, которые, например, были зафиксированы в Тотемском уезде: только за «припевку-виноградье» жениху и невесте (а не за любую свадебную песню) девушки-певицы наряду с вином получали «витушку» — свадебный пирог из сдобного теста, а гостям в это время разносили «крояное» в виде маленьких колобков и рыбничков; как замечает М. Едемский, «получалось нечто вроде колядования» [Там же: 32].

В целом процессы, происходившие в календарно-свадебной обрядности двух севернорусских районов, несмотря на местные особенности их развития, имели одну общую закономерность: деформация обходного обряда сопровождалась не полным исчезновением или отмиранием отдельных его частей, а либо совмещением календарных и свадебных функций, либо переходом их в свадьбу.

II. География сюжетов виноградий-песен в кругу подобных сюжетов других жанров русского фольклора

Анализ текстов собранных виноградий показал, что виноградью свойствен определенный круг сюжетов, которые встречаются в разных видах народной поэзии — в колядной, необрядовой, свадебно-брачной.

География распространения сюжетов и их значение в обрядовом функционировании виноградий являются важным звеном в нашем исследовании, поэтому ниже мы приводим группы сюжетов и систему наших обозначений.

1. *Колядный сюжет* (по В. И. Чичерову, «обобщенный тип») — группа *Б* — «благопожелание» (всего 87 текстов группы *Б*). Восхваление дома-двора, хозяина с семьей — *Б₁*; чаще встречается более короткий вариант — восхваление дома-двора — *Б₂*, реже — контаминированный текст — *Б₁* + хозяин ездил «суды рядить», везет семье подарки — *Б₃*.
2. *Необрядовые сюжеты*: группа *Б-ИП*, которую составили тексты поздней былины и двух исторических песен: *Б-ИП₁* — «Сокол-корабль»; *Б-ИП₂* — «Скопин»; *Б-ИП₃* — «Выкуп Филарета» (10 текстов).
3. *Свадебно-брачные сюжеты* (одна группа и 4 отдельных сюжета). Сюжет *М* — «мóлодец». У молодца в три ряда кудри завиваются; вопросы-ответы: кто его породил, вскормил, кудри завил (43 текста). Сюжет *В* — «вышивание». Девушка вышивает в шатре платок; проходящий молодец говорит о своем намерении взять ее замуж. Последней части может и не быть (45 текстов).

Сюжет *П* — «перстень». Муж с женой лежат на кровати под деревом, между ними катается золотой перстень; они снаряжают птиц-зверей за богатством (31 текст).

Группа сюжетов *Ж* — «женитьба».

*Ж*₁: молодец хочет стрелять птицу; она просит пощады, в награду обещает веселить, освещать свадьбу; *Ж*₂: хозяину пора пиво варить, сына (дочь) женить; *Ж*₃: молодец переводит за собой через реку по дощечке девицу; *Ж*₄: девица идет в сад слушать соловья, он ее сманивает на чужую сторону (всего 11 текстов).

Сюжет *Д* — «Дунай». Из-за моря выплывает *n* кораблей, на переднем — молодец, который делает стрелу и роняет перстень в море; он просит корабельщиков достать перстень, они закидывают невод 3 раза и вынимают рыб (окуней) разной «цены». Только песня с этим сюжетом наряду с названием «виноградье» имеет также название «Здунай» или «Вздунай». «Виноградье-Дунай» обыкновенно имеет припев типа «да из-за Дунай»³⁶² (4 текста).

14 текстов виноградий с единичными сюжетами объединены нами в группу *Р* — «разное». Они зафиксированы: на Севере — в верхнедвинском бассейне (Сольвычегодский, Тотемский, Вологодский уезды), в Поморье, на Печоре (по 1 тексту); в Верхневолжском бассейне (Владимирский, Муромский, Лукояновский уезд). Все они не составляют исключения в смысле календарной или свадебной приуроченности винограда в соответствующих районах, но именно в них заметна деформация половозрастной ориентации виноградий: испол-

³⁶² Самый ранний текст песни с частью сюжета *Д* («окуни») находится в «Вологодском сборнике» 1803 г. (РО ГПБ. О. XIV.17), в разряде колядных песен, наряду с колядками (сюжет *Б*₁–*Б*₂) и песней о Скопине. Все песни, помещенные в этом разряде, имеют после каждой строки буквы «В:» «Г:» «К:» «З:», которые упоминались исследователями [Былины 1960: 299–300], но не расшифровывались. Мы считаем, что буквы эти — не что иное, как сокращение припева «виноградие красно-зеленое». Следовательно, в данном сборнике представлены бытовавшие в конце XVIII — начале XIX в. в районе Великого Устюга (район устанавливается по данным конца XIX — начала XX в., зафиксировавшим только здесь «Скопина» с припевом винограда) винограда и другие песни зимнего обходного цикла.

нение брату с сестрой, господину, мальчику; появление «виноградия мелких робят» (Печора)³⁶³, использование в качестве сюжета шуток, небылиц (Вологодчина), исчезновение припева и т. п. Анализ этой группы может стать специальным исследованием, но в задачи данной работы это не входит.

При составлении картосхем 2—4 географического распространения сюжетов виноградий мы учитывали несколько моментов:

- а) колядный сюжет «обобщенного типа» существует не только в виде самостоятельного текста, но контаминируется в виде B_1 или B_2 с некоторыми свадебно-брачными (Русский Север — $P-B-M$, Сумщина — $Ж_1$) и необрядовыми сюжетами — $B-ИП_2$ (Колыма) и $B-ИП_1$ (Енисейская губерния);
- б) распространение некоторых сюжетов в виноградьях показывается в связи с распространением подобных сюжетов в других видах фольклора, чтобы выявить соотношение местных, общерусских и частично восточнославянских традиций;
- в) группа P нами не картографировалась.

К каким выводам приводят нас картосхемы?

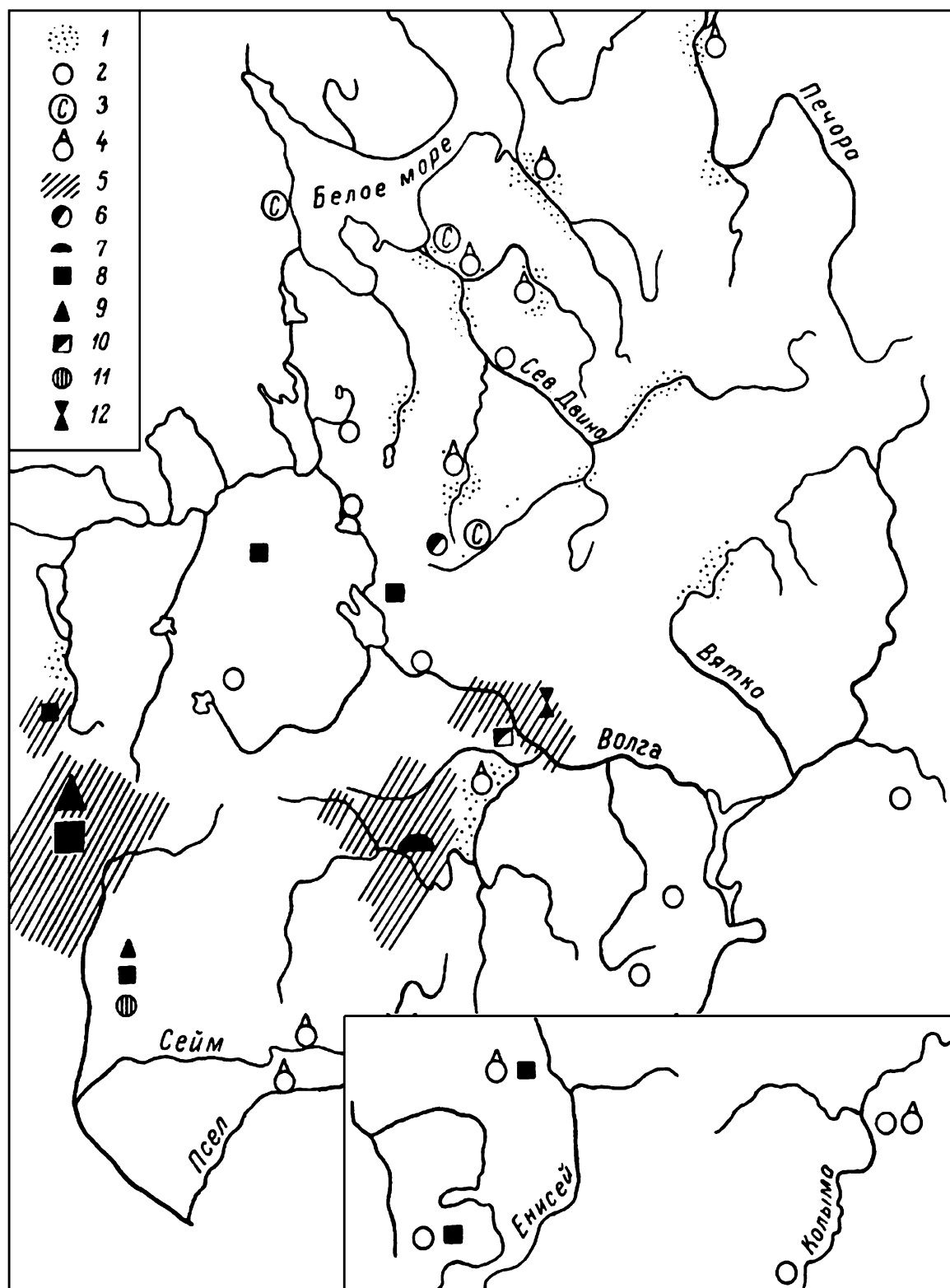
1. Сюжеты группы B в качестве основных и контаминированных встречаются во всех областях бытования виноградьях (картосхема 2). Фактически география этого сюжета является территорией распространения *виноградьях* — песни и обряда.

На Псковщине этот сюжет являлся единственным в виноградьях, в Сибири и на Колыме сюжеты B_1 и B_2 выступали как в качестве основного, самостоятельного, так и в контаминации с другими сюжетами; на Сумщине — только в контаминированном виде.

Судя по материалам, собранным А. Н. Розовым для «Свода русского фольклора», сюжет B , названный им «терем», встречается в качестве основного в трех видах поэзии русских — *колядках, овсенях, виноградьях*; таких записей у А. Н. Розова 175 [Розов 1977: 102; 1978]³⁶⁴. Поскольку виноградьях с этим сюжетом как основным составляют половину собранных нами

³⁶³ Архив ИРЛИ, к. 4, п. 3, № 77, л. 1, запись Н. П. Колпаковой, 1929 г.

³⁶⁴ Мы исключили из этого списка 22 записи под названием «ложе» (наш сюжет P), считая этот сюжет принципиально отличным от B (и «терема»), по причинам, которые будут указаны ниже.



Картосхема 2. Сюжеты группы *Б* в восточнославянском фольклоре: 1 — записи винограды с сюжетом *Б* в ряде населенных пунктов; 2 — единичные записи; 3 — свадебное винограды с сюжетом *Б*; 4 — сюжет *Б* контамирован с другим сюжетом; 5 — записи других видов фольклора; 6 — свадебная песня; 7 — овсень; 8 — каляда; 9 — волочечная песня; 10 — веснянка; 11 — подблюдная песня; 12 мотив «дома двора во вьюниш-ных песнях. На врезке — Сибирь и Дальний Восток.

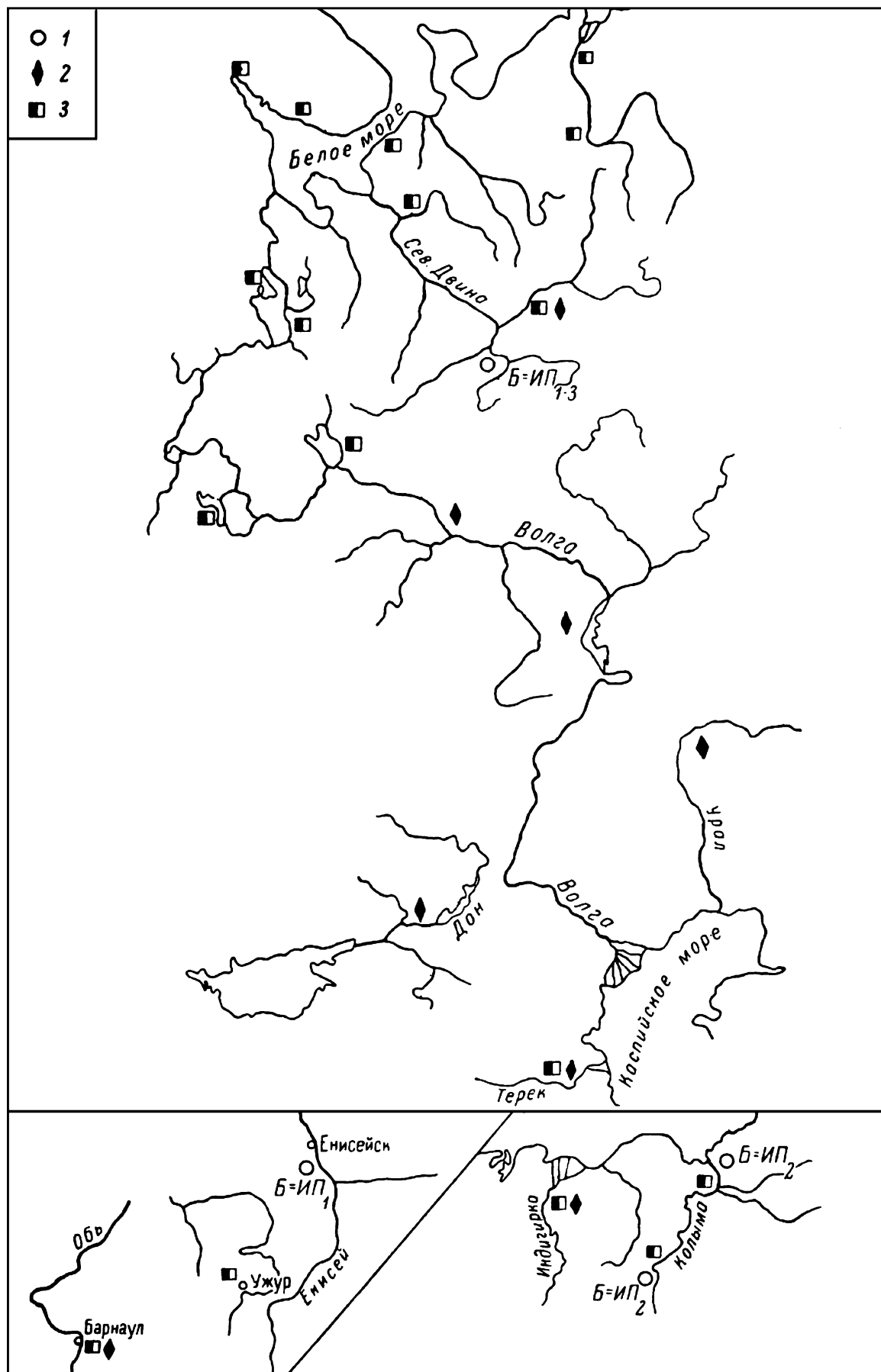
и А. Н. Розовым текстов³⁶⁵, то на долю колядок и овсеней остается другая половина, которая географически распределяется следующим образом: *овсени* — бассейн верхней Волги, *колядки* — отдельные районы северных (бывшие Новгородская, Петербургская, Тверская губернии), западных (Псковская, Смоленская губернии), центральных (Московская губерния) областей, Поволжья, а также Сибири. К этому необходимо добавить, что B_2 , а иногда и B_1 встречаются в контаминированном виде с другими сюжетами в текстах обходных песен не только зимнего, но и весеннего циклов — в волочевых (западные районы) и выюнишных (волго-окское междуречье) [Шейн 1873: № 139—142, 146; Земцовский 1970: № 467, 469; Макарий 1850: № 15; Веселовский; ВГО, р. 23. № 86].

Таким образом, в европейской части России выделяются два района, в которых сосуществуют или соседствуют несколько видов обходной поэзии зимнего и весеннего циклов с сюжетом *Б*: западный район, пограничный с Прибалтикой и Белоруссией, — виноградь, коляда, волочевая песня, и Верхневолжский бассейн — виноградь, коляда, овсень, выюнишная песня.

2. Необрядовые сюжеты группы *Б-ИП* с припевом виноградь происходят из трех локальных районов: бывшего Великоустюжского уезда (Русский Север) — *Б-ИП_{1,3}*, Колымы — *Б-ИП₂*, Енисейской губернии — *Б-ИП₁*. Особо выделяется Великоустюжский уезд, где зафиксированы все три сюжета этой группы, причем сюжет *Б-ИП₃* более ни в каком другом виде поэтического фольклора у русских не известен. Распространение сюжетов *Б-ИП₁* и *Б-ИП₂* в русской народной поэзии обнаруживает две закономерности:

- а) географически они представлены в основном на территории Русского Севера — Заонежье, Поморье, Печора, Вычегда, т. е. в очагах эпической традиции (кроме Мезени и Кулоя), в Поволжье — верхневолжский канон, частично средняя Волга и в казачьих районах — Дон, Терек, Урал;
- б) подтверждается определенное зональное распределение этих сюжетов: *Б-ИП₁* — преимущественно в южной зоне Европы, *Б-ИП₂* — в северной.

³⁶⁵ Расхождения в количестве виноградий, собранных авторами и А. Н. Розовым, незначительны.



Картосхема 3. Сюжеты группы *Б-ИП* в русском фольклоре:
 1 — записи винограды; 2 — «Сокол-корабль»; 3 — «Скопин
Б-ИП На врезке — Сибирь и Дальний Восток

Соотношение сюжетов группы *Б-ИП* в виноградыях и других видах поэзии наводит на мысль о перенесении сюжетов *Б-ИП₁* и *Б-ИП₂* в Сибирь и на Дальний Восток именно благодаря виноградыю из района Великого Устюга, во время переселенческого движения не раньше второй половины XVII в., так как возникновение песен о Михаиле Скопине и включение их в комплекс обходного обряда с припевом виноградыя на Русском Севере происходило, видимо, в течение первой половины–середины XVII в. (картосхема 3).

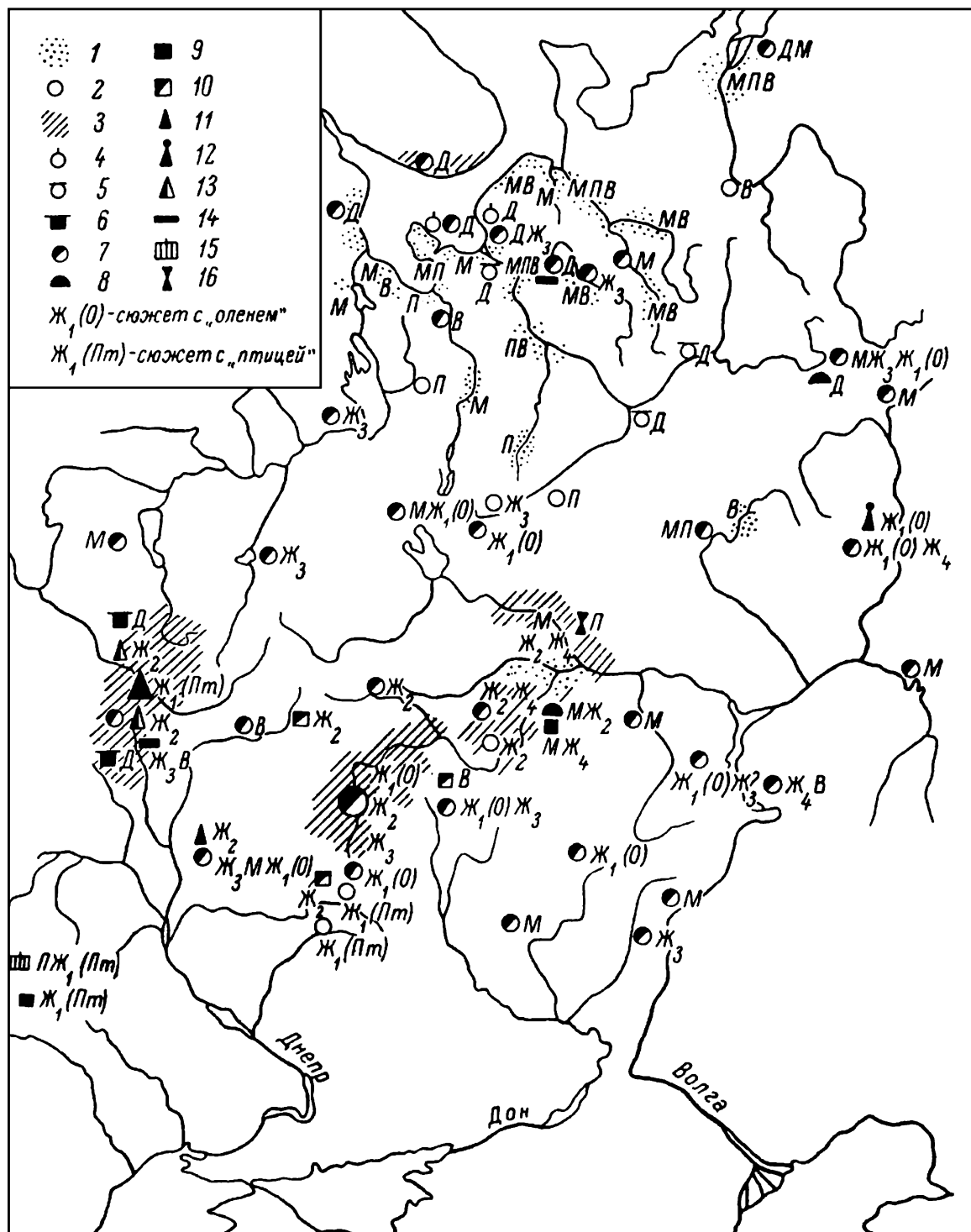
3. Свадебно-брачные сюжеты дают особенно сложную и пеструю картину:

а) Сюжеты *П* и *В* зафиксированы только в виноградыях Русского Севера: сюжет *П* — в Поморье, в бассейне нижней и средней Двины и верхней Ваги, на Мезени, Печоре, в Пудуже; сюжет *В* — в Поморье, в бассейне нижней Двины, на Мезени, Печоре, Вятке.

б) Сюжет *М* в виноградыях распространен на Русском Севере — в Юго-Восточном Поморье, на Пинеге, Мезени, Печоре и в Верхневолжском бассейне; в последнем районе он известен также как текст коляды и овсеня. Кроме этого, сюжет *М* зафиксирован в свадебных песнях разных районов расселения русских, но более всего — на Русском Севере и в Поволжье.

Интересно отметить, что виноградые с каждым из трех сюжетов *П*, *В*, *М* имело на Русском Севере свою наибольшую область распространения: *П* — нижняя Двина (более 10 пунктов), *В* — Мезень с Вашкой (более 16 пунктов), *М* — нижняя Печора и Мезень (более 20 пунктов).

в) Следующие пять «свадебных» сюжетов в виноградыях распределяются следующим образом: *Ж₃-Д* — бассейн верхней Двины (оба сюжета) и нижняя Двина с прилегающими районами Поморья (сюжет *Д*); *Ж₂-Ж₄* — Верхневолжский бассейн — местности бывших Владимирской, Рязанской и Нижегородской губерний; *Ж₁* — бассейн левых притоков среднего Днепра (Сейм, Псел). Курско-Сумский район. В целом эти пять сюжетов оказались вытянуты вдоль водных путей в направлении с юго-запада на северо-восток и далее по Двине на северо-запад — в Поморье (кстати, путь, которым двигалось славянское население с юга на северо-восток и отсюда уже русское население — на север).



Картосхема 4. Свадебно-брачные сюжеты винограды в восточнославянском фольклоре: 1 — записи винограды с каким-либо сюжетом в ряде населенных пунктов; 2 — единичные записи; 3 — записи других видов фольклора; 4 — винограды в припеве «Дунай»; 5 — мотив «Дуная»-винограды (три окуня); 6 — мотив «три окуня» в каляде; 7 — свадебная песня; 8 — овсень; 9 — каляда; 10 — веснянка; 11 — волочебная песня; 12 — хороводная песня; 13 — ивановская песня; 14 — толочанская песня (жнивная); 15 — щедровка; 16 — мотив сюжета П во выюнишних песнях

Все эти сюжеты находят аналогии в других русских обрядовых песнях. Среди них наибольшую широту распространения имеет Ж₃, который, будучи сюжетом свадебного виноградаря на верхней Двине, является в подавляющем большинстве случаев сюжетом свадебных песен — Русский Север (Подвинье, Прионежье), южные губернии России, Поволжье, Урал. За ним следует сюжет Ж, который мы находим в текстах календарных и свадебных песен. Районы его распространения более компакты: в качестве свадебной песни он повсеместно фиксируется в районах, примыкающих к Курско-Сумскому (южные губернии в верховьях Оки и Дона), встречается в ряде местностей среднего и нижнего Поволжья, в Предуралье. Как календарная песня (волочечная) этот текст известен русскому населению западных районов, пограничных с Прибалтикой и Белоруссией, а также русскому (и белорусскому) населению, живущему в северных и северо-восточных местностях этих зон. Сюжеты Ж₂–Ж₄ локализуются в основном в том же районе, где они бытуют в качестве текстов виноградий, — в Верхневолжском бассейне — и, как правило, являются текстами календарных обходных песен — коляды и овсеня, — хотя известны и свадебные песни с этим сюжетом. В западных районах (верховья Днепра и реки Великой) с сюжетом Ж₂ бытовали необходимые календарные песни — ивановские и веснянки.

Сюжет Д тоже сосредоточен в одних и тех же районах — как в виноградарях, так и в других песнях: верховья и низовья Двины с Поморьем (в единичных случаях встречается на Печоре и Пинеге). Но если на Верхней Двине он использовался как текст календарной песни (виноградарь), то в Поморье и на Нижней Двине его функции были разнообразнее. В качестве календарного и календарно-свадебного «виноградаря» (т. е. под таким названием) он был более всего известен на территории древней «Двинской земли», где русское население фиксировалось уже в XIII–XIV вв., и по своему происхождению было связано как с новгородской, так и с верхневолжской колонизацией — от устья Двины до Холмогор, Летний берег, южная часть Зимнего берега. В Умбе и Варзуге на Терском берегу³⁶⁶, тоже входив-

³⁶⁶ Сюжеты и достоверность бытовавших здесь виноградий установлены сопоставлением ряда записей: [АИЭ, № 941, л. 71–72; Балашов, Красовская 1969; МЭК 1911: № 39].

ших до XVI в. в состав Двинской земли, а также на Карельском берегу этот сюжет является текстом свадебного величания — не виноградьа (в дальнейшем в отличие от виноградьа мы называем его просто «Дунай») (картосхема 4).

Картографирование всех сюжетов виноградьа (в частичном сопоставлении с другими видами фольклора) позволило обнаружить два района, в которых сосредоточено большинство выявленных нами сюжетов, причем зафиксированы они здесь только в текстах календарных песен.

Первый район — *западный* (области, пограничные с Прибалтикой и Белоруссией, расположенные в бассейне реки Великой, верховьев Днепра, Западной Двины и Волги), в котором были известны сюжеты группы *Б* (виноградье, коляда, волошебная песня), *Ж* (*Ж₁* — волошебная песня; *Ж₂* — веснянка, ивановская; *Ж₃* — толочанская) и очень близкие аналогии сюжету *Д* в колядных песнях. Вторым районом — *Верхневолжский бассейн* (Муромщина), где сюжеты *Б₁*, *М*, *Ж₂*, *Ж₄* являлись текстами всех видов обходной поэзии — виноградьа, коляды, овсеня. К северу, югу и востоку от этих двух районов все известные там сюжеты бытовали как тексты свадебных (*Ж₁–Ж₃–Ж₄–М*) или необрядовых песен (группа *Б-ИП*).

Сюжет виноградьа, как выясняется, не влиял на его календарную функцию, о чем говорит, например, переход виноградьа с сюжетами группы *Б* в поморских и вологодских районах в разряд свадебных песен. В то же время половозрастная дифференцированность виноградьа была тесно связана с сюжетом. Так, к «семейным» виноградьам относилась вся группа *Б*, к «семейным бездетным» или «молодым» — севернорусские виноградьа с сюжетом *П*, к «холостым» — вся группа *Ж* и сюжеты *В–М*, которые внутри делились на «девы» и «парням» (в каждом районе — соответственно бытовавшим сюжетам). «Семейные» и «холостые» виноградьа пелись определенными половозрастными группами, но к концу XIX–XX в. эта связь фиксируется не слишком отчетливо. Тем не менее можно заметить, что «холостые» виноградьа с сюжетами *М–В–Ж₂–Ж₃–Ж₄* исполняли только группы девушек; виноградьа группы *Б*, *Д* и *П* — либо девушки (там, где их ведущая роль в пении виноградий более очевидна), либо группа парней и девушек (Псковщина — *Б*, Сумщина — *Б–Ж₁*), либо мужчины (Вологодчина, Вятская, Енисейская губернии — *Б-ИП–Б*).

Эта групповая нечеткость в исполнении виноградий, возможно, говорит и о разновременном подключении сюжетов в обходную песню, которые могли влиять на групповой состав и половозрастную ориентированность. Так, например, известно, что песни эпического содержания исполнялись мужчинами, поэтому сюжеты группы *Б-III* могли обусловить мужской состав виноградчиков. Традиция мужского или женского колядования, возможно, отразилась в совместном исполнении девушками и парнями «виноградья-коляды», т. е. с сюжетами группы *Б*. Однако более характерным для виноградья представляется его связь с половозрастной группой женихов–невест, о чем говорит и количество связанных с нею сюжетов.

III. Ритмоинтонационная структура напевов виноградий

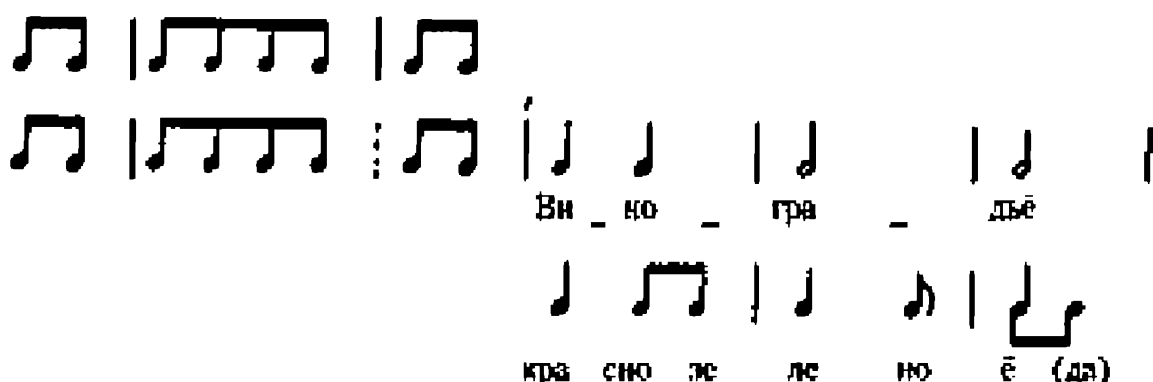
Независимо от сюжета и от обрядовой функции единицей лексического строения виноградий повсюду являлась смысловая строка с припевом-рефреном. При этом все сюжеты, бытовавшие в каждой данной местной традиции, исполнялись на один напев. То и другое — отнюдь не редкость в русском песенном фольклоре. Однако анализ музыкальной структуры виноградий обнаруживает своеобразие их ритмической формы и интонационно-ладового строения.

Прежде всего следует отметить поразительную устойчивость музыкально-песенной структуры виноградий. По отношению к ритмической форме строфы в целом нельзя говорить даже о сходстве или однородности — это фактически одна и та же ритмическая структура, в основе своей тождественная в абсолютном большинстве зафиксированных вариантов (имеются в виду все виноградья, кроме сумских, которые далее будут рассмотрены отдельно (пример 1).

(Запев)

(Припев)

1.



Очевидно, что ритмические структуры запева (смысловая часть строфы) и припева различны и в достаточной мере контрастны. В самом общем смысле можно сказать, что виноградьях объединяли два разных ритмических типа — условно говоря, плясовой (запев) и слоговой (припев). Песенно-ритмический тип определяется для нас тем, как организованы ритмические отношения текста и напева (подробнее см. [Лاپин 1976]). Отношения эти в обеих частях строфы имеют разные основания: метр как главный организующий момент — в запеве, определенная слогоритмическая форма — в припеве; отсюда в запеве структурная основа равно значима как для напева, так и для текста, в припеве же основой формы является слогоритм — специфический уровень музыкально-песенной структуры, возникающей из взаимодействия напева и текста³⁶⁷.

Поскольку ритмическая форма припева устойчиво сохраняется во всех виноградьях, постольку мы и рассмотрим ее в первую очередь. Она образуется из двух ритмических формул, которые если на первый взгляд и не тождественны, то во всяком случае подобны друг другу (см. пример 1). Как уже отмечалось, основой ритмической формы припева является слогоритм. Та или иная форма слогоритма связана с местной традицией и устойчива в ней поскольку неизменным остается текст припева. Местные варианты слогоритма в припевах возникают либо в результате огласовки согласных, либо за счет введения во вторую фазу припева дополнительных слогов и слов (например, «красно-зеленое», «красно-зеленое мое» и т. п.). Сохраняясь почти без изменений как целое, слогоритмическая форма припева в разных местностях необычайно подвижна в деталях и не поддается строгой диалектно-территориальной дифференциации. Наметим поэтому только типологию основных слогоритмических форм и некоторые тенденции их локализации.

Наиболее простые формы слогоритма обнаруживаются в виноградьях псковских, сумских, великоустюжских и одном поморском (пример 2).

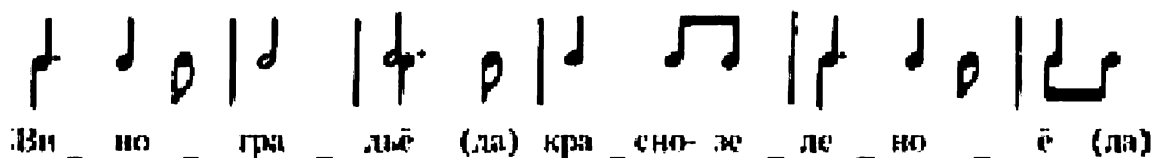
³⁶⁷ Это определяет и характер предложенной в примере 1 тактировки: для запева она обязательна, для припева — факультативна; припев можно записать и без внутрифразового тактирования, в два такта по $\frac{3}{2}$. Считаем, однако, предложенную форму записи в структурном отношении наиболее наглядной.



Псковская область, Пыталовский р-н



Сумская область



Псковщина, Великоустюжский уезд, Кемь

В первой песне усечена вторая фраза припева; подобных записей мы более не обнаружили [Фридрих 1972: № 1].

Следующая слогоритмическая форма представляет собой вариант с одним дополнительным слогом в первой фразе (пример 3).



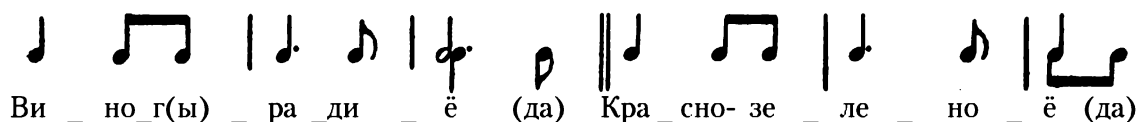
Это нижняя Печора, Мезень, Пинега, Карельский и Онежский берега Белого моря и Колыма.

Все остальные записи представляют варианты более дробного слогоритма, не объединяющиеся в какие-либо территориально-диалектные группы; отдельные формы фиксируются зачастую только в одном населенном пункте. Покажем предельные варианты слогоритмической формы припева (пример 4).



Любопытно, что варианты слогоритма, возникающие в разных традициях от огласовки припевных слов, обнажают тождественность ритмической основы обеих фраз. Достаточно сопоставить варианты из примеров 4 и 2 (пример 5).

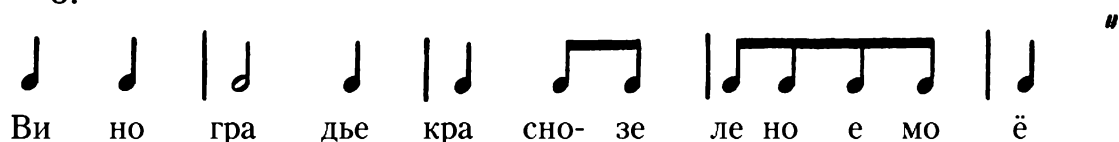
5.



Более того, именно такая форма зафиксирована в двух записях — на Белом море и нижней Печоре [Кондратьева 1966; Песни Печеры 1963: № 288].

В заключение покажем муромскую запись (пример 6) [Пушкина 1970: № 11].

6.



Это еще один, новый вариант: первая фраза — усеченная форма, в наибольшей степени близкая псковским, сумским и вологодским виноградьям (см. пример 2), вторая фраза совпадает с одним из беломорских вариантов с дробным ритмом (см. пример 4).

Итак, можно утверждать, что все без исключения варианты припева виноградий с точки зрения ритмики представляют некоторое множественное целое, имеющее вполне определенные рамки, внутри которых предполагалась известная свобода. Параметры этой целостности и свободы таковы: с одной стороны, в принципе неизменный текст и постоянная музыкально-ритмическая основа напева, с другой — возможность огласовки согласных, введения дополнительных слов и соответствующие изменения слогоритма. Принадлежность местной традиции имеет решающее значение в «выборе» конкретной слогоритмической формы, однако форма припева в целом, как правило, не является характерным признаком этой именно традиции, поскольку наиболее специфическое, «местное» проявляется прежде всего в деталях формы, иногда мельчайших.

Как видно из примера 1, ритмическую форму запева образует тоже двукратное повторение одной ритмоформулы  2. Возникающие при этом варианты

слоγοгоритма зависят от количества слогов в строке, которое колеблется обычно в пределах 10—15. Текстовые строки, таким образом, не имеют константной слоговой величины. Единственным регламентирующим моментом является метр: любая пара восьмых (в принципе вплоть до всех пар одновременно) на протяжении одной песни может оказаться четвертью — неизменной остается только метрическая организация, причем метрика стиха достаточно строго согласуется с метрической структурой напева. Именно поэтому можно утверждать, что, во-первых, по отношению к тексту рассматриваемая ритмоформула имеет в первую очередь значение метрической формулы, а во-вторых, слогоритм как устойчивый и самостоятельный уровень ритмической структуры в запевах виноградий отсутствует.

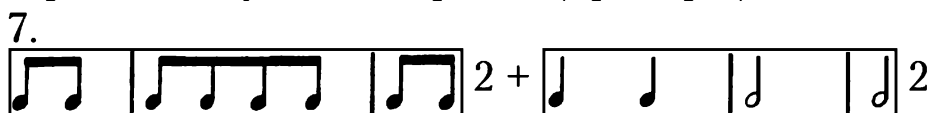
Текстовая строка — в отличие от ритмики напева — не членится устойчиво на две половины, так что границы ритмоформул лишь изредка совпадают со словоразделами — нормой является несовпадение границ ритмоформул и словесных групп строки. Тем не менее почти во всех вариантах виноградий внутри песни встречаются пары строк, связанных между собой по принципу цепной строфики, т. е. стих распадается на два полустишия, второе из которых повторяется в следующей строфе (по схеме *abPr bcPr*). В таких случаях полустишия всегда соответствуют ритмоформуле. В данном случае представляется бессмысленным ставить вопрос о том, какая форма текстовой строки виноградья первоначальна. Спорадически возникающие ценные пары строк подтверждают более существенный момент — а именно то, что сами исполнители интуитивно осознают ритмоформулу в качестве конструктивного элемента формы и что, стало быть, мы верно определили ритмическую форму запева.

Примерно в таком же соотношении с ритмической структурой находится и мелодическая форма запева (имеем в виду собственно мелодический материал в его горизонтально-линейной проекции, а не интонационно-ладовое содержание, о чем ниже). В запевах встречаются все возможные варианты мелодической формы, т. е. цельное мелодическое построение, охватывающее всю смысловую структуру (А), и две мелодические фразы, соответствующие одной ритмоформуле каждая, с разной степенью расчлененности и различия — от

повтора с легким варьированием до совершенно самостоятельных в мелодическом отношении фраз (aa–ab). С точки зрения территориально-диалектной можно отметить как тенденцию слитность запевов печорских, мезенских и некоторых вологодских виноградий и расчлененность беломорских, псковских и муромских.

Разница ритмических структур двух частей виноградьа — запева и припева — настолько очевидна, что первым возникает вопрос: а что же их объединяет, есть ли между ними какие-то общие моменты? На каком основании держится форма в целом — мало того, сохраняется с поразительной стойкостью, несмотря на «толщу» местных традиционных стилей и тысячи верст, которые их разделяют? Анализируя материал, мы можем сделать лишь некоторые наблюдения и высказать ряд предположений.

Первый общий момент — формообразование на уровне ритма. В этом отношении запев и припев, как уже отмечалось, подобны, так как основаны на повторении одной ритмоформулы. Для наглядности возьмем самый простой вариант слогоритмической формы припева и запишем ритмическую форму виноградьа следующим образом (пример 7):

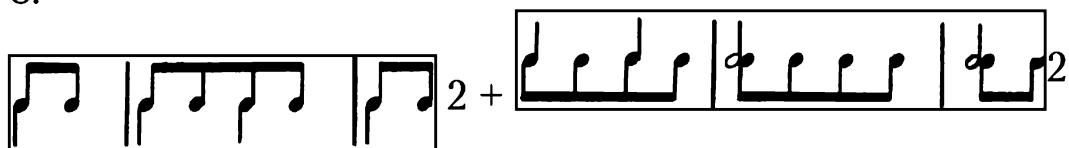


В двух разных ритмоформулах есть и еще одна общая, хотя на первый взгляд и незаметная характеристика — равное количество основных мер: в метризованной формуле запева содержатся четыре метрических единицы (четверти), в припеве — четыре основных единицы слогоритма. Нужно уточнить еще одно, качественное различие и ритмике запева и припева. Имеем в виду меру времени, единицу ритмо-временного пульсирования: в запеве это восьмая, в припеве — четверть, т. е. мера времени в припеве увеличивается вдвое. С точки зрения восприятия смена времени — очень сильный момент динамизации формы, придания ей внутренней энергии и упругости. Смена меры времени в напевах русских песен — явление довольно распространенное. Однако конкретная реализация этого принципа в разных песенных жанрах представляет для нас определенный интерес. Увеличение меры времени (чаще всего тоже вдвое) встречается почти исключительно в зимних календарно-

обрядовых песнях — колядках и овсенях; подблюдных, масленичных (как правило, с припевом-рефреном), в хороводных же и плясовых отношение обратное: нормой является дробление ритма во второй половине строфы (и не обязательно с рефренным припевом)³⁶⁸.

Итак, ритмическая структура виноградий в целом (за исключением сумских) имеет как бы три измерения: мера времени, увеличивающаяся в припеве вдвое (♩–♩); в запеве реальный песенный ритм предполагает спорадическое, не имеющее формообразующего значения увеличение этой меры; в припеве реальный ритм, наоборот, дробит меру времени и основные единицы слогоритма на восьмые, также не имеющие формообразующего значения. Запишем ритмическую форму виноградья в виде схемы, где штилями вниз показаны максимально возможные увеличения (в запеве) и дробление (в припеве), суммирующие все имеющиеся варианты (пример 8).

8.



Трехъярусность ритмической структуры выступает в такой записи наглядно и не требует дополнительных комментариев, кроме одного вывода: общим принципом ритмической структуры виноградий является наличие в каждой части определенной ритмической основы и допустимого предела ее варьирования, который в запеве может реализоваться на протяжении одной (каждой) песни, а в припеве реализуется в разных местных традициях — в большей или меньшей степени в каждом конкретном случае. Насколько нам известно, такая ритмическая структура в целом в русском фольклоре уникальна.

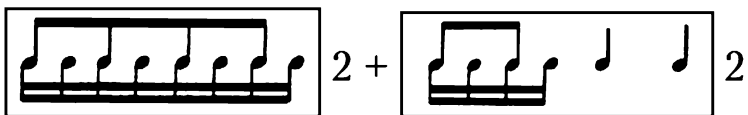
Прежде чем перейти к анализу интонационно-ладовых особенностей напевов, рассмотрим отдельно ритмическую структуру сумских виноградий. Обе их записи сделаны в один день от жительниц русского села Каменецкое Тростянецкого р-на Сумской области и представляют

³⁶⁸ Владыкина-Бачинская П. В. Музыкальный стиль русских хороводных песен. М., 1976. с. 26–27; [Земцовский 1975] и др.

собой две исполнительские мелодические редакции одной песенно-ритмической формы, идентичной в обоих вариантах [Дубравин 1974: № 8, 9]. Как уже отмечалось, ритмическая форма припева сумских виноградий совпадает со всеми зафиксированными вариантами. Разница же обнаруживается, во-первых, в форме запева и, во-вторых, в ритмо-временном соотношении запева и припева.

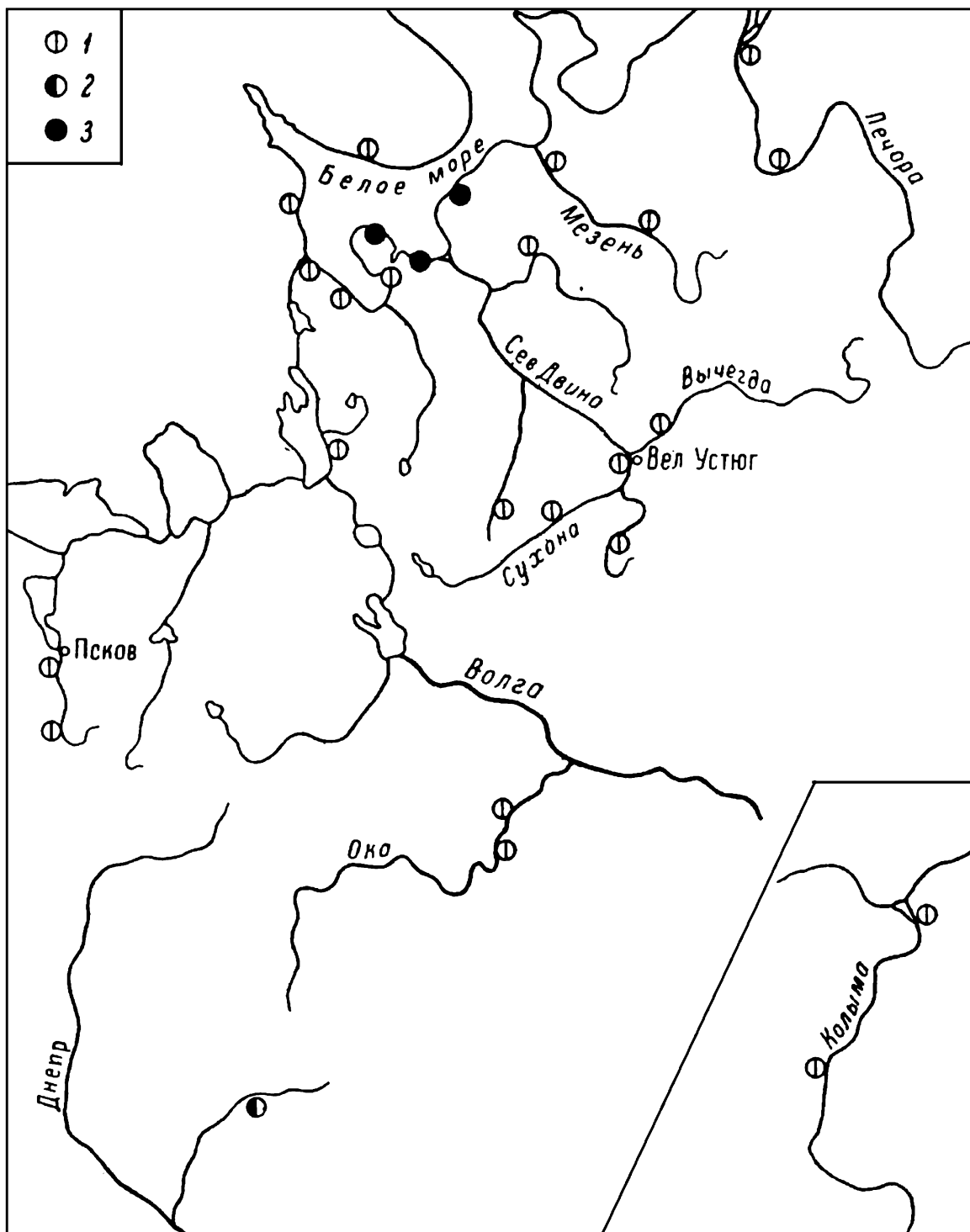
Ритмическая основа запева — четырехдольник , повторенный дважды. Суммируя варианты, представленные в публикации В. Дубравина, можно записать ритмическую форму запева следующим образом (как и во всех остальных случаях, штили вниз показывают максимально возможное дробление ритмической основы):  2. Форма запева держится на четырехдольнике, дробление долей которого (надвое) и включение за счет этого всех лишних слогов является пределом слоговой величины текстовых строк, которые сами по себе не имеют внутренней метрической организации. (Реально строки опубликованных текстов содержат от 8 до 12 слогов.) Таким образом, напев организует достаточно свободный, аметричный словесный текст времячислительной формулой, также нейтральной в метрическом отношении. Это — принципиальное отличие ритмической структуры смысловых частей сумских виноградий.

Запишем теперь их ритмическую форму в целом (пример 9).
9.



Здесь тоже можно говорить о трех измерениях, хотя и иначе соотносящихся друг с другом: основная мера времени (восьмые) допускает как дробление, так и увеличение вдвое; при этом в запеве реализуется только дробление, в припеве — и дробление и увеличение, но второе является решающим в создании ритмической формы, контрастной по отношению к запеву.

В соотношении ритмических структур запева и припева выясняется вторая отличительная черта сумских виноградий — в них отсутствует смена меры времени. Ниже мы увидим, что в этом отношении сумские напевы не выделяются из всего южнорусского святочно-рождественского цикла.

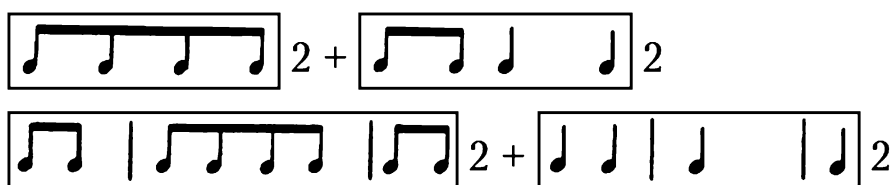


Картосхема 5. Музыкально ритмическая структура винограда: 1 — основная форма строфы; 2 — форма сумских виноградий (с иным зачином); 3 — форма «Дунай»-винограда (с иным припевом). На врезке — Дальний Восток

Тождественность ритмических форм припевов, рассмотренных вне их соотношения с запевами, является фактом генетического порядка, говорящим, возможно, о некоторых общих истоках из промежуточных перекрещиваниях сумской традиции со всем остальным массивом русских виноградий. Если же срав-

нить эти песенные формы в целом, тогда картина несколько изменится (пример 10).

10.



Формы в целом имеют несколько общих моментов: тип песни с припевом-рефреном; тождественность рефренов — словесная и музыкально-ритмическая; парное сегментирование ритмических структур в обеих частях строфы. В то же время обнаруживаются существенные различия — в смысловой части строфы в соотношении обеих ее частей (картосхема 5).

Анализ музыкально-песенной ритмики как наиболее устойчивого и аналитически вычленяемого компонента песенной структуры становится в известной мере уже традиционным для музыкальной фольклористики. Гораздо менее уловимой является интонационно-ладовая природа русской народной песни. Единая ладовая теория, «интонационный словарь» попевок и другие подобные попытки остаются пока что именно попытками в силу общей методической ошибки — стремления охватить слишком широкий материал. Русская народная песня — явление феноменологическое, состоящее из самостоятельных местных традиций, которые перекрещиваются на множестве разных уровней — жанровых, стилистических, структурных, этнокультурных и т. д. Понимание этой специфики развития русской песенности начинает в последние годы реализовываться в некоторых, пока еще единичных работах, посвященных изучению локальных традиций и стилей.

Однако и с такой точки зрения, которую мы в целом разделяем, виноградья занимают особое положение. Это не местная традиция и не локальный стиль. Одно из основательных, на наш взгляд, подтверждений такого вывода — поразительная, не имеющая аналогий устойчивость ритмической структуры випоградий. Справедливым было бы предположение о том, что и в интонационно-мелодическом отношении виноградья представляют некоторое специфическое и целостное

явление. С таким допущением мы приступали к анализу напевов — допущением тем более заманчивым, что у музыковедов до самого последнего времени действовала, как уже отмечалось выше, прямо противоположная точка зрения³⁶⁹.

Оказалось, что понять интонационно-ладовый смысл напевов виноградий по отдельным вариантам невозможно — если стремиться уловить именно смысл, т. е. нечто существенное в их мелодическом строении, а не просто описывать напевы один за другим. Известно, что различия местных традиций проявляются прежде всего, а иногда и исключительно, в мелодиях и их ладовой специфике при общем сюжете и ритмической форме, которые могут устойчиво сохраняться в пределах значительных регионов. Напевы виноградий на первый взгляд тоже как будто подчинялись этому правилу. Однако лишь на первый взгляд. Анализ материала в целом совершенно перевернул это представление — в интонационно-ладовом отношении виноградья оказались столь же цельным организмом, что и в ритмическом. Более того, мелодическая система четко скоординирована с ритмической структурой, обе эти стороны, по-видимому, взаимообуславливали друг друга.

Напевы виноградий делятся на две количественно неравные группы: первую, включающую бóльшую часть записей, образуют напевы мажорного наклонения, вторую — всего четыре напева (два — минорного наклонения и два — с ладовой переменностью). В эти группы не входят сумские и муромские виноградья, которые мы рассмотрим отдельно.

Покажем напевы первой группы в таблице (табл. 1)³⁷⁰.

(Для удобства анализа и восприятия все записи в табл. 1 приведены к одному высотному уровню.)

³⁶⁹ Следует отметить, что еще в самом начале XIX в. в противоположность нынешней точке зрения виноградья «большие и малые» (в Устюжском уезде) были определены как «особый род великорусских песнопений» [Молчанов 1813: 192]. Буквально теми же словами описывает вологодские виноградья Ф. Истомин [Истомин, Ляпунов 1899: xiii].

³⁷⁰ Источники напевов: 1—2 [Котикова 1966: № 252, 108]; 3—4 [Истомин, Ляпунов 1899: № 2, 4]; 5 [Кондратьева 1966: № 36]; 6 [Бонфельд 1973: № 7]; 7 [Лапин: 1974]; 8 [Озаровская 1916: 212]; 9 [Песни Севера 1971: 31—32]; 10 [Песни Печоры 1963: № 288].

Таблица 1

1.



Ви _ но _ гра _ дье кра_сно_зе_ле _ но _ ё

2.



3.



4.



5.



Ви _ но_гра _ ди _ ё да кра с(ы)но_зеле_но_ё да

6.



Ви _ но_г(ы)_ра _ ди _ ё (да ой) кра_сно _ зе _ ле _ но_во_ё да

7.



8.



9.



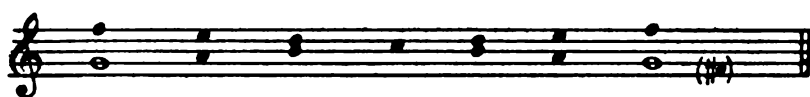
10.



Соответствие ритмики и собственно мелодии проявляется прежде всего в том, что зачины и припевы в интонационно-ладовом отношении организованы по-разному. В частности, основанием для объединения данных напевов в одну группу послужили только зачины — несмотря на все их мелодическое разнообразие. В зачинах обнаружилась единственная *высотно-ладовая константа*, почти не имеющая исключений: в конце зачина ноты (последняя метрическая доля перед припевом) обязательно появляется основной ладовой устой (в таблице — звук g^1) или тоны находящиеся с ним в терцово-квинтовом отношении (h^1 и d^2) или, наконец, созвучие из этих тонов (при многоголосном исполнении). Закономерно, что эта константа находится в самом сильном структурном месте ритмической формы — на границе двух основных ее частей. Исключения представляют 2 записи: псковская — с нижним опевающим тоном (табл. 1, 2) и заонсжская с «запаздыванием» на одну ступень [Краснопольская 1977: № 139].

Выделение высотно-ладовой константы объясняет и общую интонационно-ладовую систему всех зачинов данной группы. Звукоряды всех вариантов оказываются тождественными и образуют вторую, *ладо-звукорядную константу* (пример 11).

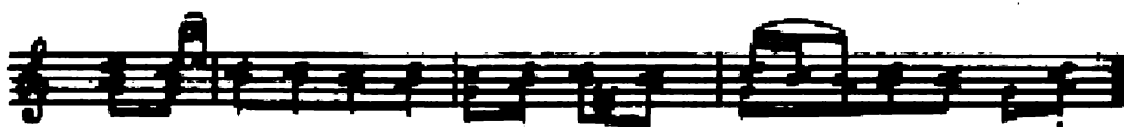
11.



Таким образом, зачины образуют в целом своего рода *ладо-звукоразрядную зону*, в рамках которой ритмическая форма винограда реализуется в любом мелодическом варианте, но с одной высотно-ладовой константой — основным тоном в конце. Местные различия отчасти проявляются в объеме используемого ладо-звукоряда — можно выделить, например, квартовые зачины псковских и вологодских виноградий. В остальных вариантах побочным опорным тоном является, как правило, квинта, и территориально они в общем не дифференцируются.

Специфическая вариантность зачинов виноградий первой группы в целом получает столь же специфическое подтверждение и своеобразную объемность, если рассмотреть отдельно те публикации и записи, в которых нотировано достаточно большое число строф. В большинстве таких случаев исполнители высотно варьируют мелодию, допуская свободные замены практически всех звуков зачина. В качестве примера покажем мезенское виноградьё в виде схемы, в которой сведены в «аккорды» все варианты замен, встречающиеся в четырех опубликованных строфах [Песни Мезени 1967: № 183 (две певички)] (пример 12). (Тут, по-видимому, имеет существенное значение местный стиль и традиция унисонного или многоголосного исполнения. Снова выделяются псковские записи — все без исключения одnogолосные и стабильные по мелодии.)

12.



Разумеется, это один из предельных случаев варьирования мелодической линии, причем в двухголосной фактуре, но мы сознательно выбрали именно такой вариант для того, чтобы обнажить суть явления: сформулированный выше принцип мелодичного воплощения ритмической структуры винограда оказывается тождественным как в «территориальном» разворачивании формы, так и в развитии ее во времени и внутри одной традиции и в данном конкретном исполнительском акте (в случаях, подобных мезенскому виноградьё, мы выбирали мелодически наиболее устойчивую строфу).

Если объединить «по вертикали» все напевы, частично представленные в табл. 1, то окажется, что каждая ритмическая едини-

ца формы (восьмая) соберет в «аккорд» полный звукоряд, описанный в примере 11. Можно сказать, что разноместные варианты в сумме как бы доводят до конца принцип мелодического варьирования виноградий, заполняя ладо-звукорядные «пробелы» некоего варианта³⁷¹. А можно посмотреть на это явление и с противоположной точки зрения, и тогда окажется, что мезенские певицы реализуют в своем исполнении общий для всех виноградий рассматриваемого типа принцип мелодического воплощения формы. То же самое в целом относится к беломорской и печорской традициям.

Совершенно иную картину образуют в первой группе виноградий припевы. Контраст ритмический определенно подчеркивается ладомелодическим контрастом. В отличие от запевов припевы не образуют какую-либо единую мелодическую систему. В них нет и специфической «стереофонии» запевов — внутри одного исполнения припевы мелодически гораздо более устойчивы и иногда повторяются из строфы в строфу абсолютно точно, без изменений, в то время как зачин варьируется (например, во всех печорских записях). Самое общее интонационно-ладовое отличие припевов от зачинов — рельефность ладовых опор. Звукоряд может оставаться тем же по своему высотному составу, а может и меняться, расширяться, но ладовые опоры обязательно становятся более рельефными, а часто и иными по сравнению с зачином. Припевы в целом гораздо более подвижны и энергичны в ладовом отношении, в них часто происходят смены нескольких опорных тонов. Связано это опять-таки с ритмом, в частности со слогоритмом, который в припеве определяет форму. Более «крупный» ритм произнесения текста делает и ладовые опоры напева более яркими и весомыми — зависимость здесь прямая.

Мелодически припевы делятся на две фразы, соответствующие ритмическому в текстовому членению («виноградь — красно-зеленое»). Для припевов это такая же структурная норма, как для зачинов нормой является отмечавшееся выше несовпадение разных уровней членения (ритма, с одной стороны, и текста и мелодии — с другой). Вместе с тем две фразы припева имеют разное значение в форме. Первая («виноградь») более стабиль-

³⁷¹ Четыре нотированные строфы могли и не отразить все высотномелодические варианты, которые реально присутствовали именно в этом исполнении. Возможно, полная запись песни дала бы тот же результат, что и все включенные в таблицу напевы.

Особо следует рассмотреть две нотные записи муромских виноградий (пример 14, а, б) [Пушкина 1970: № 11, 12].

14.

а

б

Структурно к виноградыю относится только первый напев, представляющий довольно своеобразное объединение малотерцового зачина (минорного наклонения) и припева, в наибольшей степени близкого псковским и пинежскому вариантам (см. табл. 1 и пример 6). В примере показана только вторая строфа, зачин которой любопытен ясной расчлененностью на две мелодически тождественные фразы, соответствующие ритмоформуле. В целом же в трех нотированных строфах видно, что и здесь запев варьируется, образуя три варианта мелодической формы — А, bb, В. Иначе говоря, запев демонстрирует тот же принцип мелодико-интонационного варьирования, который лежит в основе запевов всех рассмотренных виноградий.

Вторую запись структурно считать виноградьем нельзя. Это распространенная песенная форма повторного строения с тождественными полустрофами (АА). Однако сама по себе полустрофа ритмически совпадает с формой зачина виноградий и вполне вписывается в группу напевов минорного наклонения. Припев же виноградыя как специфическая форма оказался в данной традиции по каким-то причинам, по-видимому, утерянным, и исполнительницы (не обязательно именно эти) нашли самое простое решение, знакомое им по другим песням: они точно повторяют первую часть напева. Этот смелый в своей наивности случай для нас весьма показателен: он лишний раз подчеркивает *универсальность структуры зачина, свободно включающей любой текст*. Ниже мы еще вернемся к этому наблюдению.

Обратимся, наконец, к двум сумским записям, ритмическая форма которых, как уже было показано выше, существенно отличается от всех остальных виноградий (пример 15, а, б).

15.



На первый взгляд кажется, что и в ладомелодическом отношении они не просто отличаются от всей массы напевов, но представляют собой нечто совершенно иное. Это и верно, и неверно. Стилистически сумские напевы действительно принадлежат исключительно местной, южнорусской традиции. Однако прежде чем сделать окончательный вывод, обратим внимание на два принципиально важных обстоятельства. Во-первых, обе записи сделаны одновременно в одном селе, и, следовательно, мы вправе допустить, что оба этих мелодических варианта одной ритмической формы для данной традиции равноправны. Во-вторых, вторая запись и сама по себе обнаруживает неравнозначность своей мелодической структуры: припев мелодически стабилен, зачин же довольно свободно варьируется. Запишем его варианты так же, как и в мезенском виноградье (пример 16).

16.



Совершенно очевидно, что перед нами реализация того же самого принципа свободного мелодического воплощения ритмической формы зачина в определенной ладо-звукорядной зоне при мелодически устойчивом припеве — т. е. принципа, который был сформулирован ранее по отношению ко всем записям виноградий. Для удобства назовем его принципом *ладо-звукорядной зоны*.

В соотношении текста и напева всех виноградий есть определенная сбалансированность, по-разному организованная в двух основных частях формы: запев — обновляющийся текст, несущий новое содержание в каждой следующей стро-

фе, и достаточно нейтральная мелодия, организующая текст прежде всего ритмически: припев — рефренный, неизменно повторяющийся текст и яркая, рельефная мелодия, имеющая не только устойчивую ритмическую структуру, но и характерный интонационно-ладовый облик, представляющий данную местную традицию.

Итак, музыкально-песенная форма виноградий в целом представляет собой своеобразный организм, структура которого поражает своим единством и в то же время множественностью, многомерностью этого единства, интегрирующего и временное развитие конкретных местных вариантов, и территориальное развертывание формы как надстилевого явления. Самым общим результатом проведенного анализа можно считать вывод, что *песни-виноградья в музыкальном отношении являются особой, специфической формой русского фольклора и образуют единую структурную систему, охватывающую все зафиксированные местные традиции*. Структурное единство напевов виноградий, таким образом, перекрывает многообразие сюжетов и расхождения в календарно-свадебном их прикреплении. И если сюжетно-тематический анализ текстов песен и обобщение этнографических данных позволили определить главную, но далеко не всегда явную функцию виноградья (половозрастное опевание), то напевы со всей очевидностью утверждают ее в качестве единственной, исходной, стабилизирующей по отношению к напевам и стабилизовавшейся через напевы.

IV. Особенности композиционной структуры виноградий-песен

Исследователи считают, что структура песен любого обходного обряда обусловлена смыслом и содержанием самого обряда и отражает его деление на следующие части: а) приход певцов и просьба о разрешении спеть; б) согласие и исполнение соответствующей песни, долженствующей вызвать или обеспечить необходимые события; в) пожелание и обязательное одаривание как условие для закрепления обрядового воздействия. Данная трехчастная структура является, по мнению исследователей, признаком исконной аграрной природы обходных обрядов, подтверждением и дополнением которой служит и аграрное содержание самих текстов. Однако пора обратить внимание на то, что подавляющая часть колядных песен так называемого «аграрного содержания» не имеет сюжета как такового и трехчастной структуры, а представляет собой, по существу, короткие тексты — просьбы-требования — угрозы-пожелания, что в обходной песне с развернутым сюжетом является ее третьей частью — концовкой. Этот факт плохо согласуется с существующим представлением о классическом соотношении трехчастности обряда и песни. Если же считать, что отсутствие трехчастной структуры во множестве колядных песен вызвано разрушением обходного обряда, то следует признать, что короткие колядки — лишь остатки какой-то более сложной песенной структуры, основное содержание которой нам неизвестно. Среди текстов песен зимнего обходного обряда русских разработанный сюжет, который хотя бы опосредованно можно было отнести к «аграрному», характерен только для определенного разряда коляд и виноградий с «обоб-

щенным сюжетом» *Б* — именно то, что мы выше назвали «колядой-виноградьем», но сказать *С* уверенностью, к какому из видов обрядовых песен его можно отнести как к исконному, пока трудно. Важно только напомнить, что виноградье с сюжетами группы *Б* распространено очень широко и, как отмечалось, количественно составляет не менее $\frac{1}{2}$ всех известных текстов с этим сюжетом. Во всяком случае среди текстов виноградий только виноградья с этим сюжетом имеют трехчастную структуру и концовки так называемого «аграрного» характера. Трехчастны, следовательно, все виноградья Псковщины, Сумщины, Колымы, Енисейской губернии и ряд виноградий Севера и Муромщины. Севернорусские виноградья с сюжетами *М–В–П–Д–Ж*₃ и муромские с сюжетом *М* имеют двухчастную структуру: основное содержание — концовка; муромские виноградья с сюжетами *Ж*₂–*Ж*₄ записаны без зачинов и концовок.

1. Рассмотрим структуру и композиционные элементы песен сюжетов группы *Б*. В учтенных нами виноградьях эти сюжеты в 50 случаях являются основным содержанием текста и в 27 — контаминируются с другими сюжетами: *П–В–Ж*₁–*М–Б–ИП*.

Зачины виноградий группы *Б* представляют собой обычно песенные формулы, отражающие действия или намерения колядующих, а также время исполнения обряда:

- а. Мы ходили, мы гуляли колядовщики,
Мы ходили, мы искали-то Иванова двора;
- б. Ты позволь, сударь-хозяин, ко двору прийти.
Ко двору прийти да виноградье (коляду) пропеть;
- в. Со вечера пороха выпадывала;
- г. Пришла коляда накануне Рождества;
- д. Ходили колядовщики по святым вечерам.

Перечисленные зачины-формулы, как правило, исполнялись с припевом. Они могли существовать отдельно, т. е. после какого-нибудь на них мог следовать основной текст, или они были объединены друг с другом, например *а* с *б*, *г* с *а*, *в* с *г*. На Русском Севере зачины представляли собой художественно разработанные тексты, подробно рассказывающие о действиях певцов:

Да ты позволь, сударь-хозяин, ко двору прийти,
Да ко двору прийти, да на круто крыльцо взойти.
Да на круто крыльцо взойти, да за витое кольцо взять.
Да за витое кольцо взять, да с по новым сеням пройти,
Да с по новым сеням пройти, да в нову горницу взойти,
Да в нову горлицу взойти, да против грядочки встать.
Да нам еще того повыше — на лавочку сесть,
Да нам на лавочку сесть, да виноградие спеть.

[Песни Печоры 1963: № 126]

При зачинах — повествовательном тексте («Разреши, хозяин, коляду просказать») либо «припевке»-речитативе типа:

Пришел еси к воротам.
Дома ли хозяин с хозяйушкой?
И подайте-ко луцины, микольскую трапезку:
Старым посидеть, молодым поиграть,

.....

Прикажи, либо откажи, либо шубой одежи

[Истомин, Ляпунов 1899: xiii–xiv
(Великоустюжский уезд)],

не следовало припева. В виноградьях Севера и Дальнего Востока встречаются двойные зачины: один исполнялся в начале пения во дворе или под окном, другой — в избе, после разрешения хозяев войти [Богораз 1901: № 114, с. 279 (напевы при этом менялись)].

Наиболее характерными для виноградий группы *Б* были концовки «колядного» типа. т. е. требования об одаривании. Формы концовок-требований постоянно варьировались. В одних северных местностях чаще встречались лаконичные требования (денег):

Вставай-давай, хозяин, пошевеливайся,
Пошевеливайся, да с нами разделявайся:
Да уж ты, ну-кося, Иван, пошевеливайся.
Уж ты с лавки ставай, кошелек отмыкай³⁷³.

³⁷³ Архив ИРЛИ, к. 4, п. 3, № 83, л. 2. Усть-Цильма; к. 5, п. 6. № 141, л. 50, Мезень.

В других районах требование-просьба приобретала форму уже свершившегося одаривания, тоже, как правило, деньгами:

Выносил господин как серебряный алтын.
Выносила госпожа да золотую гривну.
Выносили малы деточки крупитчатый калач (Мезень)
[Земцовский 1970: № 52].

Концовки-требования съестного, идентичные колядным и овсeneвым, как правило, соединялись с угрозой:

Коляда, коляда!
Подавай пирога,
Не подашь пирога,
Отворяй ворота

вар.:

Отпирай ворота
(Не отворишь ворота)
Подавай пирога;
Режьте и ешьте и нам подавайте.
Не дашь кишки, разобьем горшки.
Не дашь пирога, разобьем ворота!

Требования обрядового съестного являлись концовками виноградий, записанных в Саратовской, Симбирской губерниях и у русского населения Башкирии³⁷⁴. Довольно редки случаи вторых концовок, исполнявшихся после одаривания колядующих, во всяком случае в записях XIX–XX вв. На Псковщине, получив вознаграждение, певцы желали хозяину: «Роди вам, господи, рожь густую, пажинчатую» (вар. умолотистую); концовка исполнялась с припевом винограда [Фридрих 1972: № 172 (Яунлатгальский уезд)]. Пожелание урожая, приплода скота содержится во второй концовке пожеланий, записанной в Холмогорском р-не:

³⁷⁴ Архив ВГО. ф. 36, № 58; [Симбирские песни 1906; Башкирский фольклор 1957: № 43].

Еще этот дом, да еще этот терем,
Да чулан с животом,
...
На водопой быки идут, быки порывают,
Быки порывают, быки поигрывают,
Подымают хвосты на свои белые хребты...
(текст неокончен)³⁷⁵.

Поразительное сходство обнаруживают две концовки-пожелания, принадлежащие виноградьям из Колымы и Сумщины; разница заключается только во времени: концовка колымского виноградья выдержана в духе северного происшедшего одаривания («эпическая идеализация»), а сумская построена в будущем времени:

Хозяина дарили стольным городом,
Хозяюшку — куньей шубою,
Сына — тугим луком,
Дочь — золотым венцом (колымская)
[Богораз 1901: № 114].

Купишь матушке кунью шубу,
Купишь батюшке столен город,
А себе возьмешь красну девку (сумская)
[Дубравин 1974: № 8].

К ним примыкает вятская новогодняя песня, не имевшая названия и припева, но исполнявшаяся «райщиками», т. е. колядующими, и представляющая собой только пожелание и просьбу:

Хозяину дали сто рублей денег,
Хозяюшке дали кунью шубу под атласом,
Сыновьям ево дали по доброму коню, по вороному,
Доцерам ево дали по веноцьку, по золотому
[Колосов 1877: № 18].

Виноградья Муромщины имели однотипную концовку-требование, которой оканчивался текст (с любым сюжетом):

³⁷⁵ Архив филфака МГУ, т. 32, № 240, Емецкий с/с, деревня Кулига, запись 1969 г.

Не пора ли вам, хозяйушки, разделываться,
Не полтиной, не рублем, одной гривной серебром.

Некоторые концовки виноградий группы *Б*, обычно северных районов, представляли собой контаминации разных концовок. Вот наиболее яркий образец такой концовки, где сочетаются «здоровствование» (типичная концовка виноградий с сюжетами «свадебно-брачного» круга, см. ниже), одаривание с «эпической идеализацией» и колядная просьба:

Затим буди здоров, хозяин во дому,
Хозяин во дому со хозяйушкой!
Нас хозяин-то дарил по рублевицьку,
Хозяйка дарила по копеецки,
Служаноцьки — по полушецьки.
Ешше коляда не велика беда:
Не рубь, не полтина, одна пива братыня,
Четверик пирогов — все гороховичков,
Гороховиков, сыромазанников
[Истомин, Ляпунов 1899: № 2, 46 (Великий Устюг)].

Концовки, как и зачины, бывали повествовательные, т. е. колядующие просто благодарили хозяев, пили за их здоровье и поздравляли с праздником; в случаях отказа или плохого одаривания колядующие исполняли шуточные тексты, иногда неприличного содержания³⁷⁶.

Процесс деформации обходных обрядов сопровождался различными изменениями в сюжетах песен, это видно в контаминации сюжетов *Б₁–Б₂* с другими, в сокращении сюжета до минимума (как и колядного текста), в появлении «испорченных» сюжетов, в исчезновении самого сюжета из текста, в искажении припева.

Так, в Холмском уезде Псковской губернии в начале XX в. записано виноградьё с припевом «да красно-зелено»; в деревне Совполье Мезенского района и в селе Зачачье Холмогорского р-на в середине XX в. были записаны календарные виноградьё, состоящие только из зачина и концовки — разрешения спеть (сыграть) виноградьё и пожелания, например:

³⁷⁶ В Устюжском уезде пели «кота» или «ерша», «если худо подадут» [Истомин, Ляпунов 1899: xiii–xiv].

Разрешите, хозяин с хозяйшкой,
по лавкам сесть да виноградье спеть
в дудочку играем, хозяев поздравляем,
Здравствуйте, хозяин с хозяйшкой,
Со всем домком, со всем животком.
С красным праздничком³⁷⁷.

Поскольку 3-частная структура характерна только для виноградья группы *Б*, то можно считать, что оставшиеся в этой песне 2 части — зачин и концовка — тоже принадлежали когда-то виноградью этой группы.

2. Включение текстов с сюжетами исторических песен и былин в обрядовый фольклор русских — явление не исключительное в восточнославянском фольклоре [Путилов 1960: 49—51; Миллер 1912: 8] (и не только в славянском: например, карельские руны в качестве свадебных обрядовых песен). Записи виноградий с сюжетами группы *Б-ИП* немногочисленны, и, как мы видели, все они происходят из трех районов, увязанных между собой историческими и этнокультурными судьбами.

Композиционная структура виноградий с этими сюжетами на Колыме и в Енисейской губернии трехчастна в тех случаях, когда они контаминируются с *Б*; зачин таких виноградий типичен:

Прикажи, сударь-хозяин, виноградье спеть,
Прикажешь — мы споем, не прикажешь — отойдем.

Этот характерный зачин был приспособлен и для виноградий с сюжетом *Б-ИП₂* (без сюжета *Б*): «Разреши, сударь-хозяин, Скопина просказать»³⁷⁸. Концовки подобных виноградий носили либо колядный характер просьб-требований (Русский Север, Колыма), либо представляли собой чествования-здравствования хозяина и его семьи, типа:

А хозяину желаем многие лета!
Уже здравствуй, хозяин и хозяйшка,
Тебе поем, тебе честь воздаем³⁷⁹.

³⁷⁷ [Копаневич 1912: № 1]; Архив филфака МГУ. т. 35, № 106.

³⁷⁸ РО ГПБ, Вологодский сб., л. 21.

³⁷⁹ [Макаренко 1913: 133]; г. Енисейск. Пинчугская волость.

Приспособление текстов былины и исторических песен к обрядовой песне (и данном случае — к виноградьё) на довольно позднем этапе развития обрядового фольклора русских в середине—второй половине XVII в. достойно особого исследования на разных уровнях. Тем не менее возникает предварительное предположение, что в подобном преобразовании «участвовали» наиболее живучие и сильные обрядовые традиции, каковыми на Русском Севере, судя по всему, являлись виноградьё и коляда. Виноградьё сыграло решающую роль в этом процессе — структурообразующую и функциональную, подчинив текст исторических песен и былин ритмической структуре своего напева и стиха, а затем включив их с соответствующим припевом в обрядовый комплекс. Колядное влияние сказалось в присоединении к виноградьям с этими сюжетами колядных концовок об одаривании. Любопытно, что сюжет тоже вносил некоторые изменения в характер исполнения виноградьё, например сюжет *Б-ИП*, сказался на рождественских атрибутах обряда: в огромной рождественской звезде, с которой ходили «виноградчики» в Енисейской губернии, помещалось изображение «Сокол-корабля» и Ильи Муромца с товарищами³⁸⁰.

Среди исторических песен о «смутном времени» песни о смерти Скопина занимают особое место: по широте распространения они стоят наряду с циклом песен о Степане Разине³⁸¹. По единодушному мнению исследователей, литература и песни о Скопине стали складываться сразу после его загадочной смерти в 1610 г. В народно-песенной традиции Севера сюжет «Скопин» был позднее зафиксирован как «старина» в основных центрах раннего эпоса: Печора, Поморье (Зимний, Кандалакшский, Терский берега), Заонежский и Пудожский края; в «неэпическом» районе бассейна Сухоны «Скопин» стал виноградьём.

Сюжет *Б-ИП*, (Сокол-корабль) в лироэпическом, «южном» жанре бытует в районах расселения казаков — на Дону, Терек, Урале, а также в Поволжье (бывшая Нижегородская губерния) и в Сибири (Алтай, Енисейская губерния, низовье Индигирки и Колымы). По поводу этого сюжета авторы выдвигали

³⁸⁰ Архив ИРЛИ, к. 119, п. 18, № 134, л. 1 (сообщение Л. А. Краевского, 1874 г.).

³⁸¹ Библиографию об этом сюжете см. в [Исторические песни 1966: 338].

различные гипотезы, относя время возникновения сюжета то к периоду древнейших героических былин, то к поздним образованиям, вплоть до «разинского цикла»; Б. Н. Путилов, на наш взгляд, убедительно доказал непричастность этого сюжета к Степану Разину и высказал мнение о том, что былины «Сокол-корабль» и «Илья Муромец и разбойники» «развивают традиции русского эпоса... в условиях определенного распада эпической эстетики» [Путилов 1961: 326, 381]; см. также [Мачинский 1981].

Формы и функции исполнения песен с сюжетами *Б-ИП₁* и *Б-ИП₂* отличались в силу различий их жанрового бытования: «Скопин» попал на Русском Севере, как мы уже говорили, главным образом, в разряд «старин»; «Сокол-корабль» с различными припевами, видимо, использовался по-разному: известно, например, что в Горьковской области в XX в. эта песня пелась хором на вечеринках [Добровольский 1957: вып. II, с. 276]. В Енисейской губернии сюжет «Сокол-корабль» зафиксирован только в виде виноградьа, т. е. святочной величальной песни.

3. «Свадебно-брачная» группа виноградий — наиболее пестрая по составу сюжетов — представляет неоднородную картину с точки зрения композиционной структуры и обнаруживает тенденцию к вариативности запевов и концовок в тех песнях, в которых они существуют.

За исключением тех случаев, когда сюжеты этой группы контаминируются с *Б* (*П-В* — на Русском Севере, сюжет *Ж₁* — на Сумщине), эти виноградьа имеют двухчастную — основной текст плюс концовка (сюжеты *М, П, В, Д, Ж₃*) или одночастную структуру (*Ж₂-Ж₄*). Поскольку виноградьа Муромщины имели одну формульную концовку (приведенную выше) для всех сюжетов, а концовка сумского виноградьа уже рассматривалась в сопоставлении с колымской, то мы будем говорить только о севернорусских вариантах концовок в виноградьах с сюжетами *М-П-В-Д*; все эти варианты объединяются в один тип — «здравствование», совершенно аналогичный по форме концовке северных свадебных величаний:

Затим здравствуешь, добрый молодец.

А по имени (имя-отчество)

С красной девицей (имя),

Со душою (отчество)... (холостым);

Затим здравствуешь (имя-отчество)
Со своею молодой женой... (молодым).

«Здравствование» семейной паре, когда наблюдалась контаминация «свадебного» сюжета с *Б* или половозрастная ориентация виноградьа была частично утрачена (обычно в случаях с сюжетами *П* и *Д*), выражалось в форме чествования, здравницы (типа «многие лета»):

Затим буди здоров, хозяин во дому.
Хозяин во дому со хозяйюшкой,
Со хозяйюшкой да с малым детоцькам,
Со всем твоим домом благодатным...

Такое «семейное» здравствование нередко завершалось обычной просьбой об одаривании. «Здравствование парня или девушки, а также молодоженов сопровождалось специфическим пожеланием, смысл которого и отражал или, скорее, закреплял смысл виноградьа как «припевания» женихов-невест и молодых друг к другу. Эти припевания имели множество вариантов, сводящихся к основным пожеланиям — богатства (молодым), удачной женитьбы, невесты с богатым приданым, поцелуя (холостым) и т. п.:

Затем бы тебе жениться здорово;
После этого венца целоваться три раза;
Подай, Боже, на житье-то, на бытѣе,
Молодцю подай-да, да Егору-то Онтоновицю
Да на женитьбу-ту

[Озаровская 1916: 120—121].

Своеобразный «поморский» оттенок получила концовка виноградьа с сюжетом *Д* в Поморье. «Морская» тематика текста («Из-за моря, моря синего» и т. д.) пришлась как нельзя более кстати в этом приморском регионе, что, возможно, являлось и одной из причин столь широкого распространения здесь этого сюжета — в качестве виноградьа и свадебного величания — «Дуная». Виноградье с этим сюжетом не имело в Поморье четкого половозрастного прикрепления, но в большинстве случаев приобрело «поморский» характер, т. е. им величались — в Святки или на свадьбе — мужики и парни-промышленники:

Ише дай Бох тебе на житье, на бытьо,
На *кораблях тебе ходить да корабельщиком,*
На *лодьях тебе ходить да как лодельщиком*
Да на многия лета, на многия!

[МЭК: т. 1, № 43]³⁸².

«Дунай» — свадебное величание — исполнялось в деревне Лямцы Онежского берега (где менее всего в Поморье были развиты океанские отхожие промыслы) только парням или мужикам — «судоходам».

Вариативный характер имел запев севернорусского винограда с сюжетом *М*. В известном смысле степень вариативности начальной строки запева делит территорию Русского Севера на 2 области: в западной части (Поморье, Двина от Архангельска до Холмогор) устойчиво сохранялась формула «Во соборе Михаила Архангела», в восточной части (Пинега, средняя Мезень) — начальная строка варьировалась: «У Николы во соборе» (Пинега), «У Егорья во соборе, у храброго» (Лешуконье), «Как во Карьепольском селе, во божьей церкви» и т. д. Такая конкретизация места действия и высокая степень вариативности начальных строк говорит, может быть, и об относительно позднем происхождении текста запева с упоминанием церкви. Это тем более бросается в глаза, если сравнить запев этого винограда с запевами виноградий с другими сюжетами, например с *П* и *В*, где действие происходит в обстановке, содержащей «древние элементы» — поле с деревом (под ним либо шатер с девицей, либо постель с молодыми супругами). Только в одном онежском варианте сюжета *М* мы имеем, по-видимому, архаический зачин: молодец выезжает на коне [Калинин].

Заключая раздел, в целом можно сказать следующее.

- а. Колядные концовки, обычные для третьей структурной части виноградий с сюжетом *Б* (основным или контаминированным), представляют собой аграрные колядки (одночастные по структуре), бытующие как самостоятельный обходной жанр наряду с виноградыми. Широкое распространение колядок подобного рода в различных районах

³⁸² Текст записан как «Дунай» (т. е. не винограде) — календарное рождественское величание. В 1971 г. В. А. Лапин записал тот же текст как песню с названием «винограде».

говорит, скорее всего, о сращивании их с другими видами обходной поэзии, например с виноградьем, духовным стихом, христианским гимном (см. раздел I). Большинство же текстов виноградий имеет двухчастную и одночастную структуру, так что трехчастная структура виноградий представляется нам результатом развития обряда обходного типа.

- б. Для севернорусских виноградий наиболее характерными являются концовки типа «здравствования», ни в каком виде не существующие отдельно, т. е. достаточно органично вытекающие из текста. Сходство их со свадебными величальными окончаниями безусловно, но распространенное мнение об их производном характере от последних бездоказательно. В следующих разделах мы анализируем характер соотношения виноградий и свадебных песен.
- в. Похоже, что, несмотря на разработанные сюжеты, трехчастную и двухчастную структуру, в основе виноградьа — обряда и песни — лежало одно обрядово-функциональное содержание (как, впрочем, в любом виде обходного обряда), предполагающее одночастную структуру; это, нам кажется, подтверждается выводом о музыкально-структурном единстве напевов независимо от сюжетов, функции и «трехчастности» самой песни. Определению этого «основного» смысла виноградьа посвящены следующие разделы.

V. Обрядовая семантика сюжетов виноградий-песен на фоне обрядовой поэзии восточных славян

Мы сознаем, что проблема этого раздела — область известного риска, поскольку толкования образной символики фольклорных текстов порождали и порождают различные теории и соображения. Мы ограничиваемся обрядовой семантикой песен со сходными сюжетами, исполнявшихся в обходных обрядах и связанных с половозрастными группами. Картографирование выделенных нами сюжетов виноградий в кругу подобных сюжетов других обрядовых песен позволило наметить основные районы локализации этих сюжетом у русского населения. Более тщательный анализ сюжетов, выделение мотивов-формул и сопоставление русского материала с украинским и белорусским выявило важные и интересные закономерности в обрядовой семантике сюжетов обходной поэзии восточных славян.

Сюжеты группы *Б* образуют огромный «куст» в белорусско-западнорусских песнях обходных обрядов (напомним, что виноградья на Псковщине — только с этими сюжетами). Значительный ареал и почти повсеместное бытование самых подробных сюжетов этой группы (*Б₁* и *Б₃*) в зимних колядных песнях на территории Белоруссии [Песні 1975: № 196—202, 204—209, 212] говорит по крайней мере о длительной и устойчивой традиции использования этих сюжетов в белорусских колядных (и волочебных) песнях (см. картосхему 2). Мы сейчас намеренно воздерживаемся от постановки проблемы этногенетического приоритета в возникновении данной группы сюжетов, но заметим, что именно эта группа вводит виноградь в восточнославянский пласт обрядовой поэзии. Эта связь проявляется не столько через

сам сюжет (поскольку таковой чрезвычайно редок в украинском фольклоре), сколько через устойчивый мотив: *сравнение хозяина, хозяйки и детей с месяцем, солнцем (зарей) и звездами*.

Образы космических и природных явлений в мифологии относятся к числу древнейших. Уже исследователи XIX — начала XX в. отмечали общие черты космогонических представлений у славянских и других индоевропейских народов (И. П. Сахаров, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня); современные ученые вскрыли их структурно-генетические связи (В. Н. Топоров, В. В. Иванов). Выделенный нами мотив находится в кругу явлений, постоянно изучаемых на разных уровнях; в данном исследовании мы пытаемся определить место и роль этого мотива в обходной поэзии восточных славян.

Известно, что солнце, месяц и звезды обладали семантической многозначностью в народных представлениях и верованиях, нашедших отражение в обрядовых песнях, сказках, заговорах и т. п. Сам человек переносил на природные силы свойственные ему отношения и бытовые формы: так, в различных видах восточнославянского фольклора мы встречаем упоминания о «космосе-тереме», в котором обитает «семья» небесных светил. Отношения между солнцем и месяцем чаще всего представлялись как супружеские, в результате которых появились дети-звезды. Древнейшие следы таких представлений сохранились в восточнославянской обходной календарной поэзии. Однако наиболее частым в украинско-белорусском обрядовом фольклоре является, если так можно сказать, «христианизированный» вариант этого мотива: космос-терем заключается в рамки земного храма (церкви), в котором небесные светила выступают в качестве его окон. Дальнейшее развитие этого мотива выразилось в появлении «христианских» заменителей небесных светил, также широко и разнообразно представленных в обрядовом фольклоре украинцев и белорусов, например:

Цэркаў будзе з трыма вирхамі,
З трыма вирхамі, з трыма вакнамі
У адно акенца сонейка ўзышло,
У другое акенца месяц засвяціў.
У трэцяе аконца янголь зазірнуў;
Не ёсць воно яснае сонца,
Але ость воно сам госпадзь бог,

Не есть воно ясный місяць,
Але есть воно сын божий,
Не есть воно ясные зіроньки,
Але есть воны божые діти³⁸³.

Фольклорный обрядовый материал восточного славянства свидетельствует о том, что в нем сосуществовали разновременные модификации рассматриваемого мотива с небесными светилами не только в разных видах фольклора, но и в каждом из них, в частности в обходных песнях-колядках, веснянках, волочечных. В украинском и белорусском обходном фольклоре наиболее устойчивыми элементами «триады» небесных светил являются месяц и солнце; звезды иногда заменяются другими природными силами (или образами), например дождем, птицей и т. д.:

Да прыдуць к нам да тры госцікі:
Адзін госцічак — ясен месячык,
Другі госцічак — ясно сонейка,
Трэці госцічак — дробен дожджычак
[БФ 1977: 89], см. также
[Гошовский 1968: № 28;
Ширма 1962: № 36; Песні].

Мотив триады небесных светил или их христианских эквивалентов — появление на крестьянском дворе терема (или трех теремов) с тремя светилами (или окнами в виде светил), трех «необычных гостей» (природного или христианского происхождения) — в обходных песнях имел совершенно определенную семантику; магическая защита дома-двора от несчастий, заклинание благополучия и процветания данной семьи. Следует сказать, что магический смысл обходных песен с подобными мотивами, где действуют природные стихии, ограничивается, как правило, заклинанием дома-двора и семейного коллектива, в то время как песни с «триадой» в виде святых, «господних праздников» и других христианских образов носят «аграрный» характер, так как последние обычно «участвуют» во всяких хозяй-

³⁸³ Песні 1975: № 184, с. 140—141, колядка. Тураўський р-н, запись 1934 г., № 308—310, Слуцкий, Мглинский, Пинский р-ны; [Фаминцын 1884: 151 (Пинский повет)].

ственных крестьянских работах. Насыщенность волочебных песен христианскими образами, почти полностью заменившими образы природные, и является, на наш взгляд, особенностью сюжетного состава этого вида календарного фольклора.

Одной из стадий развития символики небесных светил является как бы идентификация их с основными членами семейного коллектива, что мы находим в ряде белорусских и русских обрядовых песен, в первую очередь обходного цикла — коляде, виноградье, овсене. Это группа Б. Мотив триады в этих песнях составляет самостоятельное и единственное содержание, выражающее благопожелание семье, освященной и защищенной персонификацией с могущественными силами природы. Соответственно представлениям о родственных связях небесных светил, муж — глава семьи — выступает в виде месяца, жена — солнца, дети — звезд.

Што на твоим дворе дзеецца?
Стоиць цяром вышэ хором
да у том цяреме три вокошечка

.....

у першым вокне ясен месяц,
у другім вокне ясно соунце,
у трэцім вокне дробны звезды.
Ясен месяц — пан Иван,
красно соунце — яго жана,
дробны звезды — яго дзетки

[Шейн 1873: 327–328
(Витебская губерния)].

А сам-то государь как светел месяц взошел,
а сама-то государыня как утрення заря,
малы детоньки — часты звездочки

[Земцовский 1970: № 52].

А светел месяц — сам себе господни,
как белая заря, красно солнышко,
хозяюшка госпожа,
часты звездушки — одни детушки

[Добрынкина 1877: 72
(Владимировская обл.)]

Что светел-то месяц — а и наш-то он,
как и красно солнце — хозяйюшка его,
как и частые звезды — его детушки
[Земцовский 1970: № 13
(Рязанская губерния)]

Песни с сюжетом *Б*, носили у русских названия «семейным», «хозяину», «семье хозяина», у белорусов — «господарю», «семье господаря». Аграрный характер обходным песням с этим сюжетом, как мы уже говорили, придавали концовки колядного содержания, выражающие требования—угрозы—пожелания. В белорусском фольклоре имеются примеры «аграрного» развития основного мотива, где триада дополняется четвертым компонентом (и тем самым разрушается):

Яснае сонца — то жонка яго,
ясны месяц-то сам гаспадар,
што дробныя звезды — то дзеткі яго,
што цемная хмара — жыта яго
[БФ 1977: 91]

Хочется заметить, что в свете приведенных наблюдений название, данное этому сюжету (*Б*) В. И. Чичеровым, — «обобщенный, большой семье», может быть принято с некоторой оговоркой: под «обобщением», видимо, следует понимать не «большую семью», а малую — отец, мать, дети. Не слишком подходит к сюжету и название «терем», под которым А. Розов выделяет его в своей классификации коляд. В тексте «терема», как мы видели, может и не быть, а мотив триады существует. В виноградьях, наряду с классическими формулами этого мотива, известны и поздние модифицированные варианты, в которых исчезают образы небесной триады; следующие примеры, расположенные в соответствующей последовательности, явно говорят о трансформации и, наконец, о полной утрате основного мотива с небесными светилами:

Свител мисяц — наш хозяин во дому,
красно солнце — хозяйка во дому,
цисты звезды — малы детоцьки;
А хозяин во дому, как Адам во раю,

што хозяйка во дому, как оладья на меду.
малы детоцьки как олябушки
[Истомин, Ляпунов 1899: № 2
(Вологодская губерния)].

Да как хозяин во дому — да как Адам во раю,
да как хозяйка во дому — да как оладья на меду
да малы деточки — да часты звездочки
[Песни Печоры 1963: № 126].

Наш хозяин во дому, будто пан во раю
как хозяйюшка во дому, будто пчелочка во меду,
малы детушки во дому, как оладышки во меду
[Макаренко 1913: 134 (Енисейская губерния)].

Своеобразным русским сюжетом предстает на первый взгляд сюжет *М*, так как в просмотренном нами украинско-белорусском материале нет песен, где самостоятельным содержанием являлось бы восхваление вьющихся волос молодца и удивление, вызываемое ими у окружающих (см. картосхему 4). Однако второй устойчивый мотив, составляющий данный сюжет, не только имеет параллели в украинско-белорусском фольклоре, но и обнаруживает тесную связь с рассмотренной выше триадой сюжета группы *Б* (или представляет его разновидность, продолжение). Этот мотив — *сравнение родителей молодца (отца-матери) с небесными светилами*, т. е. мифологическое представление о происхождении (рождении) молодца от небесных стихий:

Не заря ли тебя, молодца, породила,
не ясен ли светел месяц воспоил-воскормил,
не часты ли мелки звезды воспеленывали?³⁸⁴

Этот мотив присутствует в украинско-белорусском обрядовом фольклоре в несколько ином варианте; в качестве примера приведем устойчивую формулу, которая встречается в свадебных песнях этих народов, например:

³⁸⁴ АИЭ, № 883, тетр. 7. л. 1 Поморье.

Мати сина (дочь) породила,
Месяцем обгородила.
Сонечком пудперезала
[Весілля, т. 1: 114 (Полтавская губ.),
292 (Полодия); т. 2: 253, 309, 341—342
(Черновицкая обл.)].

Мати сына выряжала:
Месяцем его перевязала,
Звездочкой его застегнула.
[Moszyński 1967: 661].

Сюжет *М* севернорусских виноградий и свадебных песен, видимо, представляет сращение двух древних мотивов, восходящих к одному смысловому корню, отчего их соединение оказалось таким органичным: связь волос с золотом, серебром, жемчугом и «рождение» от солнца (месяца, звезд), тем более что солнце=золоту, месяц=серебру и т. д.

Во первой ряд (кудри. — *Авт.*) завивались чистым серебром,
во второй ряд завивались красным золотом,
во третий ряд завивались скатным жемчугом...
Кто это тебя изнасеял молодца?
изласеял тебя да светел месяц же.
Еще кто же тебя да воспроизвел молодца?
Воспроизвела тебя да красная заря.
Еще кто же тебя воспелеговал молодца?
Воспелеговали да часты звоздочки³⁸⁵.

Мотив небесных светил существует и в севернорусском сюжете виноградий *В*. Как мы говорили выше, этот сюжет в целом не обнаружен нами ни в одном из поэтических жанров фольклора русского населения других областей и потому является как бы севернорусским образованием. Однако мотивы, составляющие сюжет, в том или ином виде существуют

³⁸⁵ Только в одной свадебной песне с сюжетом *В* (не виноградьё) девица вышивает в середине «молодца со кудрями» (РО БАН 45.8.256, тет. 2, № 160, Онежский у., Мардинская вол., Воймозеро). Этот вариант нам представляется более архаичным.

в восточнославянском обрядовом фольклоре, а именно: девица, вышивающая платок (ширинку) для милого + образы небесных светил, которые она вышивает. Остановимся пока на втором мотиве.

В выявленных нами текстах виноградий с сюжетом *В* девица вышивает четыре угла и середину платка (ковра); в первом и во втором углах вышивает солнце и месяц со звездами; следующие образы варьируются: море, лес, «чисто поле со зверями», «сыры боры со лесами» и т. п. В середине платка вышивается «божья церковь» [Песни Мезени 1967: № 183]. Дополнение основного мотива триады небесных светил другими природными и христианскими образами — результат эволюции мотива, видимо возникший на севернорусской почве. Это наше предположение подтверждается материалом белорусского происхождения:

Што мая жоначка — рукадельніца.
Выткала красенцы трыма страямі...
А першы страечак — ясны месячык.
А другі страечак — ясна зорачка,
А трэці страечак — дробны звездачкі,
А ясен месячык — я сам малады.
Ясная зорачка — мая жоначка,
Дробныя звездачкі — мае дзетачкі
[БФ 1977: № 308—309 (свадебная)].

Перед нами — соединенный с мотивом вышивания мотив триады небесных светил в сопоставлении с человеческой семьей, аналогичный рассмотренному мотиву в сюжетах *Б* и *М*. Сравнение севернорусского варианта мотива с приведенным белорусским показывает, в каком направлении развивался первый и как триада «обрастала» дополнительными образами в силу того, что сам предмет, который вышивала девица, имел четыре угла да еще середину. В одном поморском виноградые с этим сюжетом девица вышивает даже шестой узор:

А над верхом вышивала
орел-птицу со крылами,
со златыми со перами³⁸⁶.

³⁸⁶ АИЭ, № 879, л. 34—36.

В отличие от белорусской свадебной песни, где «красенцы» ткёт молодая жена и, таким образом, величаются молодые, севернорусские винограды с сюжетом *В* посвящались половозрастной группе девиц, что отразилось и в народной терминологии: винограды «для девушек», «девиц», «взрослым девицам», «невест припевали» (и тогда могли петь парню)³⁸⁷. Наличие мотива триады в обрядовых песнях, посвященных группам «женихов–невест», мы не можем считать случайностью. Чрезвычайно показательны, что образы небесной триады нашли отражение в свадебном русском фольклоре — песнях, причитаниях [Шейн 1898: № 1667, 1694]. Особенно любопытно причитание «при зашивании банника» в свадебном обряде Пинежья: невеста просит крестную вышить на материи, в которую зашивается банник, «на первом углу красно солнце... на втором углу светлый месяц со звездами» [Шейн 1898: № 1346]. Мотив, как мы видим, совершенно тождествен мотиву *В* винограды.

В сложности и многозначности содержания мотива триады небесных светил существовал и элемент архаического отношения к ним как к оберегам, что выступает в свадебном обрядовом фольклоре и в заговорах. Это связано, на наш взгляд, с тем, что половозрастная группа «женихов–невест» находилась в наиболее «опасном», переходном состоянии (их легко можно было «испортить», вспомним большую роль колдунов на свадьбе, защищающих или портящих) и потому в качестве оберегов требовалось привлечение могущественных сил. Например: —

Наш князь передображный
далеко остановился:
под красным солнцем,
под светлым месяцем,
под частыма мелкими звездами
[Шейн 1898: № 1562
(Вологодская губерния)];

Где будем молодых сводить:
под красным солнцем,
ай под ясным месецем,

³⁸⁷ Там же, № 880. тетр. 4, л. 20; Архив ИРЛИ, к. 190. п. 3, № 186 и др.

ай под закрытием?
Солнце мыні у вічы,
місяць мыні у плечы,
матір божа поперед мене
[Шейн 1898: № 1827 (Псковская губерния);
Фаминцын 1884: 151 (укр.)].

В качестве оберегов выступают и эквиваленты солнца—месяца, чаще всего золото—серебро:

ў воскресный день Апросиньюшка родилась,
ў золото, ў серебро увилась
[Шейн 1898: № 2048 (Орловская губерния)].

Итак, оказывается, что мотив триады небесных светил в различной степени его трансформации был достаточно характерен для обрядового фольклора восточнославянского населения. Важно отметить, что этот мотив в ряде белорусских и украинских районов был представлен только в календарных обходных песнях. С этим фактом мы связываем появление данного мотива и в обходных песнях русского населения, причем у всех трех групп восточных славян песни с этим мотивом были ориентированы дифференцированно — «семейным» (*Б*) и «неженатой молодежи», группе «женихов—невест» (*М–В*). В календарной обходной обрядности песни с этим мотивом выражали веру в благотворное действие природно-космических сил, особенно в периоды «возведения» природы — зимний и летний солнцевороты, на жизненную энергию человека. Обряды, сопровождавшиеся песнями, включающими этот мотив (или состоящими из его вариантов), должны были в первую очередь способствовать нормальному, счастливому свершению необходимых жизненных функций различных групп, составлявших общину, — расцвета и благополучия семейного коллектива и вступления в брак молодежи. В процессе эволюции обходного обряда, постепенного забывания или изживания архаических представлений, мотив триады, особенно в сюжетах группы *Б*, где он — единственное содержание песни, приобретает сильный социальный характер: дом «хозяина» находится как бы в центре крупнейших русских городов (Кремля-города, Ново-города), сам он в этих городах «суды судит», назначен воеводой, получает в подарок «стольный город» (сюжет *Б₃*). Одновременно с этим триада развивалась

в сторону максимальной идеализации, художественной гиперболизации благополучия семейного коллектива.

Наибольшую распространенность в русском фольклоре и тесную связь с сюжетами украинско-белорусских обрядовых песен имеет группа сюжетов Ж.

Особый интерес представляет сюжет Ж₁, зафиксированный в виноградыях Сумщины. Вспомним этот сюжет: молодец хочет стрелять в сидящего на дереве орла, но тот просит пощады и в награду обещает помощь в свадьбе. Образ свадебного помощника — птицы (чаще всего — сокола, орла) в подобном же сюжете постоянен в белорусско-украинском (и встречается в западно-русском) календарном фольклоре (колядки, волочечные песни); не менее постоянными образами в нем являются также явор, на котором сидит птица, и Дунай-море, за который она обещает перевезти молодца и где находится его невеста [Шейн 1873: № 149, 152—154, 156; 1898: № 1191; Головацкий 1878: № 11, 22; Гнедич 1915: № 487; Песні 1975: № 419—422].

В южно-, средне- и севернорусских свадебных песнях варианты этого сюжета имеют другой постоянный мотив: молодец встречает «оленья — золотые рога», который обещает в награду «веселить, освещать свадьбу» [Шейн 1898: № 1520; 1973, 2060; 391; Архив ГМЭ, д. 1535, л. 6; Киреевский 1911: № 356, 430, 518; Потебня 1865: 38] (см. картосхему 4). Справедливости ради надо сказать, что существует третий вариант образа помощника «поневоле» — коня, которого молодец хочет продать; песни с «конем» — более редки, но любопытно, что они зафиксированы в Брянском уезде и Белоруссии, т. е. там же, где и птица на яворе [Песні 1975: № 428—431]. Образа дерева в этих вариантах нет, но песня с *оленьем* повсеместно (за редчайшими исключениями) имеет запев «Не разливайся, мой тихий Дунай»; если не было запева — молодец встречал оленя на Дунае (Шейн, 1898, № 1937, Тульская губерния).

Образы Дуная и свадебного помощника (птицы—оленья—коня) позволяют предположить, что выявленные сюжетные мотивы восходят к каким-то древним родственным текстам, где эти символические образы отличались большей определенностью.

Так или иначе вариант сюжета сумского виноградыя обнаруживает смешение мотивов «дерево—птица» и «олень—золотые рога»; это видно хотя бы из того, что орел обещает веселить (освещать) свадьбу, т. е. то, что обещает олень. Сложность «пограничного» существования отразилась и в том, что на Сумщине

сюжет Ж оказался контаминированным с сюжетом Б₂. Чрезвычайно странным кажется отсутствие константы этого сюжета во всех вариантах «Дуная» в тексте сумского винограда. Такого выпадения важного символического образа — «места», «страны», где молодца ждет свадьба (чему в свадебных песнях соответствует запев), не могло бы произойти, если бы в песне (тексте) не осталась замена этому понятию. Единственной такой заменой может быть припев «винограде красно-зеленое». К соотношению «Дунай-винограде» мы еще вернемся, пока же обратим внимание на более тесную связь сумского винограда с украинско-белорусским календарно-обрядовым пластом и на то, что, видимо, в районе Сумщины проходила граница, разделяющая этот сюжет на две основные ветви, получившие свои ареалы.

Сюжет Ж₂, зафиксированный только в виноградах Муромщины, представляет, по существу, мотив-формулу («хозяину пора пиво варить — сына-дочь женить»). Эта формула встречается в единичных записях и в других обрядовых поэтических жанрах русского населения верхней Волги (свадебном и календарном) и верховьев Днепра (календарном) [Шейн 1898: 1037; с. 67, вариант к № 209], а также во многих календарных песнях белорусов³⁸⁸ (см. картосхему 4). Половозрастная ориентация песен с этим сюжетом выступает опосредованно, через смысл самой формулы, находящейся либо в обходной песне (и тогда обращенной к хозяину дома, у которого сын-жених или дочь-невеста), либо в другой весенне-летней календарной песне недифференцированного характера, в которой заклинание плодородия сливается с пожеланием женитьбы, например:

Зароди, Боже, жито густое,
Жито густое, колосистое,
.....
Чтоб было с чего пиво варити,
Пиво варити, робят женити,
Ребят женити, девок отдавати
[Шейн 1898; № 1179].

³⁸⁸ [БФ 1977: 90—91] — в составе зимней колядки хозяину + сюжет Б; [БФ 1977: 99] — в составе замней аграрной колядки типа смоленской веснянки [БФ 1977: 119], волочебная [БФ 1977: 123], волочебная [БФ 1977: 149], ивановская-купальская.

Нечеткость половозрастной дифференцированности песен с сюжетом Ж₃, редкие случаи его использования русским населением, а также популярность его в белорусских календарных песнях аграрного содержания — все это наводит на мысль о заимствовании этого мотива из белорусской обрядности, тем более что русская территория его бытования ограничена узкой полосой — от верховьев Днепра к верховьям Волги — и белорусский календарный мотив мог найти благодарную почву в развитой традиции обходной календарной обрядности (виноградья и овсеня) Муромщины. Любопытно, что гораздо шире этот мотив распространен в форме диалога между дочерью и отцом: «Ты пошто дрова рубишь, пиво варишь?» — «Я хочу тебя замуж отдать» в свадебной песне «Растопися, банюшка», известной в Новгородской, Тверской, Рязанской, Тамбовской, Саратовской губерниях [Шейн 1898: № 1721, 2141, 1856, 2388; Киреевский 1911: № 517]. Подобный диалог имеется и в белорусских свадебных песнях. Разнесение единого мотива-формулы в диалог говорит скорее всего о поздней стадии развития этого сюжета, возможно, уже в составе свадебной обрядности.

Сюжет Ж₃, помимо винограда Вологодчины [Вологодский фольклор 1975: 143], зафиксирован в XIX в. у разных групп русского населения только в свадебных песнях: на юге (Тульская, Орловская, Брянская, Курская губернии), в Поволжье (Алатырский уезд Симбирской губернии, Балашовский уезд Саратовской губернии, Пермская губерния), на Русском Севере (бывшие Олонецкая, Архангельская, Новгородская губернии) [Шейн 1898: № 1935, 2058; Киреевский 1911: № 365, 530, 618; Брянщина 1972: № 62; Лядов 1959: № 14] (см. картосхему 4). Большее сходство наблюдается снова, как и к сюжету Ж₁, между южным и поволжским материалом, главным образом за счет «странного» запева, где переправа, по которой молодец ведет девицу, положена не через реку (Север), а «через море»: «через лес, через поле, через синее море / на том синем море лежала досточька» (южный вариант), «на синем на морюшке положена жордочка» (Саратовская губерния). Эта устойчивая особенность запева песни в районах, где нет моря, заставила нас увидеть в этом мотиве формулу, сохранившуюся вопреки развитию сюжета (и встречающуюся в качестве зачина в песнях с дру-

гим сюжетом). В брянской свадебной песне с сюжетом Ж₃ эта формула звучит так:

Ох, на море, на тихоньком Дунаю,
Там лежала тонкая гибкая досточка
[Лукьянова 1973: № 69; № 55].

Возникает вопрос: слова «море» и «Дунай» в данной формуле упоминаются в порядке перечисления, или второе — Дунай — уточняет первое — море? Обратимся к белорусскому и украинскому материалу.

Чираз Дунай досочка
Топка, гибка лежала... (толочанская песня).
А віхор каліну палама,
А на ніхі Дунай кладку гнаў... (осенняя).
Через Дунай глубокий
Лежит явор широкий... (свадебная до венца)
[Шейн 1873: № 196;
БФ 1977: 200—201;
Головацкий 1878: № 55].

В этих трех примерах фольклорное понятие Дуная неопределенно, но мы склонны считать, что здесь скорее всего имеется в виду «река Дунай». В подтверждение этого предположения приводим текст хороводной песни из Тверской губернии, хотя и не совпадающей полностью с сюжетом Ж₃, но в основе которого также лежит мотив «переправы»:

Дунай речка широка.
Моя ручка коротка.
Положу я ламину (лавину, лаву — переправу),
Переведу я милую...
[Шейн 1873: № 293].

Далее:

Ой, на моры, на сінім Дунаі
Вино ж мае зеляно (припев)
Ляжыць кладка брусаваная...

В тихом бору деровечко рубане.
 На *тихий Дунай* спущане,
 А на море лапочки кладені
 [БФ 1977: 130—131; Весілля, т. 2: 85].

В данных примерах отчетливо выступает тождество «море—Дунай», столь характерное для украинско-белорусского фольклора. Таким образом, «переправа» могла лежать через «Дунай-реку» или через «Дунай-море», что, благодаря синонимичности этих понятий, оказалось впоследствии разнесенным в песнях с сюжетом $\mathcal{J}_3$ (как, впрочем, и в других сюжетах) у русского населения, чаще всего с упоминанием реки или моря, но с утратой слова «Дунай». О сложнейшей исходной обрядовой природе песен с мотивами Дуная см. статью Д. А. Мачинского [Мачинский 1981]. Нам следует запомнить, что в белорусско-украинском фольклоре он все-таки чаще всего встречается в календарных песнях, в том числе и в обходных, которые имеют к тому же определенную половозрастную направленность — девице или парню. В русском же обрядовом фольклоре он оказался включенным в свадебные песни.

Таким образом, из трех сюжетов группы «женитьба», два ($\mathcal{J}_1$ и $\mathcal{J}_3$) не только имеют полные аналогии в белорусско-украинском обрядовом фольклоре, но тесно связаны в нем с образами (понятиями) южного происхождения, входящими в основной смысл песни: «*Дунай* (море—река), *явор* (зеленый). Белорусские песни обходного цикла — волочebные — добавляют к этим двум понятиям еще одно, постоянно используемое в качестве припева к песням с различными сюжетами, в том числе и с теми, где присутствует формула $\mathcal{J}_2$, а именно — *вино зеленое*³⁸⁹. Внимательное изучение белорусско-украинского материала показало, что между этими тремя понятиями существует еще более тесная связь. Так, в одной из белорусских волочebных песен мы обнаружили соединение двух наиболее распространенных припевов этого вида обходной поэзии:

³⁸⁹ В сборнике [Ширма 1962] из 35 текстов 129 волочebных песен 23 с припевом «вино зеленое»).

Ды віно ж мае зеляное,
Ой, зялены явар, віноград
[БФ 1977: 129]³⁹⁰.

Их повторение в данной песне по очереди свидетельствует о взаимозаменяемости, т. е. о фольклорном тождестве понятий «вино зеленое, виноград — зеленый явор». Судя по всему, связь понятий *вино зеленое — зеленый явор — Дунай* (эта цепочка, как мы увидим, может быть продолжена) восходит к одному южному обрядовому пласту, имевшему определенное смысловое содержание, в котором данные понятия играли важную роль неких символов. Вполне вероятно, что эти понятия сложились в период пребывания славян на Дунае³⁹¹, и впоследствии наиболее полные и цельные мотивы и сюжеты сохранились в «архаичных» районах отдельных групп восточного славянства. Южные образы и понятия по мере их временного и территориального отдаления становились в какой-то степени синонимичны; за каждым из них стояло значение всех остальных, т. е. пласта в целом. Синонимизмом данных понятий и их обрядовой семантикой можно объяснить сохранение обрядовой функции песен с определенными сюжетами даже в том случае, если в тексте присутствует хотя бы одно из них или его эквивалент.

Вернемся снова к рассмотренным сюжетам группы Ж.

Сюжет Ж₁. Белорусские и украинские календарные обходные песни имеют в тексте «Дунай» или «зеленый явор» или то и другое; обращены к «панычу», «хлопцу»; сумско-курские винограды имеют припев «винограды красна-зелена» и поются «парню»; свадебные песни русского населения с запевом «Не разливайся, мой тихий Дунай» исполнялись «жениху».

Сюжет Ж₃. В белорусских календарных, украинских и русских свадебных песнях сохранился мотив «переправы» — либо через Дунай, либо через «море—реку», либо переправа в виде явора, но все они были ориентированы группе «женихов—невест»; севернорусские винограды с соответствующим припевом исполнялись на свадьбе «жениху» или «невесте» (до венца).

³⁹⁰ Второй припев обычно такой: «Ой зялёны явар. зялёны / кудрявы».

³⁹¹ См. статью [Мачинский 1981] и его работы, приведенные в этой статье.

Сюжет Ж₂. Чрезвычайно важно, что этот мотив-формула распространен в текстах белорусских волочебных песен, многие из которых имеют припев «вино зеленое», и хотя половозрастная ориентация белорусских и русских песен с этим мотивом неопределенна, тем не менее сам текст формулы говорит о группе «женихов—невест».

В кругу этих образов и понятий находится и сюжет *Ж₄*, зафиксированный в календарных песнях Муромщины и Поволжья. Сад, в котором соловей сманивает вышедшую послушать его девицу на чужую сторону (замуж), представляет собой «опасность», т. е. выход замуж. Мотив «сада — опасности замужества» присутствует в русском, украинском и белорусском обрядовом фольклоре в нескольких сюжетах.

а) Соловей поет в саду, будит девицу; мимо едет парень — они обмениваются перстнями; или: невеста не спит ночь, приезжает жених и заламывает в саду ветку винограда (свадебные до венца)³⁹². б) Невеста засыпает в виноградном саду; отец-мать не могут разбудить (вар. не смеют рубить виноград); будит (рубит виноград) суженый. В украинских песнях с этим сюжетом существует единообразная формула: «Ой до двора (или название местности) дорожечка обсажена виноградом довила», которая в древней веснянке «девице» (запись Верховина—Закарпатье) является припевом³⁹³. в) Девица сажает «сад-виноград» и просит отца (брата) закрыть ворота, чтобы конь жениха не вытоптал виноград³⁹⁴. г) Райские птички клюют в саду «зелено вино»; невеста их прогоняет³⁹⁵. Запев галицкой колядки «девице» с этим сюжетом сходен с запевом белорусской колядки «парню» — «зажурылася крутая гара, што ні радаіл шокава трава (укр. «жито»), толькі урадаі зялены

³⁹² [Колпакова 1929: № 48]; Архив ТТРЛИ, к. 216. № 2203 (русс.).

³⁹³ Весілля, т. 2: 109. Галичина, свадебная до венца, запись 1886 г.; Весілля, т. 1: 219. Буковина, свадебная до венца, запись 1891 г.; [Гошовский 1968: № 115] (по словам автора, «примечательно, что этот сюжет встречается и в колядках, и в свадебных песнях» — примеч. к № 62).

³⁹⁴ Весілля, т. 1: 160, Киевская губерния, свадебная до венца, запись 1903 г.; Весілля, т. 2: 43. Волынь, свадебная до венца; [Головацкий 1878: №13], Збруч.

³⁹⁵ Весілля, т. 2: 9, Волынь, свадебная до венца; Головацкий 1878: № 33, колядка девице.

вінаград; причем в одной белорусской колядке виноград от «потравы» стережет парень, а в другой — гора «родила явор» [БФ 1977: 94—95; № 473].

В ряде украинско-белорусских песен (сюжеты которых мы за неимением массового материала, не можем выделить в группы) у девицы возникают различные отношения с садом, которые так или иначе связаны с замужеством, как правило, в текстах этих песен обязательно присутствует виноград.

Девушка просит «виноград цвести красно», если ее отдадут за любимого (запев: «Ой, у полі городжено, виноградом засаджено»), свадебная до венца³⁹⁶; девушка просится у отца в сад погулять, «выщипнуть виноградинку» и прийти с ней к матери с вопросом — идти ли ей замуж, хороводная; [БФ 1977: 140—141] девушка хочет перенести кукушку в сад, чтобы она ее будила, — в результате появляются сваты (припев: «в неділю рано зелено вино саджене»), святочная колядка девице; тот же припев в белорусской колядк. [Гошовский 1968: № 28; Песні 1975: № 392].

Украинский и белорусский материал определенных районов, где до сих пор фиксируются наиболее архаичные явления материальной и духовной культуры населения (Галиция, Закарпатье, Волынь и др.), сохраняют формулы запевов или припевов календарных обходных песен, ближе всего стоящих к припеву русского виноградаря: «зелене вино саджене», «дорожка, обсаженная виноградом (довкола)», «вино мое зеленое». Надо заметить, что на связь припева украинской святочной колядки и русского виноградаря указал и В. Гошовский.

Картографирование показало, что сюжеты *В* и *П* севернорусских виноградий в целом не имеют аналогий в обрядовом фольклоре русских, украинцев и белорусов. Однако основные мотивы этих сюжетов можно найти в ряде обрядовых песен восточных славян, как показал один из мотивов сюжета *В*.

Рассмотрим второй мотив этого сюжета — «вышивающей девицы» (ширинку, платок, кусточку), который известен в текстах свадебных и календарных песен русских (Север, Повол-

³⁹⁶ Весілля, т. 2: 162, Сокальщина, запись 1922—1927 гг.

жье, южнорусские районы), украинских колядок, белорусских календарных песен³⁹⁷. Образ «вышивающей девицы» был определен еще А. А. Потебней как символ «невесты»; он же сопоставил «свивающуюся» нить и «вьющуюся» лозу как символически сходные понятия — девица любит такого-то.

Обратимся к нашему материалу. В волочевых белорусских песнях «девице» имеется следующий довольно распространенный сюжет: девица на реке «хусты (хусцы) пряла (мыла), бель белила», роняет перстень, просит трех рыболовов его достать и одному из них обещается в жены. Мотив «хусты пряла» сродни вышиванию (ширинки-хусточки); действие это происходит в белорусских песнях на воде: «цякла рэчка край млыночка, / а другая край Дуная / на кладачцы на гібянькай / там дзяучына» (припев — «*ды в віно ж мае зеляно*»); и, наконец, «Ой, на моры, на сінім Дунаі ляжыць кладка брусаваая, / на той кладцы Марісенька бель беліла» — с припевом «*віно ж мое зеляно*» [Ширма 1962: № 28, 37, 42, 44]³⁹⁸. Снова, именно в белорусском календарном материале, сходятся в один узел символические понятия, обозначавшие связь свадебно-брачных мотивов. Исходя из белорусского материала, становится понятно, почему в русских и украинских песнях «шьющая девица» оказывается связанной с водой — либо плывет в шатре на корабlike; либо текст имеет запев «била-била на Волге вода», либо соловей, которого молодец посылает к девице с поручением шить для него ширинку, пел на озере и т. п. Этот мотив имеется в характерном для восточнославянских песен сюжете «девица вьет венки на воде, бросает его и посылает милому, для которого это означает женитьбу». Вспомним опять белорусскую веснянку «Сярод Дуная дзевачка сядзіць / красачкі рве,

³⁹⁷ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, д. 1535, л. 1—2; [Шейн 1898: № 1958, 2388; Шейн 1873: № 346; А. П. К. 1915: № 4]. Ямпольский у.; [БФ 1975: 92—93; Золоті ключі 1964: 12], веснянка, и др.

³⁹⁸ Прямые аналогии этого мотива имеются в свадебных песнях южнорусских районов:

Как на море топка жердочка лежала,
На жердочке Апросиньюшка стояла,
Белешеньки рубашечки мывала
[Шейн 1898^ № 1969, 2048]. Орловская,
Калужская губерния.

вяпочкі уе»³⁹⁹. Возможно, образ «вышивающей девицы» и «вьющей (венки) девицы» — понятия одного порядка или восходят к одному образу, скорее всего — к «вьющей венки», но оставляем это соображение пока в качестве гипотезы.

На первый взгляд своеобразен для русского обрядового фольклора сюжет *П*, широко бытующий в севернорусских виноградах и отмеченный в качестве колядного в тех же областях⁴⁰⁰. Основные мотивы, составляющие «каркас» сюжета *П* — кровать с супругами под деревом и трехкратная «выгода» от дерева, — находят ближайшие аналогии в текстах выюнищных песен (дерево с тремя «угодьями» и молодые на кровати) русского населения Верхневолжского бассейна (Владимирская, Костромская, Нижегородская, Ярославская губернии).⁴⁰¹ Эта связь подтверждается и на уровне половозрастной дифференцированности севернорусских и верхневолжских песен с этим сюжетом. Как известно, все выюнищные песни исполнялись «молодым», так как сам обряд «выюнишник» — это обходной обряд окликанья молодых. Винограды с этим сюжетом исполнялось «бездетным парам» (Мезень, календарное), «молодым» (Поморье, свадебное), «новобрачным» (Вологодчина, свадебное), «жениху и невесте за свадебным столом», т. е. молодым (Холмогорский р-н, свадебное); коляда — «бездетным» и т. п. Соотношение этих обрядовых жанров с одним сюжетом (мы выносим пока за скобки севернорусский вариант и поэтику «трех выгод») и их припевов может обнаружить интереснейшие связи и вскрыть еще один пласт архаичного цикла. Сюжет *П* является также текстом календарных, обходных, украинских песен (колядок, щедровок), исполнявшихся молодоженам (см. картосхему 4).

И наконец, необходимо снова остановиться на сюжете *Д*, отмеченном с припевом винограда только один раз (Вологодчина), а под названием «винограды» с припевом «Дуная», получившем такую специфическую даже на Русском Севере зону массового распространения — Поморье. В ряду рассмотрен-

³⁹⁹ [БФ 1977: 140]. См. также статью [Мачинский 1981].

⁴⁰⁰ Например, в Каргопольском уезде Олонецкой губернии [Колосов 1877: № 3].

⁴⁰¹ Мотив кипарисного дерева с тремя угодьями имеется в свадебной песне, бытовавшей в XIX в. в Островском уезде Псковской губернии [Шейн 1898: 1817].

ных нами сюжетов он занимает особое место. Во-первых, сюжет этот в дошедшем до нас тексте с припевом виноградьа не имеет слова «Дунай» в сюжете, а «Дунай» с названием «виноградье» имеет припев-формулу типа «из-за Дунай». Во-вторых, календарный «Дунай-виноградье» (т. е. имеющий только название «виноградье», а не припев) иногда не имеет четкой половозрастной ориентации, о чем мы уже говорили. В-третьих, этот сюжет не находит прямых аналогий в восточнославянском обрядовом фольклоре, а ближайшие параллели (Белоруссия) являются текстами коляд «семейным», поэтому перстень роняет хозяин или хозяйка. В то же время устойчивый припев-формула со словом «Дунай», сочетание припева с сюжетным действием на море, название песни «виноградье» или припев виноградьа дает нам синонимическую цепочку «море—Дунай—виноградье», заставляющую искать исходные мотивы и обрядовую функцию в каком-то архаичном пласте. Вспомним сюжет: молодец на корабле (плывущем по морю — Дунаю) выстреливает стрелу, роняет перстень в море, и его товарищи три раза закидывают невод, доставая перстень, — три основных мотива, каждый из которых довольно широко распространен в русском, белорусском и украинском обрядовом фольклоре в разнообразных вариантах, приводить которые нет возможности. Отметим общие черты, свойственные песням с этими мотивами: а) действие происходит на Дунае; б) потеря предмета (перстня, венка) означает замужество; в) песни поются «девице» или «парню»⁴⁰². Можно предположить, что сюжет *Д* составилсЯ из близких по смыслу мотивов с одинаковой функционально-обрядовой направленностью: календарные песни группе «женихов—невест». Особенности обрядово-фольклорного понятия «Дунай», связанного с мужским и женским началом [Мачинский 1981], обусловили большую подвижность мотивов, склонность к различным сюжетообразованиям и функциям и половозрастную неопределенность в конкретных жанрах, как мы видим на примере виноградий.

⁴⁰² [БФ 1977: 96], колядка (Іванька стружа стрэлеанькі... стружа, малое, на Дунай пускае»); [БФ 1977: 111], веснянка («Стасенька... стружа стрэлкі з каліканькі... што крывейшы, на Дунай мяце, / Плыньце, стрэлкі да мае дзеуки); [Шейн 1873: 327—330], коляда; [Шейн 1873: 160—164], волочобные; [Миллер О. 1873: 11—12], волочечные («На синем Дунае / ой виножь, вино зеленое / красная панна персцень уронила» и т. д.).

VI. Виноградье в системе локальных и региональных музыкально-песенных традиций

Для того чтобы полно охарактеризовать комплекс виноградья, составляющий одно из звеньев русской народной обрядовой системы, необходимо определить музыкально-структурные отношения виноградий с другими песенными жанрами и формами, в первую очередь с теми, которые соответствуют выявленным группам и сюжетам виноградий — с зимними колядами, группой исторических песен и свадебными песнями.

Как известно, музыкально-песенные структуры развивались в неоднозначной связи с собственно поэтическими жанрами, «музыкальных жанров всегда, как правило, меньше, чем поэтических» [Земцовский 1972: 192—195], отсюда — устойчивый феномен музыкальной формульности в русском песенном фольклоре. Поэтому сравнительный анализ музыкального материала не может целиком зависеть от анализа сюжетно-мотивного, но предполагает определенную самостоятельность. Контрольным моментом для нас будет обрядово-функциональное соответствие (или несоответствие). Кроме того, существенные жанрово-стилистические различия местных традиций, их формирования и развития определяют необходимость соответствующего дифференцированного анализа материала.

1. Русские колядки в нотных записях зафиксированы очень неравномерно: колядки Русского Севера представлены буквально единичными записями; более полно записаны колядки и овсени бассейна Оки, отчасти Поволжья и Сумщины. Монографических работ по колядным напевам пока нет; в последнее время некоторые ученые привлекают их для исследования, но никто не анализировал колядные напевы как таковые [Рубцов 1962;

Гошовский 1971; Земцовский 1975]. Наиболее центральное, но и наименее результативное использование материала — в работе Ф. А. Рубцова. В очерке В. Л. Гошовского подробно рассматривается только одна запись рязанского овсеня, но в процессе анализа собственная структура напева фактически уничтожается и достаточно произвольно заменяется другой, в результате чего появляется так называемая «рязанская» разновидность славянского колядкового «прототипа» [Гошовский 1971: 109—110]. И. И. Земцовский, оперируя громадным разноэтническим материалом, обнаруживает в нем общие «первоэлементы» и композиционные принципы, однако индивидуальные музыкально-этнические признаки, а тем более диалектные особенности при таком подходе неизбежно тонут и в обилии материала, и в общих наддиалектных и даже надэтнических закономерностях. В результате можно сказать, что напевам русских колядок в исследованиях последних лет очень не повезло, и они так и остаются «сырым» материалом. Для настоящей работы нами проанализированы нотные записи коляд, главным образом из районов бытования виноградий: 15 записей из разных областей Русского Севера, 33 — из Верхневолжского бассейна и 14 сумских колядок; к сожалению, публикаций нотных записей псковских колядок нами не обнаружено.

С точки зрения строфической формы русские песни-колядки образуют две группы — с припевом-рефреном и без припева.

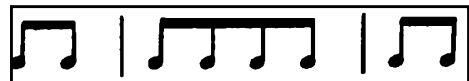
Бесприпевные коляды представляют собой короткие однострочные напевы, в основе которых лежит, как правило, ритмоформула . Такие напевы фиксируются на Русском Севере. Сопоставим, например, три записанные в районе Мезени формы святочных песен — колядку-угрозу «за плохой подарок» [Песни Мезени 1967: № 180], далее с указанием номера песен по сборнику), виноградьё с четырьмя сюжетами (*В*, *В-М-П*, № 183) и подблюдную «женихальную» припевку», исполнявшуюся во время новогодних девичьих гаданий (№ 185); взаимосвязь их структур очевидна (пример 17).

Мезенские записи наглядно подтверждают взаимосвязь однострочных напевов и песен с припевом-рефреном: напевы колядки и подблюдной соотносятся друг с другом как близкие варианты одной ладомелодической формулы. Такие совпадения мы считаем для рассматриваемых песенных структур факультативным признаком, но тем выразительнее это совпаде-

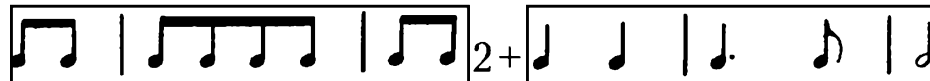
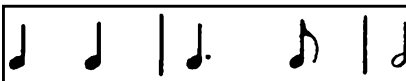
ние. Бесприпевные однострочные напевы встречаются и в Верхневолжском бассейне. При этом слова «коляда, коляда» (вар.: «коляда-маляда», «овсень-коляда», «таусеньки-таусень»), которыми часто начинаются тексты, в самостоятельную мелодикоритмическую структуру не выделяются.

17.

 однострочная калядка

 2 +  подблюдная

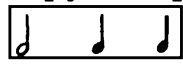
На _ но(да)!

 2 +  2 виноградье

Ви _ но _ гра _ ди _ е

Вторая группа напевов — с припевом-рефреном — фиксируется почти исключительно в Верхневолжском бассейне. Припевы различаются по местным традициям, главным образом словам «таусень», «боусень», «бай авсень» и т. п. Наиболее распространенная ритмическая форма (по нашим материалам) выглядит следующим образом:

 (запев) +  (припев)

Эта схема показывает две основные композиционные единицы формы. Реальные же колядные строфы образуют значительное число комбинаций, в основе которых лежит принцип повтора обеих формул: удваиваться может любая из этих частей — порознь и вместе, припев может быть в начале или в конце строфы, а может появляться через несколько смысловых строк или вообще только один раз в самом начале песни и т. п. Встречаются и еще более сложные формы, когда рассматриваемая ритмическая структура служит основой только одного раздела песни в целом. Однако чаще других фиксируется все-таки форма  2 +  2 в наибольшей степени близкая виноградью⁴⁰³.

⁴⁰³ См., например: [Лядов 1959: № 35], Рязанская губерния; [Некрасов 1901: № 1]. Пензенская губерния; [Некрасов 1902: № 3]. Саратовская губерния; [Римский-Корсаков 1952: № 41; Песни Поволжья 1970: № 98], Куйбышевская область; [Земцовский 1975, табл. I—II].

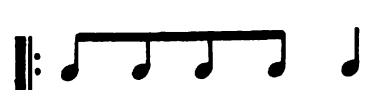
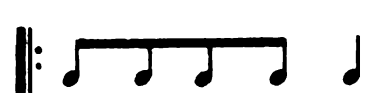
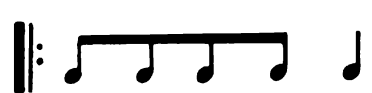
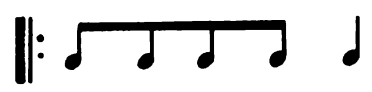
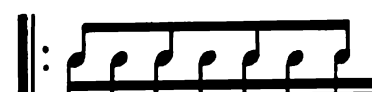
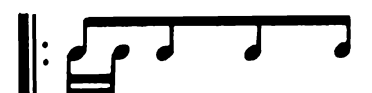
За неимением места ограничиваемся беглым обозрением только основных колядных форм Верхневолжского бассейна. Для нас сейчас важно подчеркнуть два момента: во-первых, в колядных напевах этого района фиксируется та же ритмо-формула, которая лежит в основе смысловой части виноградий; во-вторых, наиболее распространенная форма верхневолжского овсеня (который до сего времени считается исконно русской формой зимних коляд) пересекается с виноградьем сразу в нескольких тождественных точках — форма песенной строфы с припевом-рефреном, ритмическая форма зачина, контрастное соотношение двух частей строфы. В конечном счете оказывается, что различие виноградья и овсеня состоит только в ритмической форме припева и, стало быть, *напевы овсеней и виноградий структурно-ритмически являются формами одного порядка, выполняющими одну и ту же функцию* (ср. обрядовое соотношение виноградья и овсеня, показанное выше). Принципиальное значение в связи с таким выводом имеет тот факт, что некоторые разновидности ритмической формы коляд-овсеней и виноградья бытовали в одной и той же местности, иногда даже в одном селе, образуя тем самым цикл структурно взаимосвязанных зимних поздравительных песен⁴⁰⁴.

Несколько иная структурная ситуация обнаруживается на Сумщине. Сопоставим ритмическую форму виноградий с сумскими колядками, представленными в сборнике Дубравина (всего 16 записей, из которых две — виноградье) (табл. 2; номера в таблице указаны по сборнику).

Как видно из таблицы, сумские колядки образуют две структурные группы, различающиеся формой как запева, так и припева; в последнем имеется в виду исключительно ритмическая форма, поскольку тексты припевов всегда образует 4-слоговая группа (кроме усеченного «свят вечер»). Виноградья же объединяют две

⁴⁰⁴ См., например: [Пушкина 1970: № 1, 7, 12]. Горьковская область, Выксенский р-н, деревня Ефремово, — три различные формы, в том числе виноградье; № 8, 9, 11. Владимирская область, Муромский р-н, село Благовещенское — две формы, в том числе виноградье. По сборникам Некрасова и Пушкиной в Касимовском уезде Рязанской губернии существовало пять различных форм коляд (без виноградья). Подобные примеры можно было бы продолжить — см. сборники Лядова, Некрасова и др.

Таблица 2

	Свя _ той ве _ чер	№ 1-4
	Свя _ той ве _ чер, до _ брый ве _ чер.	№ 5, 12, 13
	Свя _ той ве _ чер,	№ 11
	до _ брый ве _ чер.	
	Ви _ но _ гра _ дя кра _ с(ы) _ но-зеленя.	№ 8, 9
	Свят ве _ чер,	№ 6, 7
	свят ве _ чер.	
	Свят ве _ чер,	№ 10
	свят ве _ чер	
	Ще _ дрый Ве _ чер, до _ брый ве _ чер.	№ 14, 15 (щедровки)
	Хо _ дит И _ лья на _ Ва _ си _ ля.	№ 16 (без припева)

эти группы: в запева — четырехдольная ритмическая структура второй группы, в припеве — ритмическая форма припева первой группы. Следовательно, в отношении ритмической формы сумские виноградья оказываются производным образованием, «составленным» из типичных для сумских коляд ритмических структур, но объединенных необычным образом. Необычность ритмической формы подчеркивается и уникальной для южнорусских традиций подтекстовкой припева «виноградья красна-зеленя»⁴⁰⁵.

Некоторые дополнительные наблюдения дало контрольное сопоставление рассматриваемой структуры с украинскими, белорусскими и южнорусскими колядками⁴⁰⁶. Полной ритмической структуры, тождественной сумским виноградьям, в просмотренных материалах не обнаружено. Подтверждается лишь общий тип строфической формы — с припевом, самостоятельным по своей ритмической форме. Календарные поздравительные песни такого типа (в первую очередь зимние, т. е. колядки) зафиксированы у восточных, западных и южных славян, у балтов и румын, венгров и других народов Европы [Земцовский 1975: 34—58]. Конкретные же ритмоформулы запева и припева распространены далеко не так широко и не с такой плотностью. Ограничиваемся далее только соседним восточнославянским материалом и только колядками — в качестве разведывательного сопоставления, которое требует, разумеется, самостоятельного поиска и исследования.

В украинских зимних песнях четырехдольная формула запева фиксируется только в щедровках и отчасти в коломыйках. Но это, как правило, бесприпевные формы поэтому даже типологи-

⁴⁰⁵ Отметим, что колядки с четырехдольной структурой запева записаны только в двух соседних южных районах области — Тростянецком и Великописаревском (в том числе и виноградья). Очевидно, на Сумщине у русских происходил какой-то процесс изменения (или приспособления) колядных форм, может быть, не без воздействия украинских коляд. Тому свидетельство — записи русских вариантов щедровок [Дубравин 1970: № 14, 15] и, главное, варианта сюжета виноградий, но с припевом «свят вечер» (№ 7). Таким образом, один сюжет бытовал здесь с разными припевами как по тексту, так и по ритмической структуре.

⁴⁰⁶ Просмотрены сборники: [Цитович 1959; Ширма 1962; Свитова 1960; Гошовский 1968, 1971; Лукьянова 1973; Песні 1975; Можейко 1971; Польский 1973; Земцовский 1975].

чески сопоставимым материалом они едва ли могут считаться. В колядах же, т. е. в формах с обязательным припевом или рефреном, В. Гошовский, тщательно систематизировавший их структуру в указанной работе, не обнаруживает такого типа запево [Гошовский 1971 (очерк второй)]. Зато ритмическая форма рефренов («ой дай боже» или «снятый вечер») в двух распространенных по всей Украине типах колядок (по Гошовскому, типы А-1 и А-2) совпадает с формой припевов сумских виноградий.

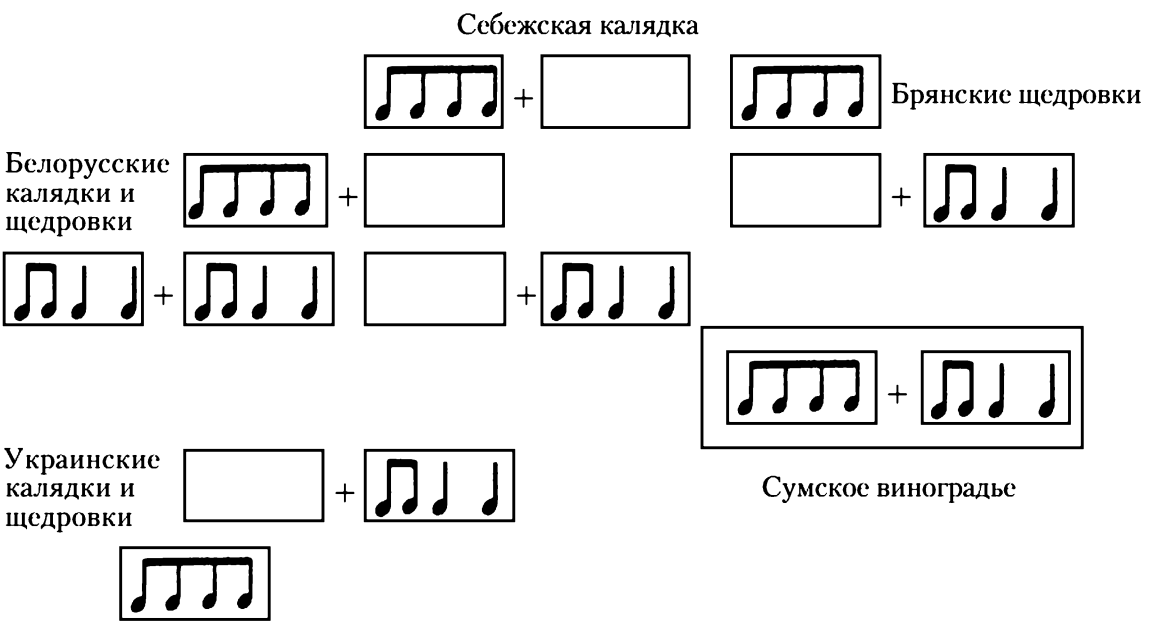
Примерно такая же картина обнаруживается в целом и в белорусских материалах, хотя здесь заметна большая диалектная дифференциация⁴⁰⁷. Четырехдольная формула запева фиксируется только в локальной группе колядных напевов (тип *Б*), распространенных почти исключительно в северных районах Витебской области [Песні, № 58–73]. Территориально шире и структурно разнообразнее представлена в белорусских колядках и отчасти щедровках ритмическая формула припева винограда. Она присутствует в припевах наиболее распространенного колядного типа (тип *А*), фиксирующегося по всему Полесью и на значительной территории Центральной Белоруссии. При этом в чистом виде ритмоформула (со словами «святы вечар» или «святы вечар, добрым людям», «шчодры вечор, святы вечор») обнаруживается главным образом в восточной части Полесья (№ 1–4, 9–12, 16, 47, 48). Иногда ритмоформула включается в припеве в более развитую структуру (№ 35, 53, 54). Наконец, выделяется особая группа колядок (тип *В*), распространенная в некоторых западных районах Полесья, напевы которых основаны только на рассматриваемой ритмоформуле (№ 75–77).

Любопытно, что колядные напевы типа А-1, кроме местных вариантов ритмической формы припева, различаются также заключительным тоном (I–II–V ст.). образуя по этому признаку три большие диалектные группы (см. картосхему 5). Это хорошо соотносится и с ритмоинтонационной характеристикой виноградий, достаточно четко группирующихся по опорным тонам, завершающим первые фразы припевов (см. табл. 1).

⁴⁰⁷ Далее в тексте типы напевов белорусских колядок обозначаются по классификации, данной во вступительной статье З. Можейко «Напевы зимних песен» к указанному тому «Зімовыя песні». По этому же изданию указываются в тексте номера соответствующих нотных записей.

Отметим, наконец, устойчивость ритмоформулы  в припевах брянских щедровок (например [Лукьянова 1973: № 1—3; Свитова 1960: № 57, 59]), а также совпадение формулы запева сумских виноградий и себежской колядки [Кортенко 1970: № 29]⁴⁰⁸.

Таким образом, входя в цикл колядных напевов сумской традиции, виноградья Сумщины оказываются в то же время своеобразным связующим структурным звеном между общерусскими виноградьями и всем комплексом южнорусских, белорусских и украинских зимних поздравительных песен. Структурный выход в южнорусский и восточнославянский музыкально-песенный материал для нас чрезвычайно важен, так как дает возможность ставить проблему взаимосвязи русских виноградий с этим массивом. Определенная древность сумской формы подтверждается не столько ее оригинальностью, сколько органичным соотношением ее с восточнославянским «окружением». Для наглядности покажем это в виде схемы.



Примечание. Пустой прямоугольник означает, что ритмическая форма данной части песни с припевом-рефреном не совпадает с сумским виноградьем.

⁴⁰⁸ Колядка записана в южном районе Псковщины, пограничном с Белоруссией. Следует указать также на совпадение ритмоформулы припева виноградий и некоторых русских и белорусских купальских напевов [Земцовский 1975: 134 и табл. 34].

Анализировать собственно мелодическую сторону колядных напевов в настоящей работе нет необходимости. Земцовский в книге «Мелодика календарных песен» уже сделал принципиально важный для нас вывод о том, что колядные напевы (хотя и не только колядные) обладают специфическим интонационным родством, для определения которого автор вводит понятие «интонационное поле»: «Это та ритмическая, ладовая, интервальная и т. п. сфера, в пределах которой сохраняется бóльшая или меньшая равнозначность, точнее — взаимоэквивалентность всех мобильных звуков данного интонационного комплекса». И далее: «В пределах данного интонационного поля (как в пределах своего рода мелодической зонности) вариантность воспринимается как тождество» [Земцовский 1975: 43, 46]. Принцип «интонационного поля» в календарно-обрядовых, и в первую очередь колядных, напевах в мелодическом отношении почти точно соответствует показанному выше принципу свободно-вариантного мелодического воплощения ритмической структуры винограда в пределах определенной ладо-звукорядной зоны. Это, по существу, означает, что напевы виноградий и русских зимних коляд как в интонационно-ладовом отношении, так и в ритмическом относятся к одному и тому же слою народно-песенного мышления.

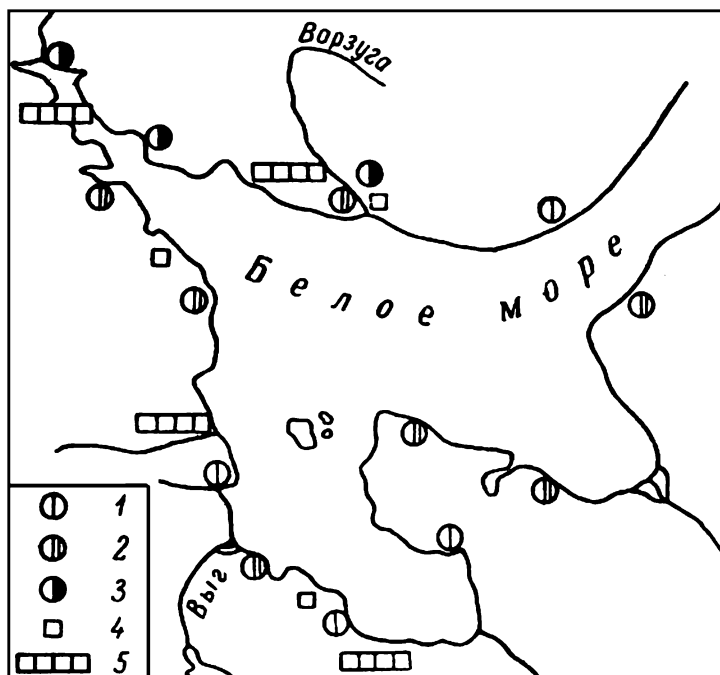
2. Как уже отмечалось, в форме и в функции рождественского винограда зафиксированы три необрядовых сюжета группы *Б-ИП* — «Скопин», «Сокол-корабль» и «Выкуп Филарета». Этот факт заставлял музыкантов, как и фольклористов, без достаточных оснований говорить о прикреплении припева винограда к эпическим музыкально-песенным формам. На самом деле процесс был прямо противоположным: виноградья представляют своеобразную и цельную музыкально-структурную систему, в которую без каких-либо особых признаков входят и напевы с сюжетом *Б-ИП* (см., например, табл. 1: 3, 4). Анализа же и объяснения требует совсем другое обстоятельство: почему среди разных песенных форм, в которых существовали эти сюжеты, оказалось и виноградье? К самой проблеме винограда это имеет прямое отношение, так как позволяет определить место виноградий в русском песенном фольклоре в более позднее время, понять некоторые особенности исторического развития виноградий и ввести в этот процесс по крайней мере один хронологический ориентир. Свой анализ мы ведем на основе 16 нотных записей песен с этими сюжетами. Начнем с песен о Скопине.

Как известно, песенные жанры повествовательного (нарративного) фольклора обычно не имеют единого музыкального стиля. В первую очередь это относится к историческим песням, сюжеты которых возникают в разное время и принимают музыкально-песенную форму того жанра или стиля, который в каждой конкретной традиции является в данный момент ведущим и активно развивающимся (функционирующим). Разумеется, важнейшим моментом существования и развития повествовательных песен является структурное соответствие и соподчинение сюжетов и форм, взаимодействие и взаимовлияния, которые, как правило, сильно усложняют и запутывают картину. На материале песен о Скопине мы имеем редкую возможность почувствовать реальный механизм освоения нового песенного сюжета народно-песенным сознанием. В этом освоении принимают участие несколько разных стилей и традиций и, соответственно, несколько разных песенных форм. Обратимся снова к картосхеме 3.

Сюжет о Скопине, попавший в северные «эпические» районы, в музыкальном отношении, безусловно, подчиняется местным эпическим формам. Это в первую очередь Печора и Заонежье с Пудожьем, где существуют два различных и ярко выраженных типа севернорусского эпического сказывания. Песни о Скопине исполняются здесь в тех же формах, что и классические сюжеты героического эпоса — однострочные напевы на Печоре и многострочные (так называемые «рябининские») — в Заонежье⁴⁰⁹. В двух других северных районах — Поморье и бассейне Сухоны — ситуация была иной.

В бассейне Сухоны не зафиксирована развитая эпическая традиция, зато здесь, видимо, активно бытовали календарные и свадебные винограды с различными сюжетами. Так как в данной местной традиции нет каких-либо других устойчивых форм песенно-повествовательного фольклора, важно напомнить, что музыкально-песенная форма винограда выдерживает развернутые повествовательные тексты: выше уже отмечалось поразительное структурное «удобство» зачина винограда, с легкостью включающего любые тексты. Это и могло оказать-

⁴⁰⁹ Подробнее об этом см. в [Васильева 1981]. Вообще же вопрос о музыкально-структурном включении сравнительно поздних исторических сюжетов в местные эпические традиции совершенно не исследован и затрагивается нами лишь в связи с проблемой винограда.



Картограмма 6. Виноградье в системе музыкальной традиции Поморья. 1 — виноградье; 2 — песенные формы, подобные виноградью, но с равными припевами («Дунай», свадебные); 3 — «Скопин»; 4 — ритмоформула зачина виноградья; 5 — бесприпевные свадебные песни.

ся решающим фактором структурного превращения исторической песни в виноградье. Этому включению, безусловно, способствовало то обстоятельство, что в данном районе в начале XIX в. зафиксирован развитой песенный цикл зимнего обходного обряда, в котором виноградья играли большую роль. Напомним, что виноградья со всеми сюжетами, в том числе и *Б-ИП*, исполнялись в каждой местной традиции на один напев.

Иначе сложилась судьба песен с сюжетом о Скопине в Поморье. В нашем распоряжении имеются четыре нотные записи, одна из которых сделана на Зимнем берегу, две — на Терском и одна — на Кандалакшском берегу. В отличие от вологодских виноградий песни о Скопине бытовали здесь в качестве «старин», так как Зимний и Терский берега — «эпические» районы. Тем не менее музыкально-песенная форма беломорских «старин» о Скопине значительно отличается от бытующих здесь собственно былин. Рассмотрим вначале три записи — терские и кандалакшскую (пример 18, а–в)⁴¹⁰.

⁴¹⁰ [МЭК, т. 2: 99–101]. Запись в деревне Кузомень, Оленица (Терский берег) и деревне Федосеево (Кандалакшская губа).

Е _ ли _ ман, там бы _ ло!

Вот он е _ здил гу _ лял ро _ вно три го _ да да,

е _ здил гу _ лял, е _ ли _ ма_н(ы)!

И_ще взял- то Ско_пин ро_вно три го _ ро _ да.

А _ ли_ву, Ско_пин три го _ ро_да.

Очевидно, что все три напева представляют собой не былинную структуру севернорусской традиции, а песенную форму с припевом-рефреном. Первые два напева в интонационно-ладовом отношении в наибольшей степени близки друг другу. Ритмическая форма их вполне определена: это  2 + припев, т. е. форма, подобная виноградью, в которой используется структура зачина виноградий с другим припевом⁴¹¹. Третий из приведенных вариантов еще дальше уходит от былинных напевов, образуя музыкальную форму

⁴¹¹ Нужно отметить, что припев второго напева (из Оленицы) на протяжении пяти потированных в публикации строф сильно варьируется в структурно-ритмическом отношении. Меняется и его текст — «елиман(ы)», «ездил гулял, елиман(ы)», «вот и елиман(ы)», «елиман, елиман(ы)». Мы привели в примере самый простой по ритмической форме вариант, в остальных значительно интенсивнее развиваются внутрислоговые распевы. Такое сильное варьирование, вообще говоря, не свойственное песенным формам с припевом, по-видимому, объясняется тем, что исполнительница не очень твердо помнила песенную форму «Скопина».

повторного строения (АЛ) и повторную текстовую строфу с рефренной вставкой «аливу». Однако и здесь, несмотря на обилие внутрислоговых распевов, совершенно отчетливо слышна та же ритмическая основа смысловой части строфы, что и в двух первых напевах. Таким образом, очевидно, что кандалакшско-терские напевы «Скопина» испытали сильное воздействие песенной формы винограда, которое сказалось как на форме строфы в целом (зачин с припевом-рефреном), так и в точном воспроизведении ритмической формы зачина виноградий. Весьма существенно обстоятельство, что влияние напевов виноградий практически не отразилось на мелодической стороне беломорских вариантов «Скопина». Все это, с другой стороны, подтверждает бытование в прошлом виноградий на Терском берегу (см. выше), которые могли оказать влияние и на формирование музыкальной традиции «Скопина» на Кандалакшском берегу, где следов виноградий пока не обнаружено.

Уяснение общей ситуации позволяет понять и вариант «Скопина», записанный на Зимнем берегу от известной сказительницы А. М. Крюковой, уроженки Терского берега [МЭК, т. 1: № 29]. Напев А. Крюковой производил обычно странное впечатление на исследователей, рассматривавших его в ряду былинных напевов Зимнего и Терского берегов. Если же иметь в виду «отпечаток» винограда на беломорских напевах «Скопина», тогда становится ясно, что А. Крюкова сохранила в своем варианте именно ритмическую форму зачина винограда, что еще раз подтверждает историческое взаимодействие этого сюжета с музыкально-песенной формой винограда.

Два напева «Скопина» записаны на Колыме — в Средне-Колымске [Анучин 1911: № 2] и в Походске, в низовьях Колымы⁴¹². Здесь «Скопин» так же, как и на Вологодчине, полностью вошел в традицию винограда: в Походске, например, он исполнялся на тот же напев, что и винограде с сюжетом *Б*, (см. пример 13, б). Из Енисейской губернии происходит только фрагментарная текстовая (без нот) запись песни с мотивом «отравления Скопина», что говорит о быстром исчезновении, видимо, непривившегося сюжета⁴¹³.

⁴¹² Запись Р. В. Каменецкой 1971 г. и С. Н. Азбелева, 1977 г. (фонограмм. архив ИРЛИ).

⁴¹³ ЖС, 1901, вып. I. Ачинский уезд, село Ужур, запись А. Макаренко.

Преимущественно южное распространение песен с сюжетом «Сокол-корабль» обусловило их включение в разряд лирико-песенного жанра в поволжских и казачьих районах. В то же время песни с этим сюжетом зафиксированы и в Сибири — в Енисейской губернии (в форме виноградьа) и на Колыме (о чем ниже).

Особый интерес представляют три записи «Сокола-корабля» с напевами из местностей Нижегородской губернии, территориально примыкающих к муромским, где бытовали виноградьа⁴¹⁴. К сожалению, И. Некрасов, а вслед за ним и А. К. Лядов не приводят никаких этнографических сведений, касающихся исполнения этой песни, а просто помещают ее варианты в разделе былин. Повторная запись 1955 г. подтвердила неслучайность записей экспедиции РГО и устойчивость традиции. Приведем нашу аналитическую запись нотных текстов, позволяющую яснее представить структуру напевов (пример 19, а–в).

19.

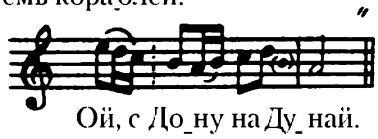
а



По Хва_лы _нско_му.



Е_ще пла_ва_ли гу_ляли тридцать семь кора_блей.



Ой, с До_ну на Ду_най.

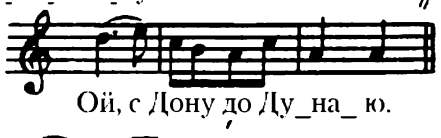
б



Мо_рю си... си_не_му,



как по си_не _му да по Хва_лы_нско_му.

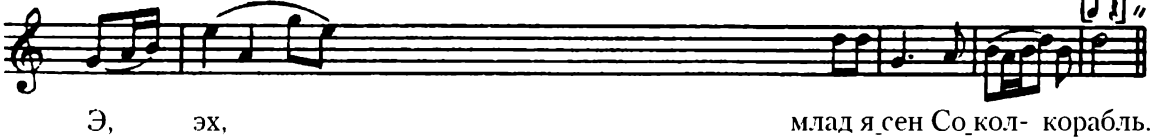


Ой, с /Дону до /Ду_на_ю.

в



Ту_то пла_ва_ет гу_ля_ет млад я_сен Сокол-корабль.



Э, эх, млад я_сен Со_кол- корабль.

⁴¹⁴ [Некрасов 1902, лит. Е, № 5], Балахнинский уезд, село Городец; [Лядов 1959: № 117], Семёновский уезд, село Хохлома; [Добровольский 1957: 273–276], Семёновский р-н, деревня Богоявление, запись 1955 г.

Очевидно, что и в нижегородской традиции сюжет «Сокола-корабля» соприкасался с виноградьем. Все три варианта представляют пример *освоения песенной формы виноградья в традиции лирической протяжной песни*. Два первых напева одинаковы по своей строфической форме, структурная основа которой — та же, что и в терских (беломорских) вариантах «Скопина»; песенная форма с припевом-рефреном, в которой используется ритмическая форма зачина виноградья. От протяжной песни прибавляется цепной повтор текста в мелодическом значении «интонационного тезиса»: кроме того, подобно протяжной песне, все три музыкальные фразы вакантно развивают друг друга (по типу $AA^1 A^2$). В третьем варианте также используются конструктивные «идеи» и элементы двух предыдущих вариантов — принцип цепной строфы, интонационный тезис, структура зачина виноградья и форма с припевом, но соединяются с текстом и объединяются между собой эти элементы иначе, образуя своеобразную песенную форму. Итак, мы можем сделать вывод о том, что для нижегородских вариантов «Сокола-корабля» основным конструктивным компонентом исполнительского воплощения была песенная форма виноградья, которая получила здесь своеобразные надстройки и добавления, приблизившие ее к протяжным лирическим.

Мы не располагаем нотными записями сибирских вариантов, однако исключительное бытование песни с этим сюжетом и в контаминации с *Б*, только в форме виноградья, а также историческая, переселенческая связь этого района с верхнедвинским заставляет предполагать и сходство музыкально-песенных форм северного и сибирского виноградья.

Две колымские текстовые записи «Сокола-корабля» фиксируют припев «Сдудина ты, сдудина, сдудина ты, сдудина». Отсутствие нотных записей заставило нас обратить внимание на некоторые исполнительские ударения, проясняющие их ритмическую форму, например: «На середочке сидит, всем он кораблем вдад́ат» — такая расстановка ударных слогов соответствует музыкальной ритмоформуле зачина виноградья. Стало быть, можно с достаточной уверенностью предполагать, что и на Колыме «Сокол-корабль» бытовал в форме, подобной местному «Скопину», т. е. виноградью (см. выше), и беломорским (терским) вариантам «Скопина», т. е. со структурой зачина виноградья, но с иным припевом. Возможно, взаимодействие обоих текстов с виноградьем происходило в одном

районе и скорее всего — там, где винограды активно функционировало, т. е. представляло собой одну из самых развитых и динамичных песенных традиций. Такой район мог быть достаточно обширен; по нашему мнению, в его пределы входил Верхневолжский бассейн с Вяткой и Верхнедвинский бассейн с Устюгом, откуда, кстати, и происходило дальнейшее переселение в Сибирь и где бытовали, развивались и возникали («Скопин») тексты исторических песен и поздних былин.

3. Перейдем к рассмотрению соотношения виноградий, обнаруживших связь — сюжетную и обрядовую — со свадебными песнями. Это проблема достаточно сложная, так как свадебные песни обнаруживают широкие связи с разнообразными жанрами, от хороводных до лирических протяжных песен, а исследование характера этих связей — задача будущего. Учитывая все это, мы ограничимся анализом песенных традиций отдельных районов, в которых винограды и свадебные песни достаточно хорошо представлены музыкальными записями.

В традициях Сумщины и Муромщины винограды, как было показано выше, органично входят в циклы зимних поздравительных песен, образуя с ними один структурно взаимосвязанный комплекс обрядовых напевов. Отметим дополнительно еще одно обстоятельство, касающееся муромской традиции. Музыкальные записи приокских (свадебных, хороводных и лирических) песен показывают, что между виноградами и свадебными песнями в данной традиции практически нет структурных взаимосвязей. Для окских свадебных напевов определяющей являлась связь с лирическими, и прежде всего с протяжными лирическими, песнями. Стилистический слой музыкально-песенной лирики, объединивший собственно лирические, свадебные и хороводные песни [Пушкина 1970: 4], очевидно, не затрагивал зимние обрядовые напевы. Эти последние, в свою очередь, сами развились в достаточно развернутый цикл структурно взаимосвязанных, но самостоятельно функционирующих песенных форм, что было обусловлено, по-видимому, сильно выраженной половозрастной дифференцированностью самих обрядов⁴¹⁵.

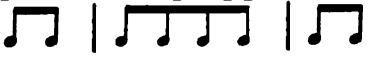
⁴¹⁵ Отметим еще запись веснянки, напев которой основан на однократном проведении колядной ритмоформулы и, таким образом, совпадает с простейшей формой колядок [Пушкина 1970: № 14 (Муромский р-н)].

Иначе обстоит дело на Псковщине (в районах бытования виноградий) и на Русском Севере. Здесь, как мы говорили, за исключением однострочных колядок и песен духовного содержания, виноградье является единственным развитым видом зимней обходной песни. Стало быть, выяснять структурное соотношение виноградий с другими песенными формами каждой данной местной традиции можно только при жанрово широком сопоставлении, максимально учитывающем систему песенных жанров, но в первую очередь, естественно, со свадебными песнями. Приступая к анализу материала под таким углом зрения, мы выделили в форме виноградьа два структурно важных момента — ритмоформулу зачина как основной строительный элемент и форму песенной строфы с припевом-рефреном, зачин которой основан на той же ритмоформуле. Оговорим и повторим снова, что третья важнейшая структурная характеристика напевов виноградий — ритмическая форма припева — оказалась действительно уникальной и потому не подлежащей сравнению: во всех просмотренных материалах она не встретилась (за одним исключением, о чем ниже).

На Псковщине ритмоформула зачина виноградьа (с сюжетом *Б*,) является важнейшим структурным элементом большого слоя песен и в этом значении участвует в самых разнообразных песенных формах [Котикова 1966].

С точки зрения строфической формы материал группируется аналогично муромскому — песни бесприпевные и с самостоятельным по ритмической форме припевом-рефреном. В первую группу вошли песни, в ритмической структуре которых ритмоформула виноградьа является единственным конструктивным элементом формы. Таким образом выяснилось, что среди псковских свадебных песен встречаются формы, основанные на трехкратном проведении ритмоформулы  3 (Котикова 1966: 229; далее указываются только номера) и на четырехкратном проведении —  4 (особенно устойчиво фиксируется в Гдовском и Печорском р-нах — № 123, 130, 240) [Котикова 1962: № 47, 65—67]. При этом в одном случае песня исполнялась жениху, во всех остальных — любому гостю-мужчине, холостому или женатому (одна запись — парню-рыболову). Если учесть, что сюжеты этих песен различны, то можно говорить в данном случае о своеобразной *дифференцированной половозрастной ориентированности опре-*

деленной песенно-ритмической структуры. Кроме очевидной структурной взаимосвязи, этот момент обнаруживает и функциональное соответствие рассматриваемой свадебной формы с виноградьем, которое, как уже отмечалось выше, было связано прежде всего с половозрастной группой «невест–женихов». Напомним в связи с этим, что виноградье на Псковщине исполняли девушки вместе с парнями. Нужно отметить, что форма  4 встречается на Псковщине не только в свадебных, но и в хороводно-игровых песнях (№ 182, 185), а также в шуточной песне (№ 207).

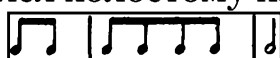
Среди песен с припевом-рефреном зафиксированы две свадебные — форма  + припев (№ 233)  2 + припев (№ 218). С другими текстами эти формы не встречались, причем ритмические формы припевов у каждой из двух песен различны.

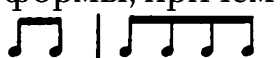
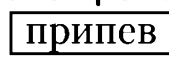
Наконец, ритмоформула зачина винограда широко фиксируется в так называемых песнях с дробным припевом — свадебных, хороводных, плясовых. Ритмическая форма их строфы выглядит следующим образом:  2 +  2. Это более поздний слой песенности, распространенный не только на Псковщине, но практически по всей России, однако важно подчеркнуть, что единственным конструктивным элементом этой песенной формы также является основная ритмоформула напевов виноградий, овсеней и коляд.

Из районов Западной Псковщины следует особо выделить Пыталовский р-н (бывшая Латгалия). Здесь записаны различные по структуре хороводно-игровые песни, исполнявшиеся на Святки (№ 187—193; возможно, также № 196). Полный анализ этих песен не входит в нашу задачу, отметим только, что святочный песенный комплекс в целом — сравнительно позднее явление, но структурная связь его со святочным виноградьем-колядой весьма выразительна и исполнена особого смысла.

Н. Л. Котикова справедливо отмечает довольно существенные жанровые и стилистические различия песен разных районов Псковщины. С этим наблюдением хорошо согласуется не только территориальная рельефность бытования или небытования винограда, но и разница в соотношении винограда с другими песенными формами, что само по себе требует, конечно, специального изучения.

По-иному вырисовывается структурное «окружение» винограда в песенных традициях Русского Севера — на Мезени, Печоре и в Поморье.

Начнем с Мезени. Из форм, 4 основанных только на ритмоформуле винограда, встречается лишь одна — с четырехкратным повторением ритмоформулы — . Эта форма устойчиво фиксируется только в свадебных песнях средней Мезени, в Лешуконском р-не (Песни Мезени 1967: № 157, 160, 163; далее указываются только номера). От аналогичных по ритмической основе псковских песен ее отличает, во-первых, двойное увеличение последней доли и, во-вторых, поэтическая строфа АВ (с цепной строфикой). В то же время обнаруживается и еще одно существенное совпадение: как и на Псковщине, эти песни исполнялись жениху или холостому парню, т. е. та же песенно-ритмическая структура в половозрастном отношении ориентирована почти точно так же. Наконец, принципиально важное значение имеет то обстоятельство, что один из сюжетов этой формы (№ 160) совпадает с сюжетом винограда М, который везде исполнялся холостому парню. Таким образом, *мезенская свадебная форма*  4 *оказывается связанной с виноградом и структурно, и сюжетно, и функционально*. Связь, которую в псковском материале можно было лишь предполагать по косвенным данным, выступает на Мезени совершенно отчетливо и многосторонне.

Несколько более развит на Мезени по сравнению с Псковщиной слой свадебных песен с припевом-рефреном. Во всяком случае в сборнике фиксируются три такие формы, причем и здесь ритмические формы припевов различны:  + припев (№ 176);  +  2 (№ 177 и 182). Кроме того, зафиксированы еще две свадебные песни разных строфических форм, в которых участвует ритмоформула винограда (№ 155, 174). Нужно сказать, что, вопреки некоторому стремлению авторов сборника «Песенный фольклор Мезени» нивелировать песенные традиции верхней и нижней Мезени⁴¹⁶, разница в них оказывается довольно существенной. По нашим наблюдениям, в частности, свадебная форма  4 фиксируется только в Лешуконском р-не, отмеченные же песни с припевом-рефреном — только на ниж-

⁴¹⁶ Отмечается лишь некоторая разница «в манере музыкального исполнения» традиционных обрядовых песен [Песни Мезени 1967: 16].

ней Мезени, в Мезенском р-не. Этот момент заслуживает того, чтобы отнестись к сравнительному анализу песенных традиций Мезени более внимательно и дифференцированно. В традиции Мезени, может быть, даже в большей степени, чем на Псковщине, структурно проницаема граница между свадебными и несвадебными песнями. Так, в частности, одна из показанных выше свадебных форм (№ 182) фиксируется и в плясовых песнях (№ 97, 115). Кроме того, на Мезени чрезвычайно широко распространены песни «с дробным припевом», структура которых, как уже отмечалось, полностью основывается на ритмоформуле винограда, хотя и в специфическом виде.

Традиция Печоры в какой-то степени совпадает с мезенской. Здесь бытуют те же типы свадебных песен, структурно связанных с виноградами, совпадают и некоторые отдельные формы, однако в целом печорская традиция существенно отличается от традиции Мезени. Прежде всего, свадебные песни (как и сам традиционный свадебный ритуал) бытовали только на нижней Печоре. В Усть-Цилемском р-не, богатом песенностью в целом и былинным эпосом в частности, свадебных песен нет и, по мнению исследователей, не было и в прошлом (Песни Печоры 1963: № 11; далее указываются только номера). Весь свадебный материал, который мы могли учесть, записан только в низовьях Печоры (ныне Нарьян-Марский р-н).

На Печоре зафиксирована та же свадебная форма  2, что и на Мезени, — в единичной свадебной песне (величание жениху), а также в плясовых песнях, исполнявшихся на свадьбе и посиделках (№ 291, 206, 210, 211, 216). Однако полного тождества между ними нет. Совпадает только собственно ритмическая форма, другие же структурные параметры — текстовая строфа и мелодическая форма — различны. Кроме того, мезенская форма объединяется с несколькими сюжетами, печорская — только с одним. Соотношение музыкальной формы с сюжетами заслуживает в данном случае особого внимания. На Мезени, как уже отмечалось, в группе сюжетов, связанных с рассматриваемой формой, входит сюжет М. На нижней же Печоре само винограды с этим сюжетом принимает на себя ту же функцию — свадебное величание холостым парням (№ 300).

На нижней Печоре фиксируется еще одна свадебная форма, основанная на колядной ритмоформуле, —  2

(№ 295); на Мезени такой формы нет. В обеих традициях бытовала одинаковая форма с припевом-рефреном  2+ +  2. В обеих традициях она связана с одним

и тем же сюжетом и выполняет одинаковую функцию — свадебное величание женатой паре (№ 299). Отметим дополнительно, что эта песенно-ритмическая структура, функционально и сюжетно однозначная в свадебном обряде, широко распространена на Мезени и на Печоре в качестве популярной плясовой, объединяющейся со множеством различных текстов (№ 209, 220, 222 и др.).

Подведем предварительный итог анализа соотношения виноградий со свадебными формами в песенных традициях Сумщины, Муромщины, Псковщины, Мезени и Печоры, выявив то общее, что их объединяет.

Во-первых, в каждой традиции обнаруживается своя специфическая система структурных взаимосвязей и соотношений между виноградьями и свадебными песнями. И самый факт этой специфики — общая характеристика разных традиций. Можно сказать, что ни в одном из рассмотренных районов — с точки зрения системы местных песенных форм и жанров — виноградья не являются обособленной формой, но всегда так или иначе включены в эту систему. Для Сумщины и Муромщины это прежде всего цикл зимних обходных песен, в которых виноградье оказывается одной из самостоятельных форм. Последнее в значительной степени обусловлено, на наш взгляд, структурной и целевой самостоятельностью всего фольклорно-обрядового комплекса виноградья, в состав которого входило и виноградьепесня. Для традиции же Псковщины, Мезени и Печоры, на наш взгляд, формы виноградья и колядки оказываются своего рода структурным зерном, дающим богатую поросль производных песенных форм, прежде всего в свадебных обрядовых песнях.

Во-вторых, в каждой традиции свадебные песни, формы которых подобны именно виноградью, т. е. песни с соответствующим зачином и припевом-рефреном, имеют «личную», неповторяющуюся форму припева и всегда связаны только с одним свадебным сюжетом. В рабочем порядке будем называть это свойство моносюжетностью. К этим общим наблюдениям и выводам мы вернемся после исследования беломорских материалов.

В интересующем нас плане поморская традиция представляется совершенно своеобразным и уникальным явлением. Довольно хорошая фольклорно-этнографическая обследованность поморских районов дает возможность рассмотреть эту традицию принципиально иначе. Если до сих пор мы анализировали материал в целом, почти не имея возможности проследить «территориальное развертывание» песенных форм, то беломорские материалы позволяют не только провести вертикально-суммарный аналитический срез, но и сделать территориально-дифференцированный анализ, учитывающий внутридиалектные различия и соотношения песенных структур в их взаимосвязях.

Прежде всего, поморский материал наиболее ярко представляет один песенный сюжет из свадебно-брачной группы сюжетов виноградьа. Это сюжет *Д* — «Дунай», который в качестве устойчивой текстовой и музыкальной формы широко распространен в Поморье (см. картосхему 4). Известны, правда, еще две текстовые записи этого сюжета, зафиксированные не здесь: отмеченное выше виноградьа из Великоустюжского уезда (отрывок) и песня, записанная в 1929 г. на нижней Печоре, которая исполнялась в качестве свадебного величания жениху или почетному гостю [Песни Печоры 1963: № 382 и комм.]. Печорская песня имела, судя по опубликованному тексту (без нот), строфическую форму АВПрВ:

Да по морю, морю было Воланскому,
От-ты Дунай ли Мой, по морю Воланскому

(далее устойчивый вариант припева:

А ты Здуной мой, Здунай...).

Форма эта, однако, не подтверждается более ни одним из зафиксированных вариантов «Дуная» в поморских записях.

Итак, в нашем распоряжении имеется 10 музыкальных записей песен с сюжетом *Д* — виноградьа и «Дуная», сделанных на берегах Белого моря. Сложившиеся локальные «береговые» различия Поморья при общем хозяйственном и культурно-бытовом единстве отразились и в народно-песенной культуре поморов, прежде всего в обрядовых жанрах. Одним из частных проявлений этого своеобразия, но важным для настоящего исследования, является обрядово-функциональная

и музыкально-песенная судьба текстов с сюжетом Д. В первую очередь напомним, что бытование песен с этим сюжетом в функции календарного виноградьа локализуется на территории древней «Двинской земли» — самой ранней области, заселенной русскими в Поморье. При обрядово-функциональных различиях вариантов «Дуная» по берегам важно подчеркнуть три общих момента: во-первых, принципиально одинаковый сюжет, не вступающий ни в какие контаминации с другими сюжетами; во-вторых, безусловное преобладание календарной обходной функции песни с этим сюжетом; в-третьих, повторяем, компактность ареала, имеющего достаточно четкое обоснование в истории освоения побережья Белого моря русскими.

Анализ напевов, с одной стороны, подтверждает некоторые результаты фольклорно-этнографического анализа, а с другой — обнаруживает довольно неожиданные характеристики как самой проблемы «Дуная», так и беломорской традиции виноградьа в целом. В общем виде строфическая форма всех «невиноградных» беломорских вариантов «Дуная» подобна виноградью. Строфа с припевом-рефреном, ритмическая формула ее смысловой части совпадает с зачином виноградьа. Припевы по слогоритмической форме различны и достаточно четко локализуются. Устойчивая форма $\text{♩} \text{♩} | \text{♩} \text{♩} \text{♩}$ фиксируется на Терском (Варзуга, Стрельна) и Карельском берегах (Гридино, Кереть). Припевы остальных записей различны как по ритмической форме, так и по припевным словам (пример 20).

20.

Взду — най да

Из — Ду — най

Ез — Ду — най

С — за — Ду — най

Верхняя Золотица

Зимний берег

Нижняя Золотица

Дураково

Летний берег

Яренга

Нужно отметить при этом, что припевы Летнего и Зимнего берегов богаты внутрислоговыми распевами, в то время как на Терском и Карельском берегах распевов почти нет и слогоритмическая форма выступает в обнаженном виде. Иначе группируются напевы «Дунаев» по интонационно-ладовым признакам. Здесь территориальная принадлежность не

имеет значения, и на одном берегу исполнялись напевы разного наклонения — иногда в соседних селах (например, в Варзуге и Стрельне на Терском, в Верхней и Нижней Золотице — на Зимнем берегу). Напевы «Дунаев», как и виноградий, образуют две группы — мажорного и минорного наклонения (пример 21, а–д)⁴¹⁷.

21.

а
Чтоль но си _ не му мо рю но со _ ле _ но му да Из- за Ду _ най!

б
Из- за Ду _ най!

в
Из Ду _ най!

г
Из за Ду _ най!

д
С за Ду _ най!

Как видно из приведенных образцов, зачины внутри каждой группы воспринимаются в качестве мелодических вариантов. Особенно выразительно соотношение первых трех напевов, зачины которых в сумме заполняют диапазон больше октавы, как бы дополняя друг друга. Очевидно, что в мелодическом воплощении «Дунаев» действует тот же, показанный ранее *принцип ладо-звукорядной зоны*, что и в напевах собственно виноградий. И здесь обнаруживается та же «стереофония», что и в виноградьях, — возможность многовариантного решения звуковысотной линии во время одного исполнения. Это подтверждается практически всеми записями, в которых нотировано достаточно большое число строф. Приведем один наиболее выразительный пример — схематическую запись варианта из деревни Стрельна на Терском берегу (см. пример 21, б, исполняли пять человек) (пример 22).

⁴¹⁷ Источники примеров: а — [Песни Карельского Поморья 1971: 156]; б — Балашов, [Красовская 1969: 48]; в — [МЭ, т. 1: 436]; г — Балашов, [Красовская 1969: 47]; д — [Истомин, Дютш 1894: 22].

22.

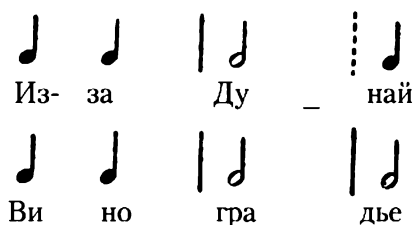


В этом исполнении любопытно то, что даже припев мелодически варьируется довольно энергично, хотя и в меньшей степени, чем запев. Все оказывается, таким образом, взаимосвязанным: разнообразие ритмических форм припева в «Дунаях» внутри беломорской традиции соответствует и его значительному мелодическому варьированию во время одного исполнения. В этом смысле запись из Стрельны — не исключение, а подтверждение общего правила. Соответствие, как видим, то же, что и в напевах виноградий, но с обратным знаком.

Итак, первый вывод: смысловые части строфы «Дунаев» не только тождественны зачинам виноградий по ритмической структуре, но и обнаруживают тот же принцип ладо-звукорядной зоны, допускающей множественность мелодических вариантов даже во время одного исполнения. Это принципиальное сходство (во всяком случае, не менее важное и глубинное, чем тождество ритмических форм) заставляет вновь вернуться к ритмической форме напевов.

Сравним самые устойчивые ритмические формы припевов «Дуная» и виноградья (пример 23).

23.



Как видим, совпадение форм почти полное — если не иметь в виду двухкратное повторение этой формулы в припеве виноградья. Самое же поразительное заключается в том, что припев беломорского «Дуная» точно совпадает с ритмической формой муромского виноградья (см. пример 6).

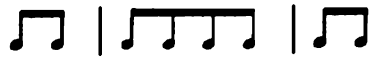
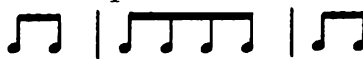
Таким образом, анализ музыкально-песенной структуры «Дунаев» не только подтверждает их функционально-смысловое сходство с виноградьями, но и неожиданно реализует в ритмической форме припева тот единственный — великоустюжский — вариант «Дуная», в котором был зафиксирован припев «виноградье красно-зеленое». Подтверждается, таким образом, высказанное

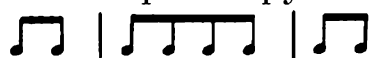
выше предположение о движении этого вида обрядовой поэзии и соответствующих сюжетов вместе с переселением восточнославянского населения по водным артериям на Крайний Север.

Теперь становится хотя бы отчасти понятным вариант винограда с сюжетом М, записанный Истоминим и Дютшом на Летнем берегу [Истомин, Дютш 1894: 128]. Выше мы уже отмечали, что это одна из двух музыкальных записей, не идентифицирующихся как форма винограда. Можно предположить, что сюжет М попал на Летний берег с Онежского берега, на котором в форме винограда до сих пор устойчиво бытуют сюжеты П, В и М. Собственной же традиции винограда как сюжетно самостоятельной песенной формы на Летнем берегу, по-видимому, не было; функцию винограда отчасти выполнял здесь «Дунай», что подтверждается и его местным названием «виноградь», хотя он исполнялся с другим припевом. Это предположение тем более вероятно, что из всех просмотренных нами материалов только в поморском «Дунае» практически точно повторяется форма припева винограда.

По мере заселения Поморья и складывания общих черт хозяйственной и культурно-бытовой жизни, происходило взаимопроникновение смежных, сходных явлений. В силу большой активности традиции винограда, а также и потому, что виноградь-песня была основной и почти единственной песенной формой рождественских обходных обрядов, на Севере, и в том числе в Поморье, именно виноградь как песенная структура оказалось одним из важнейших интегрирующих элементов народно-песенной, и в первую очередь обрядовой традиции Поморья в целом. Под воздействием винограда происходило складывание различных песенных форм и сюжетов в разных районах побережья в единую, структурно взаимосвязанную систему. Форма «Дуная» — не винограда — один из элементов этой системы. Второй — уже рассмотренная ранее музыкально-песенная форма «Скопина», также испытывавшая структурное воздействие винограда. Рассматривая географию распространения сюжетов, мы уже отмечали, что в Поморье, в частности, каждый из сюжетов бытовал не повсеместно. Однако три эти формы — собственно виноградь (сюжеты Б, П, В, М), «Дунай» с названием «виноградь» и без него и «Скопин» — фиксируются вдоль всего беломорского побережья, либо сосуществуя, либо дополняя друг друга (см. картосхему 6).

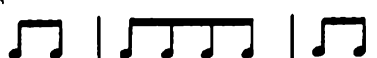
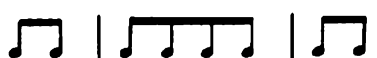
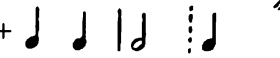
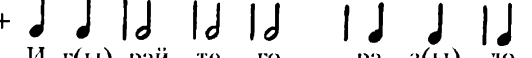
Интегрирующее действие музыкально-песенной структуры винограда не ограничивается только рассмотренными сюжетами. Не менее сильно и рельефно оно проявилось и в беломорских свадебных песнях. Рассмотрим их сначала так же, как и в остальных традициях, сгруппировав в два типа ритмических форм строфы — без припева и с самостоятельным по ритмической форме припевом-рефреном.

В первой группе беломорская традиция даст три формы: одностроочная, основанная на одной ритмоформуле, — ; — одностроочная с повторением второй половины строки (Aa); ; одностроочная с припевом, напев основан на четырёхкратном повторении ритмоформулы —  4.

Вторая группа песен объединяет ещё три формы:  + припев;  2 + припев (с двумя разными слогоритмическими формами). Во всех песнях разные сюжеты, припевы различны как по ритмической форме, так и по тексту.

Таким образом, в свадебных песнях поморов существует большой слой песен, структурно связанных и с формой винограда, и между собой. Для наглядности сведём все эти песни в одну таблицу, включив в неё и винограды, и рассмотренную выше форму «Дуная» (табл. 3).

Таблица 3

«Чарочка»	
«По горнице»	
«Налетали»	 4
«Кровать»	 +  Е хи да
«Дунай»	 2 +  Из_за Ду _най
«Винограды»	 2 +  Ви_но_гра_дьё кра _сно_зе_ле_но_е
«Соболи»	 2 +  И_г(ы)_рай_те го _ра_з(ы)_до
«У чарочки»	 2 + 

в беломорской свадебной традиции песенно-ритмических форм, структурно связанных с виноградьем, отчасти объясняется, видимо, тем, что виноградья на значительной части побережья вошли в свадебный обряд и выполняли в нем функцию свадебного величания. Свадебный обряд поморов в силу их исключительного и специфического быта вообще активно вбирал в себя песни других жанров. Кроме виноградья и «Дуная» в обряд входили плясовые песни («шестерки», «утушные»), лирические и рекрутские, причем плясовые, например, входили в очень важные моменты ритуала.

Тем не менее виноградья имели в свадебной традиции, как мы видим, и особое значение. Кроме собственного структурного воздействия на большую группу свадебных песен, они определенным образом «срежиссировали» и их функциональное значение в обряде. В самом общем смысле можно сказать, что почти все песни, которые мы рассмотрели, получили в обряде *сходную с виноградьем половозрастную ориентацию*. Так, песни «Чарочка», «По горнице», «Кровать нова тесова» и «Соболи» исполнялись всегда жениху и невесте или — реже — холостым гостям, хотя и в разных обрядовых ситуациях. Песня «Налетали, налетали» всегда исполнялась при встрече женихова поезда, приехавшего за невестой. Отметим, кстати, что это как раз та песенно-ритмическая структура ₄, которую мы выделили в традициях Псковщины, Мезени и Печоры в том же функциональном значении (хотя сюжеты, с которыми бытовала эта форма во всех четырех традициях, разные).

Другими словами, можно сказать, что все эти песни выполняли одну и ту же функцию, совпадающую с основной функцией виноградаря — *величание половозрастной группы «женихов–невест»*. Адресатами же во время свадебного действа оказывались чаще всего реальные жених и невеста⁴¹⁹.

Сюжеты рассматриваемой группы свадебных песен распространены по-разному и не на всех берегах Белого моря. В их рас-

⁴¹⁹ Отметим два исключения, о которых выше уже говорилось: 1) песня «По горнице» и «Дунай» (Карельский берег, деревни Черная Река и Гридино), исполнявшиеся женатым гостям [Песни Карельского Поморья 1971: 149, 156]; 2) песня «У чарочки» (Поморский берег), которой величались женатые гости [Песни Карельского Поморья 1971: 164; Кондратьева 1966: 70, 84, 93]. Возможно, это результат поздних трансформаций.

пространении прослеживается довольно четкая локализация. Наибольшее же скопление этих сюжетов и соответствующих форм обнаруживается в селе Варзуга (на Терском берегу), где свадебный обряд вбирает в себя почти все рассмотренные формы и включает, кроме того, формы, которые нигде более на побережье не фиксируются. Не останавливаясь специально на анализе песенно-ритмической системы варзужского свадебного цикла, отметим лишь наличие в нем мезенско-печорской формы



господина»; [Балашов, Красовская 1969: № 37]), а также целую группу песен, преимущественно шуточного содержания, исполнявшихся на мелодии популярных плясовых песен, в том числе с ритмоформулой $\text{♩} \mid \text{♩} \text{♩} \text{♩} \mid \text{♩}$ (там же, № 55—58).

Итак, поморская традиция в целом, в высшей степени своеобразная сама по себе, подтверждает целый ряд общих положений относительно места и значения виноградья-песни в системе местной традиции. Во-первых, четко определяется смысл и соотношение сюжета «Дунай» с виноградьем: «Дунай» фактически выполняет функцию виноградья и хотя «трактует» ее достаточно широко (величание на Рождество, на свадьбах, святочных посиделках и беседах), тем не менее в массе материала оказывается величанием преимущественно половозрастной группы «женихов—невест». Функциональное соответствие подтверждается музыкально-песенными структурами, которые принципиально тождественны. Более того, именно «Дунай» дает единственное во всем просмотренном нотном материале совпадение наиболее устойчиво фиксирующейся ритмической формы припева с припевом виноградья. Во-вторых, по отношению к беломорским свадебным песням виноградье являлось, по-видимому, своеобразной интегрирующей музыкально-песенной формой, оказавшей сильнейшее структурное воздействие на свадебные песни и способствовавшей превращению их в единую, достаточно цельную систему, преодолевающую известную обособленность песенных традиций отдельных берегов. Песенно-ритмическая структура виноградья «прорастает» в большом слое свадебных песен, ритмические формы которых представляют своего рода «подобны» виноградьям. В-третьих, все свадебные «формы-подобны» (для удобства введем это словосочетание) получают от виноградий целый комплекс признаков: а) структурную связь с формой

виноградья; б) функциональную половозрастную дифференцированность — все свадебные сюжеты связаны почти исключительно с парой «жених—невеста» или холостыми гостями; в) моносюжетность — определенную песенно-ритмическую форму, всегда связанную только с одним свадебным сюжетом; индивидуальным знаком сюжета является ритмическая форма припева, которая не повторяется в других песнях данной традиции.

В связи с моносюжетностью выскажем предположение, касающееся народно-песенного мышления в его историческом развитии. Песенная форма виноградья на определенном этапе развития традиции (традиций) превращается для носителей этой традиции в *порождающую модель* — от нее и по аналогии с ней возникают «формы-подобны». С такой точки зрения все сюжетно различные тексты виноградья, бытующие в данной традиции, в какой-то исторический момент могли осознаваться в качестве одного сюжета — *сюжета виноградья*, имеющего одну, только этому сюжету свойственную песенную форму. И все свадебные «подобны» сохраняли подобие не только в строении строфы — с ритмически самостоятельным и контрастным припевом-рефреном, не только в ритмической основе смысловой части — напева, но и в соотношении возникавшей песенной формы в целом с сюжетом: *один сюжет должен иметь только данному сюжету свойственную песенную форму*.

Тот факт, что это оказались именно свадебные песни, — вовсе не случайность: во-первых, текст-сюжет в свадебных песнях несет важную смысловую нагрузку, так как связан с определенными обрядовыми действиями; во-вторых, само виноградье функционально связано прежде всего с той же половозрастной группой «женихов—невест», что и значительная часть свадебных обрядовых песен, и поэтому виноградье так естественно включается в свадебный обряд. Позднее ритмическая форма зачина виноградья становится чрезвычайно популярной и широко распространяется, например, в плясовых песнях, освобождается от специфического, «индивидуального» припева, но и теряет свое драгоценное свойство — индивидуальность формы по отношению к тексту-сюжету. Текст в плясовых песнях уже не выполняет такой важной смысловой функции, как в святочном виноградье или в свадебной обрядовой песне, — песенно-ритмическая *форма становится формулой*, на которую исполняется множество различных текстов.

VII. Исторические и этнокультурные истоки обряда «виноградье»

1. Виноградье — одни из обрядов зимнего комплекса обходов дворов, бытовавший в XIX–XX вв. у русского населения ряда областей южной, средней и северной европейской части России, а также районов Сибири и Дальнего Востока.
2. Половозрастная ориентированность виноградья, отразившаяся: а) в народной дифференциации виноградий-песен («семейным», «молодым», «холостое» и т. п.), б) в функции обряда, в) в сюжетно-тематическом составе виноградий-песен и г) в свойственных определенным сюжетам песенных формах, — выделяет виноградье в качестве обходного обряда, особым образом связанного с половозрастными группами общины. Формульность напевов виноградий, объединяющая все сюжеты внутри одной местной традиции, предполагает большее единство и определенность функциональной направленности виноградья (обряда и песни) в древности.
3. Сюжеты виноградий-песен вошли в состав этого обрядового жанра в разные периоды, т. е. в процессе его формирования и эволюции. Однако все они подчинились, насколько возможно, функции и структуре обряда, музыкально-лексической форме и композиции обрядовой песни с припевом-рефреном. Музыкальный анализ показывает, что виноградья-песни в целом обладают единством на всех наиболее существенных уровнях музыкально-песенной структуры (музыкально-песенная строфа, ритмическая форма, интонационно-ладовая характеристика), образуя уникальное в русском песенном фольклоре надстилевое явление. Мобильность и в то же время необычай-

ная устойчивость музыкально-песенной формы виноградьа сыграли большую роль (формо- и структурообразующую) в складывании смежных жанров фольклора и их обрядовом функционировании (особенно свадебных песен).

Все три тезиса достаточно убедительно говорят о древнем, самостоятельном, календарном, происхождении обряда, получившего у русских название «виноградье».

4. За исключением поздних необрядовых (*Б-ИП*), все остальные сюжеты виноградий представлены свадебно-брачной и семейной тематикой. Сюжеты эти в целом или по важнейшим мотивам, их составляющим, восходят к восточнославянской обрядовой поэтике, а точнее — к сюжетам и мотивам зимне-весенних обходных песен, обрядовая функция которых связана с половозрастными группами «женихов—невест» и «семейными». Таким образом, виноградье является русской разновидностью аналогичных обрядов у других восточнославянских народов. Единая образная символика основных мотивов как виноградьа, так и подобных восточнославянских обходных песен (сохранившихся, кстати, в районах Украины и Белоруссии с архаичной обрядово-фольклорной традицией) и четко соответствующая им обрядовая функция свидетельствуют о едином общеславянском пласте, в недрах которого возник обрядовый комплекс; его смысл и назначение заключались в магическом воздействии на благополучное свершение основных жизненных функций членов общинного коллектива. Особое внимание уделялось при этом группе неженатой молодежи, что отразилось в количественном составе сюжетов обрядовых песен «брачного характера» в восточнославянском обходном фольклоре, и в первую очередь в виноградье. Последнее по ряду выявленных важных признаков можно считать обрядом, изначально имевшим связь именно с группой «женихов—невест», о чем убедительнее всего говорит семантика сохранившегося формульного припева.

Все вышесказанное убеждает в неосновательности распространенного мнения, что циклы календарных обходных песен, посвященные молодежи и содержащие тематику брачных интересов, выглядят вторичными в составе обходного репертуара славян. Этому мнению всегда сопутствовало другое, столь же

необоснованное, об изначальной «индивидуализации» величальных песен со «свадебно-брачным» содержанием, сформировавшихся якобы в других циклах (например, свадебном или «семейно-бытовом») и затем включившихся в обходной обряд. На самом деле «индивидуализация» (величание, т. е. называние по имени-отчеству) как результат социальной дифференциации — более позднее явление по сравнению с половозрастной обрядовой структурой и могла с равным успехом возникнуть как в недрах календарного фольклора, так и в других обрядовых жанрах.

Наряду с этими обобщениями, вытекающими из конкретного материала, нам бы хотелось остановиться на ряде вопросов в историко-культурного характера, имеющих важное значение для понимания поднятой темы. Кратко эти вопросы звучат так: а) почему виноградьё — обходной обряд зафиксирован только в некоторых областях расселения русских; б) как соотносятся между собой областные традиции виноградьё; в) как мог сложиться формульный припев русского виноградьё, не имеющий аналогии у других групп восточных славян.

а. Основная европейская географическая магистраль бытования виноградьё — от левых притоков Днепра, по Волго-Окскому бассейну, по Северной Двине, к побережью Белого моря — представляет собой прерывную, но единую линию интенсивного распространения этого обрядового комплекса. Географически и исторически закономерно «ответвление» виноградий от основного пути на западную границу расселения русских — Псковщину и в восточные районы — Поволжье. Характерной особенностью районов бытования виноградий является их окраинное, пограничное расположение (ср. бытование эпоса в XIX в.).

Русский Север — область, ставшая с XII в. северной окраиной расселения славян (русских) в Европе.

Псковщина — западная граница восточнославянских земель, поскольку непосредственно к югу от реки Великой славяне-полочане прослеживаются с VIII в., а с начала XVI в. земли вдоль реки Великой становятся западной границей Московского государства, для укрепления которой сюда переселяются служилые люди из северо-восточных (верхневолжских) районов.

Муромщина — представляла собой с конца IX–X в. восточную границу Руси, ставшую особенно важной в XV — первой

половине XVI в., когда по Оке проходила основная линия обороны против степняков.

История курско-сумских земель — *Сумщины* — отличалась сложностью. С VIII в. эти земли лежали на юго-восточной границе расселения восточных славян, ставшей с конца IX в. границей Древней Руси, а позднее — Черниговского, Новгород-Северского и Переяславского княжеств. При этом важно вспомнить, что земли Муромщины первоначально входили в состав образовавшегося Черниговского княжества (вместе с сумскими); затем вошли в Рязанское княжество, но сохранили особую связь с Черниговом вплоть до монгольского нашествия. В XVI в. к Курску протягиваются «засечные» полосы Московской Руси и начинается заселение Посеймья и Сумщины (среднее течение Псела и верхней Сулы).

Таким образом, исторические судьбы районов, где в XIX–XX вв. функционировал обрядовый комплекс «виноградье», оказываются теснейшим образом связанными между собой по крайней мере с VIII–IX вв. В таком случае можно говорить об архаичности обрядового комплекса, сохранившегося к XIX в. лишь на окраинах некогда единой этнокультурной области. Внутри этой области первоначальное «расселение» виноградья могло происходить вместе с движением групп восточных славян, и в основном — с юга на север.

б. Итак, к XIX в. в Европейской России выделяются 4 района, в которых обрядовый комплекс «виноградье» появился в разное время, и его дальнейшая эволюция проходила в специфических для каждого района этнокультурных условиях. Последнее способствовало складыванию локальных традиций виноградья, более единых в компактных районах — Сумщине, Псковщине, Муромщине — и обнаруживавших внутрилокальные различия на огромной и разновременно заселявшейся — к тому же различными группами славян (русских) — территории Русского Севера.

Сумщина — южный район бытования виноградий — является как бы узловой территорией, которая, с одной стороны, как мы убедились, связывала русское виноградье и подобными обрядовыми комплексами других групп восточных славян, а с другой — представляла самую южную, но уже самостоятельную традицию русского виноградья. Сложность исторической судьбы Сумщины как пограничных русских земель отразилась на этнокультурной ситуации этого района, в том числе и в сум-

ской традиции винограды, в первую очередь в музыкальном и сюжетно-тематическом отношениях.

Существование сумской традиции оказывается чрезвычайно важным фактом. Во-первых, исследование ее помогло выявить ряд сюжетов (мотивов), формул и синонимического ряда, восходящих к древней образной символике обрядовых комплексов, имевшей отголоски южного, «дунайского» происхождения, и занимавшей особое место в обрядовой системе и фольклоре восточных славян. Во-вторых, можно предполагать, что формирование собственно «винограды» происходило в пределах этнокультурной общности (зоны), в которой сумско-курские земли были ее южной границей, т. е. входили в область, ставшую родиной русского винограды. Генетическое родство сумской традиции со всеми другими выразилось также во взаимосвязанной последовательности ритмических форм припевов всех традиций винограды в Европейской России, где крайние — *сумские* и *северные* — формы соотносятся как 1:2, в остальных — *псковская* и *муромская*, «не дотягивая» в некоторых элементах, тем самым сохраняют рудименты сумской формы (пример 24). Более того, общерусская форма напева винограды является, по существу, развитием, устойчивой «реализацией» сумской формы и имеющихся в ней потенциальных возможностей (пример 25).

24.

	Сумщина
	Псковщина
	Муромщина
	Север

25.

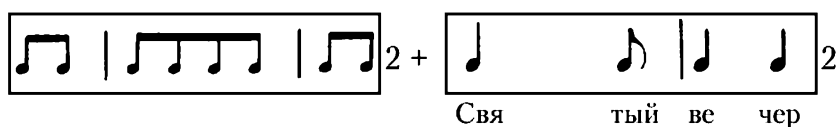
	сумское винограды: реальная форма зачина
	потенциальная форма зачина
	общерусское винограды

Районы Псковщины и Муромщины важны и интересны тем, что в них представлены уже чисто русские традиции винограды. Степень их близости, помимо общей для виноградий всех областей, подчеркивается срединным, «соседним» положением ритмических форм припевов виноградий-песен (см. пример 24). Пока трудно решить вопрос о древности и характере контактов между муромской и псковской традициями; вероятнее всего, собственно «виноградье» (т. е. название и припев) появилось на Псковщине из Верхневолжского района (в пользу этого говорит исторический факт переселения на западную границу служилых людей из верхневолжских земель и более развитая во всех отношениях традиция винограды Муромщины). В то же время нельзя отрицать, что псковская традиция существовала в окружении также достаточно древних обходных обрядов, функционально и песенно находившихся в одном пласте с виноградьем и даже имевших восточнославянскую разновидность припева — «вино зелено».

Роль Муромщины, вернее, района Верхневолжского бассейна в формировании и распространении винограды представляется нам исключительно важной, хотя на данном этапе исследования и не конца ясной. Вспомним: а) здесь сосредоточено самое большое количество сюжетов в виноградах и аналогичных им в других песнях обходных обрядов; б) сюжеты муромских виноградий известны виноградам северной (*М*), псковской традиций (группа *Б*) и через сюжеты $\mathcal{J}_2 - \mathcal{J}_4$ связываются с южным, «дунайским» пластом обходной поэзии; в) в этом районе происходило возникновение (*Б-ИП*₂ — «Скопин») и, видимо, проникновение других песенных сюжетов (*Б-ИП*₂ — «Сокол-корабль», *П*) в виноградье; г) возможно, музыкально-песенные формы Муромщины оказали влияние на формирование таковых в северных традициях — отметим идентичность ритмических формул припевов поморского «Дуная» и муромского винограды. Если добавить к этому роль верхневолжских княжеств в Древнерусском государстве в образовании централизованного государства, постоянную связь с северодвинским бассейном, Вяткой, нижней Волгой и Псковщиной, то мы вправе предположить, что на каком-то узловом этапе формирования русской обрядовой культуры (как и культуры вообще) роль этого района могла оказаться решающей — как в «возрождении» архаических форм, так и в возникновении дополнительных импульсов к так называемой «вторичной архаизации».

Севернорусская традиция виноградьа, если не иметь в виду ее внутрирегиональные различия, в целом является пиком развития этого обрядового комплекса со всех точек зрения. Во-первых, здесь виноградье распространилось практически повсеместно, проникнув даже в районы, где русское население проживало совместно с иноэтничным — в Карелию на западе, на Печору и верхнюю Вычегду на востоке. Во-вторых, роль виноградьа в силу специфического развития севернорусской обрядовой календарной системы (редукция чисто земледельческих аграрных обрядов) оказалась исключительно велика: в XIX — начале XX в. виноградье являлось единственным развитым обрядом зимнего обходного цикла. В-третьих, чрезвычайное развитие виноградьа на Русском Севере обусловило включение в тексты песен максимального числа сюжетов, являвшихся в других областях текстами различных видов поэзии — от колядной до необрядовой, причем некоторые мотивы, контаминируясь друг с другом, развились в совершенно самостоятельные, не имеющие аналогий тексты (*М–В–Д*). В-четвертых, формируясь в общем русле своеобразной севернорусской культуры, в частности фольклора, виноградье-песня обладало ярким признаком, присущим всем поэтическим фольклорным жанрам этого региона, необычайно развитая музыкально-поэтическая форма — эпически разработанные сюжеты, многоголосное исполнение, богатая художественная образная символика и т. п. В ряде северных районов виноградье-песни «обросло» дополнительными эпитетами: «большое» и «малое», «старинный сказ» и т. п. И наконец, в-пятых, песенная форма виноградьа стала на определенном этапе развития этой традиции «порождающей моделью», оказав огромное влияние на формирование северных свадебных, плясовых и иных песен. В этой связи продуктивным может оказаться анализ и сопоставление с виноградьем широко известного свадебного величания с припевом «розан мой алый, виноград зеленый». Этот необычайный расцвет обрядового жанра, бросившийся в глаза каждому, кто соприкасался с севернорусской культурой, и породил мнение о его уникальности как северного явления, каким-то образом впоследствии экстраполировавшегося в южные области и там выродившегося. А поскольку складывание севернорусской культуры происходило в сравнительно позднее время, то и виноградье считали поздним обрядовым жанром, ни к какому определенному обряду не относившимся.

Заметим, что исследование внутрирегиональных различий севернорусской традиции виноградаря может дать дополнительные аргументы в пользу мнения о важной роли русского населения Верхневолжского бассейна в освоении Севера на раннем этапе. Так, например, сюжет «Дунай» в форме виноградаря зафиксирован в начале XIX в. (т. е. одна из самых ранних записей) только в районе Великого Устюга, возникшего, как известно, в самом начале XIII в. и ставшего важным опорным пунктом продвижения на Север населения из верхневолжских княжеств. Естественным путем этот сюжет мог попасть по Северной Двине в Поморье, где, как мы выяснили, он был широко распространен, в том числе и в качестве текста календарной песни на территории древней Двинской земли. На наш взгляд, специального исследования заслуживают аналогии между мотивами сюжета II севернорусских виноградий и сюжетов песен выюнишного обряда, бытование которого, как известно, ограничено верхневолжскими районами; мотивы песен обоих обрядов других групп русских не встречены. Ряд лингвистических соображений наталкивает также на возможность сопоставления припевов виноградаря и выюнишных песен. И наконец, достойна внимания песня под названием «виноградье» и с припевом «ой вью, ой вью», записанных на Севере (АВГО, р. 1, № 61, № 5, с. 15—18). Не менее интересна связь севернорусской традиции виноградаря с западной — псковской. Некоторые наблюдения были нами сделаны в процессе анализа. Чрезвычайно любопытен факт отсутствия традиции виноградаря в области Новгорода, как бы разрывающего западно-севернорусскую территорию его бытования, хотя экспедиции ЛГИК (1971 и 1978 гг.) зафиксировали в верховьях реки Луги необычную и до сих пор неизвестную по тексту форму колядного припева (пример 26).



Этот «Святой вечер» также заслуживает особого внимания переключкой с южнорусскими (брянскими) и украинскими колядками.

источниках с XI в., а в устной, тем более обрядово-фольклорной, традиции могло существовать издавна. Лексему *виноград* знает обрядовый фольклор украинцев и белорусов. Тем не менее само название «виноградье» и формула припева — русского происхождения. В формуле припева, имеющем две структурные части, первая — «виноградье» — более устойчива, стабильна как в лексическом, так и в ритмическом и интонационно-ладовом отношениях во всех локальных традициях и является своего рода знаком территориально широкой, т. е. общей, традиции. Вторая часть формулы «красно-зеленое» обнаруживает лексическую вариативность («красно-зеленое», «красно-зеленое мое» и т. д.) и большое ладомелодическое разнообразие; в последнем случае она зачастую характерна для узкой локальной традиции, иногда одного села. Это говорит о разновременном складывании двух структурных частей (лексическом и музыкальном), первая, безусловно, более раннего происхождения.

Рассмотрение украинского и белорусского материала определенных районов свидетельствует, что лексемы *вино* и *виноград* употреблялись в обрядовом календарном фольклоре преимущественно с одним и тем же значением: вьющееся растение — лоза, кустарник, сад, т. е. понятия, идентичные лексеме *виноградье* в русском фольклоре. Вполне допустимо, что образование лексемы *виноградье* происходило где-то в районе Сумщины; о последнем в какой-то мере говорит и особая форма, укороченная лексически и ритмически, припева в сумской традиции: «виноградя красна-зеленя».

Формульного словосочетания в припеве «красно-зеленое», помимо русского винограда, нигде не зафиксировано⁴²⁰. В украинско-белорусском фольклоре, как мы видели, имеется формула «вино зеленое», особенно широко распространенная в волочебных песнях в виде припева. Восстановить процесс образования словосочетания «красно-зеленое» довольно затруднительно. В качестве гипотезы можно предложить следующий ход рассуждений. Вспомним синонимический ряд понятий южного происхождения: Дунай—зеленый явор—вино

⁴²⁰ Вообще словосочетание «красно-зелено» и отдельные его составляющие эпитеты широко известны восточнославянскому фольклору, и символика их неоднократно исследовалась (например [Потебня 1914]).

зеленое (см. раздел V). Эту цепочку можно продолжить, основываясь на тех же припевах волочебных песен, имея в виду, что припевы — «исторически наиболее древний и устойчивый элемент календарной песни», в котором «отстоялись до формульности черты былой функциональности, былых заклинательных возгласов» [Земцовский 1975: 51]. Так, в некоторых волочебных песнях имеется по два припева, повторяющихся по очереди; об одной такой паре мы уже говорили в разделе V. Приведем ее снова и дополним следующими двумя парами:

1. Да вино ж мое зеленое,
Ой, зелены явор, виноград,
т. е. вино зеленое=виноград=зеленый явор.
2. Сад зеленый, вишневый,
Зеленый явор, кудрявый,
т. е. зеленый явор=сад зеленый, вишневый.
3. Весна красна на весь свет,
Зелен явор, кудрявый⁴²¹,
т. е. зеленый явор=весна красна.

Итак, через понятие «зеленый явор» синонимический ряд продолжается: *вино зеленое=зеленый явор=сад зеленый=весна красна*. Кстати, припев «весна красна на весь свет» — один из наиболее частых самостоятельных припевов волочебных песен и зачинов других обходных песен-веснянок у всех групп восточных славян. Можно допустить, что на каком-то этапе у некоторых групп славянского населения (скорее всего — в южных районах) произошло соединение двух постоянных эпитетов формульных припевов обходных песен — *зеленый* (вино, явор, сад) и *красный* (весна, а также роза), тем более что вместе они создавали образ вьющегося, цветущего и плодоносящего сада, виноградника, красно-зеленого винограда. Так или иначе, в образовавшейся формуле-припеве откристаллизовался следующий смысл: пожелание цветущего, плодоносящего, виноградного сада=пожелание счастливого брака. Следует признать, что такое наше понимание формулы «виноградые красно-зеленое» теснее всего связано с группой «женихов–невест»: припев должен был оказать воздействие на заключение счастливого брака

⁴²¹ [Ширма 1962: 24, 30, 34].

молодежи (сюжеты *М–В–группа Ж*), хотя в то же время припев не противоречил и сюжетам группы *Б* и *П*: заклинал совершившийся брак — семью в расцвете и только что состоявшийся брак, желая «молодым» детей.

Древние восточнославянские корни обрядового комплекса «виноградье» свидетельствуют о том, что в календарной обрядности XIX–XX вв. мы имеем дело с различного рода сплавами изначально разных по смыслу обрядов. Их соединение и переплетение произошло слишком давно, чтобы мы имели право говорить о путях трансформации какого-либо из них. Но очевидно, что наряду с «аграрными» обрядами существовали и такие, которые мы с достаточным основанием можем называть «неаграрными» по их мировоззренческой основе. Эти неаграрные обряды и песни были в первую очередь связаны с жизнедеятельностью того человеческого коллектива, который занимался тем или иным хозяйством. Без нормального, достаточного воспроизведения этого коллектива невозможна была бы никакая хозяйственная деятельность, поэтому, нам кажется, обряды (и магические действия), направленные на свершение всех необходимых жизненных функций, были не менее, а на каком-то этапе, возможно, и более важными, чем «аграрные». Восточнославянская община, состоявшая из различных половозрастных групп, находилась на высокой стадии развития, когда подобные обряды уже не имели такого значения как аграрные, но важность и необходимость их исполнения, в сознании общины доказывается сохранением и половозрастной дифференцированностью этих обрядов у всех групп восточных славян.

В настоящей работе нет возможности ввести рассмотренный обрядовый комплекс в систему общеславянской обрядности, хотя мы уверены, что подобный путь был бы плодотворен, так как имеются весьма убедительные аналогии в материале южных и западных славян.

Традиционный
праздничный календарь
в Поморье
во второй половине XIX —
начале XX в.

Праздники народов Европы принято рассматривать в рамках земледельческого года; ученые справедливо относят значительную часть явлений и действий, составляющих тот или иной праздничный комплекс, к земледельческим или скотоводческим культам⁴²².

В любом календаре отражались, помимо производственных мотивов, космогонические представления, попытки человека определить свое место в природе, чтобы воспроизводить свой род, оберегать здоровье, бороться с темными силами и т. д. Природа этих представлений была во многом общей для разных народов, и поэтому мы замечаем еще на ранних этапах развития множество сводных обычаев у земледельцев — славян и романских народов, у скотоводов — немцев и венгров, занимающихся рыболовством и охотой финнов, норвежцев, шведов и других народов.

Праздничный календарь поморов — явление позднее, сложившееся на основе общерусского годового праздничного цикла и сохранившее основные праздники земледельческого календаря. Возможно, этого не случилось бы, если бы все праздники были чисто аграрными, так как для неземледельческого населения они потеряли бы смысл и нужно было бы придать им «промысловый характер». Тем не менее основные годовые праздники поморского населения, оставшиеся от аграрного календаря, не были целиком заменены промысловыми обрядами и обычаями; «промысловые праздники» — новообразование помор-

⁴²² [Пропп 1963].

ского календаря, нашедшее в нем свое место наряду со старыми обычаями и обрядами. Схема праздничного года в Поморье и основные события, с ним связанные, выглядели следующим образом (все даты даются по старому стилю).

1. *Святки и Новый год* (25 декабря—5 января): а) святочные вечеринки и беседы молодежи; б) ряженье; в) святочные гадания молодежи; г) колядование — либо пением коляд и «виноградий», либо «хождением со звездой» и пением тропарей, либо тем и другим вместе.
2. *Крещение* (5—7 января): а) купание в иордани ряженных (или «по обету»); б) начало свадебного периода — сватовство.
3. *Заговенье* (январь—февраль) — свадебный период.
4. *Масленица*: а) конец свадебного периода; б) «горочные» гуляния (катания на санях, хороводы); в) «гуляния на лошадях» (в основном — молодоженов); г) конец молодежных бесед и вечеринок.
5. *Великий пост*: игры молодежи дома или на улице (без песен).
6. *Пасха*: а) качели, устраиваемые молодежью на закрытом «дворе» или на улице (складчина, танцы, песни); б) игры детей, взрослых, собрания стариков — на улице.
7. *Никола весенний* (9 мая): начало летних гуляний.
8. *Троица* (май—июнь), *Иванов день* (24 июля), *Петров день* (29 июня), *Ильин день* (20 июля): летние гулянья — «хороводы», «круги», «игрища».
9. *Покров* (1 октября): почти повсеместно (за исключением Поморского берега) — начало молодежных вечеринок и бесед.
10. *Никола зимний* — Рождество (6 декабря): начало святочных вечеринок молодежи.

Как видно из схемы, праздничный календарь поморов ничем существенно не отличался от праздничного общерусского календаря, но в нем отсутствовали многие праздничные циклы, смысл и назначение которых были целиком связаны с земледелием или скотоводством: весенний и осенний егорьевские обходы дворов, развитые обряды в день весеннего выгона скота в поле и осеннего возвращения с пастбища, праздники, относящиеся к началу и концу полевых (жатвенных) работ, и т. д. Из оставшихся и перечисленных выше праздни-

ков поморского календаря исчезли обычаи, обряды и приметы, так или иначе связанные с земледелием (или со скотоводством): например, проводы и сжигание Масленицы, ритуальное съедение «никольского» бычка, святочно-новогоднее посыпание избы зерном и устилание соломой, гадание на урожай и т. п. Кроме того, в Поморье не зафиксированы такие сложные праздничные циклы, известные почти повсеместно в России и у многих народов Европы, как *зеленые святки*, *выкликания весны*, *семик*, или *русальная неделя*, *кумление*, *купальские игры*, *похороны кукушки* и *Костромы*, *весенне-летние поминовения покойников* («задушные поминки») и др.

Создается впечатление, что праздничный год поморов в целом представлял собой чрезвычайно упрощенный, как бы выхолощенный вариант русского земледельческого праздничного календаря — яркого, многосложного, насыщенного разнообразными событиями. архаическими чертами, магическими действиями и ритуальными играми. В известном смысле это действительно так, но зато изучение поморского календаря, сложившегося в позднее время, дает нам возможность проследить живые процессы развития, трансформации древних праздничных обрядов и возникновения новых в связи с изменением хозяйственной деятельности населения; увидеть переход некоторых архаических черт календарного цикла, восходящих к древнейшему периоду истории славянства, в другую обрядность, например свадебную, и т. д.

Приступая к описанию особенностей поморского праздничного календаря, необходимо иметь в виду некоторые отличия в промыслово-хозяйственной специализации между отдельными поморскими районами или берегами. Таких берегов в Поморье было семь — Терский, Кандалакшский, Карельский, Поморский, Онежский, Летний, Зимний. На Онежском берегу и в юго-восточной части Поморского берега (от села Нюхчи до Онеги) при преимущественном ведении морских отхожих и прибрежных рыбных промыслов в небольших размерах все же существовало земледелие и огородничество — на Поморском берегу жители сеяли рожь, ячмень, на Онежском берегу разводили картофель и снабжали им почти все Поморье.

Население Поморского (от села Нюхчи до Коми) и Карельского берегов жило исключительно за счет отхожих мурманских рыбных промыслов; поморы Кандалакшского, Терского,

Летнего и южной части Зимнего берегов занимались главным образом прибрежным морским рыболовством, а в хозяйстве жителей северной части Зимнего и Терского берегов ведущую роль играл морской зверобойный промысел. Земледелия в этих районах не было, а на Тереком, Кандалакшском и Зимнем берегах огородничество носило приусадебный характер или отсутствовало вовсе.

В тех поморских районах, где в какой-то степени существовали земледелие и огородничество, аграрный календарь оставил больше следов. Приведем примеры.

В *Святки* на Онежском берегу наряду с вождением быка, коня и т. п. происходили шествия ряженных, распределявшиеся в определенном порядке по дням: в 1-й день по избам (вечеринкам) шли «пахоря», таща за собой сохи, рала, коробы со снегом («хлебом»), и производили действия, подражая пахоте (это шествие напоминает «процессию с плугом»); во 2-й день ряженные шли с бороной — «боронить и сеять»; на 3-й день «гнали скот» — коров с колокольцами, овец и т. д.; на 4-й день шли «кузнецы» с молотками и другими инструментами, имитируя кузнечные процессы; на 5-й день «рыбаки» с сетями изображали рыбную ловлю; на 6-й день «попы» завершали шествие ряженных⁴²³.

Отдельные сцены подражания пахоте, сеянию, рыбной ловле, а также переодевания в кузнецов и попов на Святках известны у русских в XIX–XX вв. повсеместно, но такого развернутого последовательного святочного представления, где земледельческие и скотоводческие мотивы играли ведущую роль, нам до сих пор на Русском Севере не встречалось.

Другой пример. На весенне-летних гуляниях в село Нименга (юго-восточная часть Поморского берега) девушки водили в Николин день особый *круг* (хоровод) под названием «сеяли» (остаток хороводной игры «Просо сеяли»), а в Иванов день происходила игра подростков, которая называлась «выпахать луг»⁴²⁴.

И третий пример. В том же селе Нименга в последнюю вечеринку чистого понедельника девушки ходили «за житником» к матери понравившегося парня: если девушка была угодна семье, ее щедро одаривали пирогами, булками и т. п.⁴²⁵ В селе

⁴²³ АИЭ, 875, К-1, оп. 2, л. 61а, деревня Тамица, Онежский берег.

⁴²⁴ Там же, 876, К-1, оп. 2, л. 66, 67. село Нименга. Поморский берег.

⁴²⁵ Там же, 876, К-1, оп. 2, л. 65, 66.

Нюхча Поморского берега в этот же день к матерям парней посылали за пирогами подростков⁴²⁶. В праздничной и ритуальной нише населения этих поморских районов большую роль играли каши и хлебные злаки. Целый ряд праздничных обычаев и обрядов (главным образом весенне-летних), хорошо известных по земледельческому календарю, предстает в поморском календаре в виде отдельных, сильно деформированных элементов, вошедших к тому же в состав других праздничных циклов (например, зимних), наиболее развитых в поморском календаре. Часто от этих обычаев и обрядов оставались термины, словосочетания или песни. Эти трансформации привели к тому, что некоторые праздники поморского календаря оказались насыщенными такими событиями, сжатый, спрессованный смысл которых возможно определить лишь гипотетически, сравнивая их с аналогичными материалами других районов. Вот некоторые из них.

Обрядов, связанных с похоронами Костромы, в Поморье не зафиксировано. Известно, что этот обряд на основной территории расселения русских не имел точного календарного приурочения и совершался в различные сроки — от Троицы до Петрова дня, к середине XIX в. он сохранился в основном как детская игра (в том числе и в некоторых районах Русского Севера и Поморья) [Цейтлин 1911: 12]. Записи этого обряда показывают, что «похороны» носили фарсовый характер: участники процессии делились на две группы, из которых одна — мужская — смеялась, а другая — женская — плакала (причитала); впрочем, таким образом происходили все ритуальные похороны — масляницы, русалки, кукушки.

В одном из селении Поморского берега — Выгострове — один вид святочных ряженных назывался *костромами*; ряжеными были женатые мужчины, исполнявшие роль «безобразников» в Святки⁴²⁷. Среди их диких «шуток» было представление такого рода: «костромы» затаскивали в избу, где собралась вечеринка, связку поленьев с грязью, заворачивали ее в тряпье, возили по полу, ругались, а девушки в это время пели грустную про-

⁴²⁶ АИЭ, 881, К-1, оп, 2. л. 2, село Нюхча, Поморский берег.

⁴²⁷ Вспомним сообщение П. Шейна, что в Муромском уезде мужчины, участвовавшие в похоронах Костромы, одевались в рогожи. См. об этом: [Пропп 1963: 87].

тяжную песню, исполнявшуюся только в этом случае⁴²⁸. Песня эта должна была заглушить возню и брань «костромов»:

Цветики ли вы, мои цветочки,
Лазоревы мои.
Что же вы сей год, цветочки,
Невесело цвели.
Разве на вас, цветочки,
Дожди пали малы,
Лютые пали морозики,
Вечно студены
и т. д.⁴²⁹

(«Майданная» хороводная песня в Малошуйке).

Нет ли в этом святочном действии отголосков летнего обряда похорон Костромы, который здесь, в Поморье, слился с широко распространенной святочной темой «игры в покойника»?

В Поморье не существовало обычая хлестать друг друга вербой или ветками других пород деревьев в *Вербное воскресенье* или вообще в период *зеленых Святков*⁴³⁰. В то же время интересен обычай, существовавший в ряде сел на Поморском берегу в зимние Святки и заключающийся в том, что ряженым отводился один день, когда они с утра до вечера хлестали вениками всех попадавшихся им на пути, особенно детей⁴³¹.

От *русальной недели* в Поморье практически ничего не осталось; самый образ русалки был, по мнению современных исследователей, неизвестен значительной массе русского населения, обитавшего на территории севернее верховьев Волги. Тем не менее необходимо собирание фактов бытования этого слова в севернорусской среде, так как таковые имеются⁴³².

В центральных и южных районах России представления о русалках связывались либо с их обитанием в воде, либо в лесу, на деревьях, поэтому одним из обрядовых действий молодежи

⁴²⁸ АИЭ. 885, К-1. оп. 2. тетр. 2, л. 7, 9. Поморский берег.

⁴²⁹ Там же, 886, К-1, оп. 2, тетр. 3, л. 3.

⁴³⁰ «Зеленые святки» в виде обрядного цикла в Поморье также не зафиксированы.

⁴³¹ АИЭ, 885, К-1. оп. 2, тетр. 2, л. 7.

⁴³² [Шустиков 1895, Вып. 1: 98].

в период появления русалок среди людей и их изгнания являлось раскачивание на качелях (хотя смысл этого «раскачивания» истолковывался учеными по-разному)⁴³³. В Поморье качели повсеместно устраивались на пасхальной неделе (3 дня) и в воскресные дни до Вознесения (40-й день после Пасхи). Молодежь готовила на качели угощение; девушки, раскачиваясь, пели песни, парни приходили с гармонью; после качания танцевали. Никаких специальных обрядов, прямым образом указывавших на действие обережного и заклинательного характера против нечистой силы, при этом не наблюдалось, но некоторые поморские названия качелей наталкивают на определенные сопоставления. На Нижней Двине и в некоторых селениях Терского берега (Варзуга) качели назывались «гугали», «гугалье»⁴³⁴, а на Поморском, Зимнем, частично на Кандалакшском и Терском берегах — «зыбелью»⁴³⁵. Оба слова содержат по два смысла: первый — от глаголов «гугаться» и «зыбаться» — колебаться, качаться, колыхаться (на качелях)⁴³⁶. Второй смысл, более скрытый (и забытый) основан на других значениях этих слов, также близких друг другу: «зыбочник» на Архангельском и Олонецком севере — название водяного, лешего, вообще нечистой силы⁴³⁷. а «гугать», «гукать» у украинцев и некоторых южно- и западнославянских народов значит «выкликать русалок» (моравские гугалки — русалки)⁴³⁸. Таким образом, оба поморских (по месту бытования) названия указывают на связь качелей с нечистой силой определенного рода — северными водяными и лешими, которые по целому ряду признаков были родственны южным русалкам⁴³⁹.

В Поморье не сохранился весенне-летний обрядовый цикл *поминовения покойников*; в основном поминовение происходило

⁴³³ Так как качели устраивались в разное время года — на Масленицу, Пасху, в летние месяцы [Пропп 1963: 126, 127].

⁴³⁴ АИЭ, 881, К-1, оп. 2., л. 36, 37.

⁴³⁵ Там же, л. 2 (село Нюхча); 876. К-1, оп. 2, л. 3 (село Вирма и др.); 887, К-1, оп. 2. тетр. 5, л. 5, 6 (Выгостров), Поморский берег; 941, К-1, оп. 2, л. 40, 41 (деревня Умба), Терский берег и др.

⁴³⁶ [Даль 1956, т. 1: 405, 697].

⁴³⁷ Там же.

⁴³⁸ Там же; [Зеленин 1916].

⁴³⁹ Вопрос о происхождении и распространении этих названий не входит в задачи данной работы.

в обычные, установленные святцами дни или недели (Дмитриевская, Фомина и др.). Тем не менее кажутся небезынтересными два названия летних хороводов в селениях Поморского берега (Нименга, Малошуйка), смысл которых местные жители не помнили («порато давно было»). Первый из Никольских или троицких хороводов назывался *на майдан*, а второй — *киселя варить*⁴⁴⁰. Слово «майдан» в значении места, площади не было известно поморскому населению; вообще такого слова в поморском словаре не было, за исключением вышеприведенного случая. Поэтому уместно вспомнить другое значение (*южн.*) слова «майдан» — курган, древняя могила, указывающее на связь с покойником⁴⁴¹. Выбор второго значения этого «чужого» для Поморья названия как места захоронения был бы слишком несерьезным, если бы это название было единственным, но в связи со вторым хороводным термином того же праздничного дня — «киселя варить» — этот выбор приобретает некоторый смысл. Во всяком случае такое сопоставление возможно, так как слово «кисель» в значении хороводной игры⁴⁴² в Поморье также не употреблялось (вышеприведенное название — единственное), но как последнее по порядку блюдо на поминках и похоронах было известно повсеместно. Поэтому можно предположить, что оба хороводных названия вместе образуют некий комплекс, имеющий отношение к похоронному обряду (или к поминовению покойников), и, возможно, представляют собой отражение развитого в прошлом поминального цикла *задушных поминок*, когда поминовение усопших происходило на могилах, куда поминавшие приносили блины, кисель, вино⁴⁴³. Не случайным кажется нам и тот факт, что в селе Малошуйке девушки на весеннем хороводе исполняли «майданную» грустную песню и по тексту полностью совпадающую со святочной песней выгостровских девушек при действиях «костромов», тоже связанных с темой похорон⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 32, Поморский берег.

⁴⁴¹ Даль 1956: Т. 1, 290. — Вспомним замечание церковников, что «на троицких игрищах за город ходят на курганы и неподобное творят» [Пропп 1963: 131].

⁴⁴² См.: [Даль 1956, т. 2: 110].

⁴⁴³ Русский семик. — Этнографическое обозрение, 1900, № 2. с. 163 — 166

⁴⁴⁴ АИЭ, 878. К-1, оп. 2, л. 20. 21, Поморский берег.

Известные обряды *кумления* и *купальских игр* остались, например, в поморском календаре онежских жителей второй половины XIX в. в виде хороводных песен:

У каждого стеклышка
Четыре кумы.
Уж вы, кумушки-голубушки,
Кумитесь вы.
Кумитесь-любитея,
Любите вы меня!
Уж вы пойдете во зеленый сад —
Возьмите вы меня,
Уж вы станете цветочки рвать —
Сорвите вы мне.
Уж вы станете веночки плестъ —
Сплетите вы мне,
Уж вы станете в Дунай бросать —
Бросьте вы мой...⁴⁴⁵

День Кузьмы-Демьяна (1 ноября), к которому на значительной территории расселения русских приурочивался курий и девичий праздник — *кузьминки*, не был праздничным днем в Поморье, и такого названия здесь не было известно. Правда, как и везде, в Поморье эти дни входили в праздничный период молодежных вечеринок, начинавшихся в большинстве случаев с Покрова. Анализ поморских вечеринок позволил выделить ряд признаков (правда, рассеянных по разным районам Поморья), которые явно носят следы «кузьминок», хотя были присущи всем вечеринкам, проходившим от Покрова до Великого поста. 1) Собрание вечеринок по возрастному принципу — девушки, девочки-подростки; разделение происходило либо по избам⁴⁴⁶, либо внутри одной избы — по местам и оплате⁴⁴⁷. 2) Как

⁴⁴⁵ [Ефименко 1878, ч. II: 135]..

⁴⁴⁶ АИЭ, 876, К-1, он. 2, л. 65, село Нименга; 877, К-1, оп. 2, л. 9, 29, с. Малошуйка.

⁴⁴⁷ Там же, 881, К-1, оп. 2, л. 1-2, село Нюхча; 875, К-1, оп. 2, л. 61а, 62, деревня Тамица. — В некоторых местностях по возрасту собирались и беседы, что вообще для них было не характерно (АИЭ, 876, К-1, оп. 2, л. 30, деревня Вирма).

правило, девушки снимали избу сами, за плату (о вечеринках, устраиваемых парнями, — особый разговор) везде, кроме селений Кандалакшского берега, где хозяйка предоставляла избу бесплатно. Плата за избу в течение всего осенне-зимнего периода была неодинакова в разных поморских районах; в начале XX в. она колебалась от 50 копеек с души (Онежский берег)⁴⁴⁸ до 1,5 рублей (Поморский берег); самыми дорогими были святочные вечеринки⁴⁴⁹. Помимо денег, девушки покупали керосин для освещения. 3) Отопление избы и угощение на вечеринке устраивалось в складчину: девушки приносили пироги, шаньги, блины (часть еды отдавалась хозяйке), по полену дров. Сохранился характерный для «кузьминок» обычай воровства — пищи и дров для вечеринок. Девушки тайком от родителей приносили еду, а парни воровали дрова у соседей, что оставалось по традиции безнаказанным. 4) Бывало, что вечеринки сопровождались действиями, якобы вызывающими «порчу» соперниц — девушек с других вечеринок: бегали тайком к соседней «вечериночной» избе и закидывали на крышу помело или мутовку, чтоб «оттуда никто не вышел замуж»⁴⁵⁰. Подобные обряды, возможно, тоже связаны с «кузьминками».

Несколько слов о мужских вечеринках. В поморском календаре не сохранилось следов ритуальных мужских союзов, но отдельные любопытные факты достойны упоминания. В. И. Чичеров отмечал как редкий случай характер *«Никольских» вечеринок* в Череповецком уезде Новгородской губернии: здесь вечеринки устраивались с Николы (а не с Покрова) парнями, которые брали все расходы на себя и приглашали девушек; девушки приходили нарядные и до вечеринки ходили по селу с песнями, показывая наряды, а после этого все собирались в избе. В. И. Чичеров считал, что приурочение *вечеринок* к Николину дню и устройство их парнями есть результат влияния развитого в Новгородской губернии культа Николы Угодника⁴⁵¹.

В ряде селений на Поморском берегу *вечорки* с Покрова до Святков устраивались парнями (а со Святков — девуш-

⁴⁴⁸ АИЭ, 875, К-1, оп. 2, л. 68, деревня Кянда.

⁴⁴⁹ Там же, 881, К-1, оп. 2, л. 2, село Нюхча; 885, К-1, оп. 2, тетр. 2, д. 6, село Выгостров.

⁴⁵⁰ Там же, 875, К-1, оп. 2, л. 62, д. Тамица.

⁴⁵¹ [Чичеров 1957: 170]..

ками), на них⁴⁵² парни приглашали 8—10 девушек одного возраста и брали все расходы на себя. В праздничные дни (в том числе и в Николин день) молодежь ходила *кругом* (хороводом) по деревне с песнями, а с 9 часов вечера все сходились на *вечорку* в избе⁴⁵³. Таких «вечорок», кстати абсолютно сходных с «Никольскими» череповецкими, нами более нигде по Поморью не зафиксировано, хотя весенний и зимний Николины дни имели особое значение в народном календаре Поморья.

Устраивали парни и свои, мужские, вечеринки (*парнишники* без участия девушек, но подробности таких собраний неизвестны⁴⁵⁴. В то же время необходимо отметить исключительно интересные (и редкие для календарных записей и материалов)⁴⁵⁵ святочные собрания парней для гадания, помимо того, что парни на вечеринках гадали вместе с девушками, например по горячей кудели⁴⁵⁶. Гадания парней происходили в полночь на Новый год и Крещение, втайне от девушек. На Новый год ходили к проруби, «навстречу солнцу», обходили прорубь один раз и окунали в ней до трех раз ногу; домой шли не оглядываясь и ложились спать в мокром чулке: кто во сне придет чулок снимать — суженая. Накануне Крещения гадали в бане в зеркале, дома на стакане с водой и перстнем, закрываясь материнским «невестинским» платком и зажигая ее же венчальную свечу. Гадали также на олове и выходили «слушать» на росстань⁴⁵⁷. Все эти гадания были точно такими же, как и у девушек; нам не удалось выяснить, были ли какие-нибудь «специфические мужские» гадания. Возможно, и нет, так как «специфически женских» (раз все то же могли делать и парни) гаданий, по-видимому, тоже не существовало.

⁴⁵² Вечеринки, собираемые девушками, назывались «вечерины» (АИЭ 877, К-1, оп. 2, л. 41).

⁴⁵³ [Цейтлин 1911, № 13: 8]..

⁴⁵⁴ АИЭ, 887, К-1, оп. 2, тетр. 5, л. 3, с. Выгостров.

⁴⁵⁵ Свидетельства о мужских гаданиях (и о мужском кумлении) настолько редки, что В. Я. Пропп вслед за Снегиревым и Макаренко считал эти ритуальные обычаи исключительно женской привилегией: «И хотя есть редкие указания, что кумятся и парни (Шейн), в целом мужчины не кумятся, как они не гадают о своих суженых» [Пропп 1963: 130].

⁴⁵⁶ АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 30, село Малошуйка и др.

⁴⁵⁷ Там же, 880, К-1, оп. 2, л. 7, деревня Вирма.

Святки выделялись в поморском праздничном календаре как наиболее развитый цикл: он был богат событиями не только за счет включенных обрядов и обычаев других, например весенне-летних циклов, но в первую очередь благодаря сохранившимся архаичным формам «исконно» святочных обрядовых действий. Среди них первое место, безусловно, занимало *ряжение*. Утверждение В. И. Чичерова, что собственно ряжение только в известной мере было характерно для Русского Севера⁴⁵⁸, проверить трудно, так как мы пока располагаем лишь редкими, отрывочными и разновременными записями по календарным обрядам севернорусского населения отдельных местностей. Что же касается Поморья, то здесь ряжение существовало повсеместно, хотя в разных его районах было развито в большей или меньшей степени.

Ряжение было представлено в Поморье несколькими родами масок и переодеваний: а) зооморфные маски — конь и бык — являлись персонажами самостоятельных святочных игр: «водить коня» и «убивать быка»⁴⁵⁹, б) антропоморфные маски изображали цыган, попов, кузнецов, печников, «удебщиц» и т. д.⁴⁶⁰; в) переодевание (переряживание) мужчин в женщин и наоборот бытовало повсеместно, и при этом действующие лица часто даже не закрывали лиц, т. е. не старались быть незнанными. По сведениям П. С. Ефименко, во второй половине XIX в. в Пинежском уезде переодетые таким образом ряженные получали название «шуликонов»⁴⁶¹. В Поморье начала XX в. эти ряженные назывались «хухляками», или «хухольницами», они были «чистыми», т. е. надевали чистые одежды, пели, танцевали, ходя по вечеринкам, где их угощали⁴⁶². «Шулюхоны» (кстати, в Поморье это название встречается только на Терском бере-

⁴⁵⁸ [Чичеров 1957: 201]..

⁴⁵⁹ АИЭ, 876, К-1, оп. 2, л. 16, деревня Сухой Наволок; 885, К-1, оп. 2, тетр. 2, л. 9, с. Выгостров; 881, К-1, оп. 2, л. 3, село Колежма; 941, К-1, оп. 2, л. 37, село Варзуга и др.

⁴⁶⁰ Там же, 875, К-1, оп. 2, л. 61а, деревня Талица; 876, К-1, оп. 2, л. 66, деревня Нименга; 881, К-1, оп. 2, л. 3 и др.

⁴⁶¹ См.: [Пропп 1963: 116].

⁴⁶² АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 3, село Нюхча; 885, К-1, оп. 2, тетр. 2, л. 8-9, село Выгостров; 941, К-1, оп. 2, л. 37, 44, деревня Княжая Губа, Ковда и др.

гу, в селе Варзуга и деревне Кашкаранцы)⁴⁶³ были «грязными» ряжеными — они одевались в вывернутые шубы, закрывали лица, изменяли голос, устраивали безобразные выходки, таскали в избу грязь и т. п. На других поморских берегах по характеру действий им соответствовали «печемазы», «костромы», «тряпосьники»⁴⁶⁴, «фофанцы»⁴⁶⁵. Эти «грязные» ряженные начинали действовать в «страшные вечера» (1/I–5/I), т. е. во время разгула всякой нечисти — чертей, привидений, леших, водяных, покойников. Сами названия ряженных дают для такой привязки достаточно оснований: «шуликон» (шулюхон) — название водяного, известное некоторым группам русского населения и якутам⁴⁶⁶, «фофан» — синоним простака и глупца, имеет также в переносном смысле, как и слово *шут*, значение черта, дьявола («в нынешних обрядах и фофаны в нарядах»)⁴⁶⁷, о роли «костромов» и их возможной связи с похоронным обрядом говорилось выше⁴⁶⁸.

Большое значение, как и везде, имела на Святках, святочных вечеринках в Поморье брачная тема. Почти всюду в Поморье цикл святочных вечеринок длился с Рождества до кануна Крещения; удалось зафиксировать специальное название этих вечеринок только в одном районе на Поморском берегу — «святки»⁴⁶⁹, на остальных берегах святочные вечеринки выделялись в числе прочих только более высокой платой за снимаемую избу. На всем Поморье святочные вечеринки носили нерабочий характер, девушки были одеты наряднее; в вечериночной избе происходили представления ряженных, танцы, пелись песни.

⁴⁶³ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 37. село Варзуга; 942, К-1, оп. 2, л. 10, деревня Кашкаранцы.

⁴⁶⁴ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 3–4, Кандалакшский берег.

⁴⁶⁵ АИЭ, 875, К-1, оп. 2, л. 57, Онежский берег.

⁴⁶⁶ [Зеленин 1930: В224–В225]. Происхождение, этимология и распространение этого слова представляют большой интерес для исследователя.

⁴⁶⁷ [Даль 1956, т. IV: 538].

⁴⁶⁸ О переодевании в покойников на Святках находим подтверждение в кн.: [Чичеров 1957: 203].

⁴⁶⁹ АИЭ, 876, К-1, оп. 2, л. 16, деревня Сухой Наволок; 885, К-1, оп. 2, тетр. 2, л. 7, село Выгостров.

Мотивы брачно-семейной обрядности на святочных вечеринках выражались в гаданиях молодежи, смотринах невест, характере некоторых святочных игр.

Выше отмечалась одна из интересных особенностей молодежных гаданий в Поморье — мужские гадания; гадания девушек в целом ничем не отличались от подобных действий в других частях России, за исключением одного: в Поморье не было основного вида гадания и связанного с ним специального цикла святочных песен — подблюдного гадания. Широко распространенная в других местах подблюдная песня «Уж я золото хороно» превратилась в Поморье в молодежную игру на Великий пост, когда пение не разрешалось и текст звучал как приговорка. Впрочем, некоторые исследователи (например, В. И. Чичеров) считают, что эта песня и не входила в древний обряд подблюдного гадания, а являлась поздним подключением⁴⁷⁰.

Святки также являлись вторым по значению (после весенне-летних гуляний — хороводов) периодом общественных смотрин невест. Святочные вечеринки и беседы в Поморье были доступны для посещений «посторонней» (не холостой) публики; для нее отводился печной угол. Поморки, у которых сыновья собирались жениться в наступающем году, приходили на вечеринки ряжеными («хухольницами»), чтобы более свободно изучить будущую невестку или подыскать новую⁴⁷¹. На Поморском берегу девушки на выданье занимали особые места в вечериночной избе (более дорогие), этот обычай смотрин назывался «сидеть в святки»⁴⁷². Особым видом смотрин был обычай «госьбы»: на Святки девушку-невесту в лучших нарядах, с пирогами на блюде, завязанными в платок, отправляли гостить к родственникам в соседнюю деревню; на следующий праздник оттуда приезжала другая девица⁴⁷³.

Русский Север, по свидетельствам ряда исследователей (П. Рыбникова, Д. К. Зеленина), сохранял еще во второй половине XIX — начале XX в. развитые святочные свадебные *игрища*. Существовало две формы игрищ — шутливая инсценировка свадьбы (с помощью ряженных) и так называемый *свадебный*

⁴⁷⁰ [Чичеров 1957: 101–102].

⁴⁷¹ АИЭ, 881, К-1. оп. 2, л. 3.

⁴⁷² Там же, 877, К-1, оп. 2, л. 11.

⁴⁷³ Там же, 881, К-1. оп. 2, л. 33, село Малошуйка.

хоровод; последний был характерным именно для Русского Севера. В «свадебном хороводе» принимали участие не только молодежь, но и женатые пары («молодые»); он представлял собой комплекс определенных действий в процессе танца (хоровода) и специальных песен («Перепелка», «Утушка», «Чарочка»), раскрывающих смысл хоровода: знаком — легким ударом по плечу — танцующий приглашал партнера или партнершу, как бы выбирал его и «на брак»; в результате кругового действия все оказывались «пережененными». В Поморье в ряде районов также существовал «свадебный хоровод» под «Утушку»: женатый мужчина начинал танец с девушкой, после этого брал свою жену, та в свою очередь выбирала парня и т. д.⁴⁷⁴ В. И. Чичеров считал, что свадебные игры в новогоднем обряде могут быть поняты «как позднее видоизменение обычных в период зимнего солнцеворота эротических игр и половых общений, упоминавшихся еще Стоглавом по связи с „бесовскими песнями“ и „скаканиями“»⁴⁷⁵.

«Бесовские» скакания и песни, считавшиеся, по Стоглаву, характерными для календарной обрядности в период «русалий»: «зеленых» и зимних Святков, а также инсценировки свадебных обрядов в святочный период не оставили в поморском календаре ХТХ — начала XX в. никаких следов, даже «песен о скаканиях»⁴⁷⁶. Зато в свадьбе поморов можно наблюдать обрядовые действия, которые чрезвычайно напоминали исчезнувшие календарные. В ритуале Тамицкой и Кяндской свадьбы (Онежский берег) необходимыми событиями «довенчальной» ее части являлись так называемая *яровуха* и *скакания*. «Яровухой» заканчивались две вечеринки в доме невесты, и состояла она в том, что вся молодежь, включая жениха и невесту, оставалась спать в невестином доме — в сенях или на дворе — на соломе, «вповалку», при этом разрешалась свобода отношений⁴⁷⁷. Перед нами, по

⁴⁷⁴ АИЭ, 881, К-1. оп. 2, л. 2, Поморский берег.

⁴⁷⁵ [Чичеров 1957: 193].

⁴⁷⁶ [Там же: 176—177]. — Нам кажется спорным принятое в научной литературе утверждение, что эти «песни о скаканье» поются только в средней полосе России, где почти не был известен термин «игрище» применительно к Святкам. Записи же этих песен, сделанные в 20-е годы XX в. на Пинеге и Мезени, считаются уникальными, т. е. не характерными для Русского Севера.

⁴⁷⁷ АИЭ, 875, К-1, оп. 2, л. 44, 45.

существо, *свальный грех*, являющийся пережитком эротических игр, связанных, по-видимому, с культом плодоносящих сил, судя по названию («яровуха»), с Ярилой. В день перед венцом (а иногда и два дня подряд) молодежь, участвующая в свадьбе (исключая невесту), ходила в дом жениха «вина пить». После винопития начинались пляски: все становились в круг, обхватив друг друга за плечи, и начинали плясать, «скакать» (местное выражение), задирая подолы (девушки) и высоко вскидывая ноги; при этом исполнялись песни откровенно эротического содержания (рассказ о половом акте)⁴⁷⁸. Такие «скакания» заканчивались всеобщей свалкой. «Яровуха» и «скакания» весьма похожи на «бесовские скакания» купальско-русальских и святочных игрищ (описанные Стоглавом XVI в.), во время которых «бывает отрокам осквернение и девкам растление». На Онежском берегу в свадебном ритуале оказался и *свадебный хоровод* (переживание) святочного игрища, исполнявшийся на невестинной вечеринке под песню «Утушка, поплавай-ко, серая — со селезнем»⁴⁷⁹. Все эти компоненты свадебной обрядности вместе с древними элементами представления ряженных, во-первых, указывают на сохранение ряда уникальных архаичных форм календарной обрядности у части поморского населения, а во-вторых, представляют новые данные для размышлений о составе и соотношении календарно-свадебной обрядности вообще.

Инсценировок свадьбы на Святках в виде развернутого действия нами в Поморье не зафиксировано. Одна из известных в различных районах России свадебная игра «в барина» имеет отголосок в Поморье, но опять же не в святочном цикле, а в свадьбе: в селе Малошуйке элементом свадебной обрядности являлось «хождение с барином», подробного описания которого сделать не удалось, так как жители не помнили, в чем оно заключалось, кроме ряженья гостей в жениха и невесту, разрушительных действий, сопровождавших их хождение по селу, — развал дровяных «костров» — полениц, запирающие двери домов и ворот всяким хламом, с криком: «Вали, вали, барин идет!»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ АИЭ, 875, К-1, оп. 2, л. 151-152, 160—161.

⁴⁷⁹ Там же, 875, К-1, оп. 2, л. 42—44.

⁴⁸⁰ Там же, 881, К-1, оп. 2, л. 15. — Надо отметить, что эти действия похожи на святочные шутки ряженных, нарушающие обычные нормы поведения и этики в повседневном быту.

Непременным и важным событием святочного цикла в Поморье являлся обычай «славления» — *колядования*, обязательно с пением — величальных песен или христианских песнопений (рацей, тропарей). Величальные песни в Поморье были двух родов — *колядки* и *виноградья*. В фольклорно-этнографической литературе не существует единого мнения по вопросу о происхождении, распространении и соотношении различных видов русской календарной поэзии. Современное состояние источников не позволяет пока решать узловые моменты этой проблемы, поэтому мы ограничимся некоторыми частными соображениями, исходя в первую очередь из собранного поморского материала.

В XIX в. *коляда* в Поморье имела, по-видимому, более широкое распространение, так как во время наших полевых работ местные жители, уже не помнившие коляды, утверждали, что их родители ее пели⁴⁸¹. Текст коляды, судя по отдельным фрагментам-воспоминаниям, был на всей территории Поморья единообразным:

Коляда, коляда!
А бывает коляда
Накануне Рождества.
Коляда пришла,
Рождество принесла!

Он представлял собой упрощенный вариант общеизвестного основного текста⁴⁸². Во всяком случае конкретный поморский материал начала века подтверждает мнение В. И. Чичерова, что «коляда частично сохраняет, частично утрачивает и совсем не развивает основной текст, являясь в полном смысле слова пережитком, близким к вымиранию»⁴⁸³.

Гораздо сложнее обстоит дело с *виноградьем*. Ученые полагают, что к святочной величальной поэзии (коляд-

⁴⁸¹ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 36. Терский берег; АИЭ, 887, К-1, оп. 2, тетр. 5, л. 7—8, Поморский берег.

⁴⁸² Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970, с. 55.

⁴⁸³ [Чичеров 1957: 134—135]. — Правда, этот тезис В. И. Чичерова касается всего Русского Севера, но отсутствие достаточно полных материалов по календарным обрядам и поэзии этого региона не дают пока оснований для такого широкого утверждения.

ки) с течением времени подключились игровые, лирические и свадебные песни, как в Средней и Центральной России («овсень»), так и на Русском Севере («виноградья»)⁴⁸⁴. «Виноградьем» считается величальная песня, исполняемая при любых обстоятельствах — в Святки, на вечеринках, на свадьбе — и имеющая припев «Виноградье, красно-зеленое» (И. Земцовский). Особенностью известных (записанных) календарных виноградий Русского Севера является обилие в них величальных свадебно-брачных мотивов⁴⁸⁵. «Самостоятельность» этих мотивов в виноградьях и исполнение последних на свадьбе (в отличие от колядок и овсеней), а также установившееся (вопреки целому ряду данных) в этнографической науке положение о бытовании этого вида поэзии и термина только в севернорусских районах привели ученых к выводу о переходе виноградий из свадебной поэзии в календарную и о позднем происхождении этого названия⁴⁸⁶. Факты исполнения виноградий при колядовании были известны, но считалось (или не обращалось внимания), что за виноградья не происходило одаривания колядующих; это якобы подтверждало «некалендарную» природу виноградий.

В Поморье виноградье также являлось величальной песней, исполнявшейся либо на свадьбе и вечеринках (большое и малое «виноградье»)⁴⁸⁷, либо на вечеринках и при колядовании⁴⁸⁸, т. е. принадлежало или к свадебно-брачной, или к календарной обрядности. На свадьбе и вечеринках виноградьем величали жениха, а также припевали холостым парням девушек; если «припевание» оказывалось удачным, парни платили певцам деньги не только на свадьбе, где платили за любые песни, но и на вечеринках.

⁴⁸⁴ [Чичеров 1957: 135–136].

⁴⁸⁵ Те же мотивы в овсеях рассматриваются как подчиненные основной теме пожелания дому-семье обилия и благополучия.

⁴⁸⁶ [Чичеров 1957: 150].

⁴⁸⁷ АИЭ, 879, К-1, оп. 2, л. 34–36, 57–60; 883, К-1, оп. 2, тетр. 7. л. 4, Поморский берег.

⁴⁸⁸ Материалы сектора фольклора ЛГИТМиК, собр. в 1971 г. В. А. Лапиным, Зимний берег (деревни Зимняя Золотица, Глинник); АИЭ, 875, К-1, оп. 2, л. 62, Онежский берег.

Колядующих виноградьем на Рождество одаривали в Поморье везде. В. И. Чичеров подчеркивал разницу в назначении обрядового рождественского печенья в южно- и среднерусских областях, с одной стороны, и в севернорусских — с другой: «„Коровки“ (обрядовое печенье. — Т. Б.) в среднерусских районах пеклись для одаривания колядующих за овсень; в XIX в. печенье, изображающее животных и птиц, на Русском Севере делалось как угощение, приготовляемое девушками, которые сами вместе с парнями съедали их... и в отдельных случаях „коровки“ использовались как предметы оберега скота, как праздничное украшение и угощение гостей»⁴⁸⁹.

На Зимнем берегу в Поморье славящих виноградьем одаривали деньгами и калачами, которые колядующие надевали на «рогульки» — развилки из суков в виде рогов; детей, кроме того, одаривали «косулями» — фигурным обрядовым печеньем в виде коров, коз и других животных⁴⁹⁰. На Терском берегу обрядовое печенье предназначалось детям, певшим виноградья (взрослые получали деньги и пироги), причем мальчикам подавали «быков», а девочкам — «коровок», «тетеры» из белого теста и «косули» из черного дарили всем; дети завязывали собранное в платок⁴⁹¹.

Из приведенных фактов можно заключить следующее: в ряде поморских районов виноградье являлось святочной календарной песней, и за нее, так же как за «овсень» в южно- и среднерусских областях, колядующих одаривали обрядовым печеньем в виде птиц и животных. Правда, этот вывод не доказывает календарной «природы» виноградий; вполне допустимо, что песня, ставшая календарной, колядной, потребовала и обрядового одаривания за свое исполнение.

Наше предположение о календарном происхождении виноградий подкрепляется другими данными. В «Описании Архангельской губернии» Молчанова, составленном в начале XIX в., находится следующее сообщение автора: «Невольно вспоминаются мне впервые попавшиеся „виноградья большие и малые“, певшиеся при колядовании на Рождестве в Устюжском уез-

⁴⁸⁹ [Чичеров 1957: 76].

⁴⁹⁰ Материалы ЛГИТМиК.

⁴⁹¹ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 36, Терский берег.

де и составляющие особый род великорусских песнопений»⁴⁹². Другой чрезвычайно интересный и важный факт бытования винограда в качестве колядной песни, исполняемой на протяжении всего года, найден И. И. Земцовским в старых записях: в 1848 г. корреспондент из Слободского уезда Вятской губернии Н. Г. Кибардин сообщал об обычае регулярно ходить по домам и «славить» хозяев песней с припевом «Виноградье красное!»: «„Славцы” ходили в Петров, Иванов, Троицын дни, также во дни святков до богоявления молодежь вечерами кличет виноградье. Колядой (видимо, тот же тип песни. — Т. Б.) называется только около границы описываемого края, на юго-западе»⁴⁹³.

Отсутствие в настоящее время достаточных материалов по календарным и свадебным обрядам Русского Севера не дает возможности судить о характере бытующих виноградий. По некоторым данным начала XX в., виноградий нет среди свадебных песен Шенкурского, Мезенского и Пинежского уездов Архангельской губернии⁴⁹⁴, в то время как в качестве календарных величаний типа коляд они в этих и в других севернорусских районах (например, в Печорском уезде) существовали почти повсеместно⁴⁹⁵.

Следует с особым вниманием отнестись к фактическим данным, записанным в XIX — начале XX в., свидетельствующим о пении колядок с припевом «виноградие» в ряде мест на Украине, Белоруссии, средне- и южнорусских районах. В Ярославле же записано виноградьё, исполнявшееся на Масленицу. Важно отметить, что во всех этих местностях свадебного винограда не зафиксировано.

Даже эти, пока немногочисленные, свидетельства заставляют с осторожностью отнестись к принятому в этнографии мнению о виноградьё как величальной песне позднего проис-

⁴⁹² [Молчанов 1813: 192]. Устюжский уезд входил тогда в Шенкурскую округу.

⁴⁹³ Вятские губернские ведомости, 1848, № 14, с. 99; см.: [Земцовский 1973, № 1: 43].

⁴⁹⁴ [Мокеев 1913, № 19: 882—883, приложение, с. 24—25; Чирцов 1916, № 10: 403—410].

⁴⁹⁵ [Песни Печоры 1963. № 124; Песни Мезени 1967, № 183; Колпакова 1929, ч. 11: 117—177].

хождения, перешедшей в календарную обрядность из свадебной и специфической только для Русского Севера. Проблема происхождения, распространения и закрепления *величаний-виноградий* сложна; успешное решение ее возможно только при условии максимально полного сбора необходимого материала и картографирования, выявлении типа того величания, которое по ряду необходимых и достаточных признаков — соотношение местного названия, определенного текста или припева и мелодии и т. п. — можно будет считать виноградьем. Важную роль для решения этой этнографо-фольклорной проблемы должны сыграть данные истории и сравнительные материалы по календарным обрядам славянских и неславянских народов зарубежной Европы.

Материал по календарным обрядам южных славян — болгар, сербов, хорватов — содержит факты, говорящие о роли винограда, вина в зимних праздничных обрядах. Хорваты Междумурья на второй день Рождества (Степанов день) ходили на виноградник в сопровождении родственников и соседей; на третий день Рождества хорваты и словенцы отмечали день Ивана — покровителя винограда и вина (сербы и болгары считают покровителем Трифона). В этот день они носили в церковь благословлять вино; такому вину приписывалась сила жизни, и каждый член семьи должен был отпить глоток; оставшееся вино хранили круглый год и далее и пили во время наиболее важных событий — свадьбы, войны, завершения работ, давали животным и кропили виноградники. В этот же день устраивали *колядки*, жгли костры, окутывали соломой фруктовые деревья⁴⁹⁶. В Болгарии вино добавляли в тесто, из которого пекли обрядовые хлебы в сочельник, при этом действии произносились пожелания здоровья и плодородия. Любопытно отметить, что рождественские песни колядников в Болгарии назывались «славы» и носили исключительно величальный характер — пожелания здоровья, счастья всем членам семьи, плодородия, богатства. Виноградная лоза изображалась на обрядовом печенье греков, а итальянцы, желая, чтоб весь год был благополучным, ели в канун Нового года изюм и виноград, засохший в гроздьях⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ [Зимние праздники 1973: 256—257].

⁴⁹⁷ [Там же: 28, 272—273].

Пение коляд и виноградий обычно производилось группами колядующих, ходивших «со звездой». В ряде поморских районов «хождение со звездой» сопровождалось еще пением тропарей, старообрядческих и православных («Изыди звезда», «Рождество твое, Христе боже наш», «Дева днесь»); в местностях, где старообрядчество имело особенно сильное влияние (Поморский берег от села Нюхчи до Кеми), пелись только тропари⁴⁹⁸.

Святочный период завершался крещением — купаньем в «иордани» всех ряженных или давших «обет» (за выздоровление родных, удачу в промыслах и т. п.). Особенностью праздничных святочных и крещенских дней в Поморье было отсутствие, по крайней мере в конце XIX — начале XX в., на подавляющей его территории специальной обрядовой еды, обязательной у земледельческого населения. Вероятнее всего, в этом сказался неземледельческий характер занятий поморского населения, в результате которого значительная его часть не имела своего хлеба, муки, а тем более необходимых для обрядовых кушаний круп и мясных продуктов — свиней, птиц и т. д. Судя по имеющимся материалам, еда в рождественско-крещенский цикл была просто праздничной, т. е. приготавливалось обычное праздничное угощение: кулебяки с разной рыбой (свежей и соленой) — треской, зубаткой, палтусом, семгой супы и «жареха» (жареная рыба); «стряпня» в виде пшенных, гречишных (а то и просто репных) шанег и ягодных пирогов; завершалось угощение чаем с топленым молоком⁴⁹⁹. Между блюдами пили брагу или водку, но в старообрядческих районах еще в начале XIX в. водку пила только молодежь, и то потихоньку (на собранные от колядования деньги)⁵⁰⁰.

Будучи концом святочного цикла, Крещение в Поморье, как и во многих областях Русского Севера, начинало свадеб-

⁴⁹⁸ Материалы ЛГИТМиК, Зимний берег; АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 36, 40–41, Терский берег; АИЭ, 876, К-1, оп. 2, л. 76; АИЭ, 887, К-1, оп. 2, тетр. 5, л. 7, Поморский берег.

⁴⁹⁹ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, тетр. 5, л. 3–6, Поморский берег; 875, К-1, оп. 2, л. 122, 124, Онежский берег и др.

⁵⁰⁰ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 40–41, Терский берег, — Взрослые колядовщики и «славцы» получали в каждом доме, кроме денег, рюмку водки и к концу колядования многие были мертвецки пьяны (там же, л. 3).

ный период: «крест в воду — жених на гору»⁵⁰¹. Этот поворотный момент в жизни холостой молодежи, прежде всего девушки, поэтично выражен в словах одной свадебной песни русского населения Заонежья:

Ай, как не долго синю морю лелеявати,
Ай, как в лето от весны до осени:
Ай, как придут ли на тебя лютые морозы,
Ай, что лютые морозы Крещенские,
Ай, заморозят тебя крепко-накрепко,
Ай, заморозят тебя плотно-наплотно...⁵⁰²

Свадебный период продолжался все Великое заговенье, сливался с Масленицей и заканчивался ею. Одновременно со свадебным периодом во многих местностях Поморья происходили *горочные гуляния*, которые длились 3—4 недели, сопровождались *гулянием на лошадях*, хороводами, пением «на горе» протяжных песен⁵⁰³. Кульминационным моментом, завершающим этот последний зимний праздничный цикл, была *катальная неделя* — Масленица. В горочных гуляниях и на Масленице ведущая роль принадлежала молодежи — женатой и холостой, хотя эти праздники отмечали все жители села. По материалам П. В. Шейна и П. С. Ефименко, в катании с гор и на лошадях принимали участие только молодожены, и это дало основание В. Я. Проппу утверждать, что Масленица — праздник женатой молодежи в отличие от Святков — праздника холостой молодежи⁵⁰⁴. Поморский материал не подкрепляет это утверждение, так как и в катании на лошадях, и в катании с гор холостая и женатая молодежь принимала равное участие, выделение молодоженов происходило благодаря некоторым обычаям, принятым в поморской среде: особое украшение саней и сбруи, катание с гор с поцелуями, с пением ими определенных песен и т. д. По-видимому, в сознании поморского населения Масле-

⁵⁰¹ АИЭ, 877, К-1, оп. 2, л. 67.

⁵⁰² [Рыбников 1864: 452].

⁵⁰³ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 4, Кандалакшский берег; л. 36, Терский берег; Там же. 876, К-1, оп. 2, л. 3, Карельский берег; л. 65, Поморский берег и др.

⁵⁰⁴ [Пропп 1963: 126].

ница являлась одним из самых ярких и значительных праздников молодежи: в жизни одних она означала фактический конец молодости — холостой жизни, для других — напоминала об ожидающей их той же участи. Поэтому, по словам поморов, объединявших в ряде районов все гуляния в течение нескольких недель под одним названием — «маслена», — «девки три недели провожали свою молодость»⁵⁰⁵. Масленица, как и Святки, была для молодежи веселым, шумным, разгульным праздником, символом счастливой, прямо-таки райской жизни. Это отразилось в представлении о том, что в стране мертвых на небе, где протекают молочные реки, находятся золотые горы и растут деревья с золотыми плодами, старые люди сидят в золотых домах, а молодые катаются с гор на чунках⁵⁰⁶. Обрядов, связанных с проводами Масленицы, в Поморье не было, только в одном месте на Терском берегу (село Варзуга) нами был зафиксирован, видимо, какой-то отголосок этого обряда — жжение смоляных бочек на горе, с которой катались в последний день Масленицы; пока бочки горели, молодежь и женатые пели, сидя у огня, протяжные песни⁵⁰⁷. Повсюду в Поморье Масленица сопровождалась традиционными блинами и «сканцами» — сочнями с пшенной кашей и маслом.

Великий пост являлся «межонным» временем, разделяющим осенне-зимний и весенне-летний периоды праздничного календаря. Пожилые люди отмечали только церковные праздники (Благовещение и др.), связывая с ними приметы о погоде, жизни и здоровье членов семьи и т. п. «Великий пост — зимы хвост», — говорили поморы, подводя итог зимним работам; «с наступлением Великого поста в рыбацком хозяйстве голоду-холоду амбары стоят, наготы-босоты — грядни ломаются»⁵⁰⁸. 1 марта — день Евдокии — поморы считали началом весны, подготовкой к весенним промыслам («приш-

⁵⁰⁵ АИЭ, 941, К-1. оп. 2, л. 4, Кандалакшский берег.

⁵⁰⁶ [Цейтлин 1912: 156]. — Чунки — санки, на которых парни и девушки катались с гор на Масленицу (АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 36, село Малошуйка). В селе Шуерецком такие санки назывались «уклад» (АИЭ, 876, К-1, оп. 2, л. 3). На Кандалакшском и Терском берегу катались на керезках (АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 40–41).

⁵⁰⁷ АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 40–41.

⁵⁰⁸ [Дуров 1936–1937]. — АКФАН, ф. 1, оп. 32, № 194, л. 330–331.

ли Евдокеи — рыбакам новые затеи»). С днем Евдокии связывались приметы о наступающей весне: «с Евдокии больно ворона шибко кричит — весна скоро», «если на Евдокею через дорогу перенос снега — весна будет крутая», «если на Евдокею вода, то на Егорья будет в реках еще лед»⁵⁰⁹. Вечеринки и беседы заканчивались к «чистому понедельнику», но молодежь по воскресеньям собиралась поочередно в разных домах или на улице, развлекаясь разрешенными в Великий пост играми (без песен и поцелуев): «имками» (жмурки), «сорокой» (жмурки с завязанными глазами и руками), «золото хороню», «не любали тебе» и т. д. Иногда устраивались кулачные бои (Поморский берег), игры в рюхи; старики собирались на «беседы», у старообрядцев эти беседы сопровождались пением духовных стихов.

Весенне-летний цикл праздников начинался в Поморье с Пасхи (повсеместно) и заканчивался Петровым или Ильиным днем (в разных местностях). В первые два дня Пасхи и после ее празднования каждое воскресенье до Вознесения молодежь собиралась на качели, имевшие различные названия — известные нам «зыбель» и «гугалье», а также «качули», «колыбель» и т. д.⁵¹⁰ Качели устраивались на улице или в закрытом помещении: в сарае, крытом дворе, гумне. В последнем случае парни и девушки «откупали» помещение: девушки вносили деньги или давали хозяевам по 1 фунту масла и по 1 яйцу (или пироги), а парни платили гармонисту. В небольших деревнях строились одни качели для всей молодежи; в селах, делившихся на «концы», в каждом конце устраивалась своя качель⁵¹¹. На качелях девушки пели протяжные, проголосные или «зыбельные» песни; после качания ходили кадрилию⁵¹². Девушки приходили на качели нарядные; в тех селениях где были церкви, ходили вместе с парнями звонить на колокольню и там тоже плясали. В пасхальные дни у стариков и пожилых поморов также был обычай собираться в определенных местах на улицах для бесед.

⁵⁰⁹ [Дуров 1936–1937]. — АКФАН, ф. 1, оп. 32, № 194, л. 332.

⁵¹⁰ [Калинин 1911, №. 8: 666].

⁵¹¹ АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 32–33, село Малошуйка.

⁵¹² По единственному сведению из села Ковда, парни, раскачиваясь на качелях, устроенных на улице, песни «горланили» (АИЭ, 941, К-1, оп. 2, л. 5, Кандалакшский берег).

Пасхальная неделя также являлась временем «госьбы» девушек в соседних селах (продолжение смотрин). Эти дни тоже были наполнены приметами о погоде, промыслах и т. п.

День весеннего Егория сопровождался некоторыми обрядами только в тех поморских районах, где в какой-то степени было развито скотоводство — в южной части Зимнего берега, на Летнем, Онежском и Поморском берегах⁵¹³. На Кандалакшском и Терском берегах, кроме оленей, скота было мало, в пастухи нанимались только посторонние, чаще всего карелы («свои в пастухи не шли, это был позор»), поэтому об их действиях население только догадывалось («чего-то ворожили»)⁵¹⁴. В других местах действия пастуха перед выгоном носили осторожный характер довольно примитивного свойства: складывания выданных у скота волос в одну банку, чтобы скот пасся дружно и «зверь» не имел бы над ним власти; пастух не должен был отдавать хозяину скота на убой или на продажу, чтобы «зверь» не почуял кровь и не перевел все стадо, и т. д.⁵¹⁵ Повсеместно во время выгона скота впереди шел священник (или кто-нибудь из жителей) с иконой и зажженной свечой.

С Николы весеннего до Ильи (или до Петра) праздничные гулянья происходили на открытом воздухе — на улицах «села или на традиционных местах около села» — «за ельником», «на горушке», «в полянках», «на лугу» и т. п. Главным событием этих народных праздников были, конечно, молодежные хороводы или *круги*, *игрища*, как их часто называли в Поморье⁵¹⁶. Судя по имеющимся данным, состав участников и характер этих гуляний в конце XIX — начале XX в. были неодинаковы в разных поморских местностях, что говорит, во-первых, о сильной деформации летних праздников в Поморье, а во-вторых, о некоторых различиях, существовавших, по-видимому, с момента заселения отдельных поморских берегов.

⁵¹³ АИЭ, 870, К-1, оп. 2, л. 66. Поморский берег. — Мы не касаемся сейчас вопроса о приурочении к этому дню морских рыбных промыслов на Карельском, Кандалакшском и части Терского берегах.

⁵¹⁴ Там же, 941, К-1, оп. 2, л. 35, село Ковда и др.

⁵¹⁵ [Цейтлин 1912: 16].

⁵¹⁶ АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 3, с. Нюхча; 885, К-1, оп. 2. тетр. 2. л. 8–9, село Выгостров и др.

Собственно в хороводе, «кругу», в Поморье на весеннем гулянье участвовала женская (молодежная) часть села: в одних местностях это были только девушки⁵¹⁷, в других — девушки и молодницы⁵¹⁸. Хождение хороводом представляло собой торжественное и красивое зрелище. В определенное время с разных концов села к месту гулянья шли вереницы нарядно одетых девок и молодниц, шли медленно, молча, «степенно». На лугу (на обочинах) сидели «зрители» — старухи, бабы, мужики, парни⁵¹⁹; участницы хоровода строились на лугу в определенном порядке — по концам села и по возрасту: обычно впереди становились «верховские» — жительницы той части села, которое называлось «Верховье», за ними шли «серетские» (из «Срединья»), затем «низовские» и т. д. В каждой такой группе соблюдался и возрастной порядок, традиционный в данном селении: либо шеренгу возглавляли молодницы и девушки старшего возраста, либо, наоборот, впереди шли младшие девушки, а молодницы замыкали шествие. Построившись на лугу в линию, хороводницы начинали *вождение круга* под песни⁵²⁰. На Онежском берегу хоровод устраивался на Троицу и Петровское заговенье, «круг» напоминал волну или змею: одна девушка кланяется, другая выпрямляется — и так друг за другом при медленном движении хоровода по лугу. При этом каждая группа исполняла свои *круговые песни* (обычно по две); если, например, концов в селе было четыре, то вождение круга происходило под восемь песен, после чего девушки расходились⁵²¹. В деревне Нименге (Поморский берег) «круги» водили в Иванов и Петров дни: в первом случае молодницы и девушки шли по лугу «косыми столбами» (особым ходом) и пели *луговые песни*, шесть концов села исполня-

⁵¹⁷ АИЭ, 881, К-1, оп. 2, л. 3, село Нюхча; 886, К-1, оп. 2, село Выгостров, Поморский берег. То же самое на Зимнем, Летнем, Кандалакшском, Терском берегах.

⁵¹⁸ Там же, 875, К-1, оп. 2, л. 69, 161, 164 и др., Онежский берег; 876, К-1, оп. 2, л. 66, 67, село Нименга, Поморский берег.

⁵¹⁹ Хороводы часто устраивались в дни престольных праздников, собиравших много гостей из соседних деревень.

⁵²⁰ «Вождение круга» — не танец, а ритуальное действие.

⁵²¹ АИЭ, 875, К-1, оп. 2, 69, 161, 164 и др. — Такой же «круг» устраивался в деревне Кянда в последний день Масленицы.

ли двенадцать песен⁵²². В Петров день по лугу шли «веревочным кругом» (называлось «собирать веревки») и песни были особые — *веревочные*⁵²³. В селе Малошуйке последние «круги» устраивались на Петровское заговенье и Петров день и назывались «расхожая и разъезжая дорога», в связи с тем, что в это время уезжали на осеннюю Мурманскую путину последние мужики⁵²⁴. Во всех вышеупомянутых случаях «вождение круга» было массовым движением — участницы не разбивались на группы, шли друг за другом, либо захватившись платками, либо не касаясь, сложив руки у пояса, через которые у каждой было перекинута вышитое специально для этого хоровода полотенце. Танцевали потом, после круга, и в танцах принимали участие парни. В других местах — «вождения круга» не было, а хоровод, называвшийся в целом *игрище*, разбивался на отдельные танцевально-песенные действия, исполнявшиеся одной-двумя или шестью участницами, особые движения которых происходили под соответствующие песни — «однанки», «парки», «шестерки»; после этого плясали кадрили с парнями и т. д.⁵²⁵ Но, судя по имеющимся данным, непременной частью хоровода повсюду в Поморье, даже там, где не было «вождения круга», была показная часть (до общих танцев), в которой девицы (и молодницы) демонстрировали свою внешность, наряды, черты характера, по которым будущие свекрови и мужья могли судить о достоинствах невесты и молодухи. Обсуждение это происходило тут же, вслух и выражало общественное мнение: «такая-то низко кланяется, спина хорошо гнется, свекрови угождать будет», «у такой-то вертушки всегда зубы на голи (смеется. — Т. Б.), хорошей хозяйки не будет»⁵²⁶, и т. п.

Чрезвычайно скудны сведения о летних хороводных играх в Поморье в начале XX в., широко распространенных на Русском Севере. Мы имеем лишь отдельные данные об игре в *перебег* (вроде горелок) в дни, когда «вождения круга» не было,

⁵²² АИЭ, 876, К-1, оп. 2. л. 66Ц67.

⁵²³ Там же, 876, К-1, оп. 2. л. 66–67.

⁵²⁴ Там же, 881, К-1, оп. 2, л. 32–33.

⁵²⁵ Там же, 885, К-1, оп. 2. тетр. 2. л. 8–9; 886, К-1, оп. 2, тетр. 3, л. 8, 14; 887, К-1, оп. 2, тетр. 5, л. 5–6. Поморский, Карельский берега.

⁵²⁶ Там же, 886, К-1. оп. 2, тетр. 3, л. 14 и др.

наряду с плясками под гармонь⁵²⁷. Только на Зимнем и Летнем берегах существовала хороводная игра *из-за города* под песню «Вокруг города ходит царев сын, царев сын», известная в Мезенском и Пинежском уездах тоже как летняя игра⁵²⁸, а в Заонежье — как зимняя игра на вечеринках («Окол города»)⁵²⁹.

На летнее время приходилось и большинство престольных праздников в Поморье; каждое село или даже его часть отмечала свой престольный праздник, на который собиралось множество гостей из соседних сел. Наиболее распространенными «престолами» в Поморье были Петровское заговенье и Петров день («Петровщина» на Зимнем берегу)⁵³⁰, во время которого происходило поминовение усопших на могилах⁵³¹, Иванов день, Троица, Пасха, Ильин день и т. д. Любопытно, что Николины дни «престолами» не бывали; то же наблюдалось, например, в Пинежском уезде Архангельской губернии⁵³². Основная масса гостей собиралась к обеду или обеду. После обеда у близкой родни начиналось хождение по родственникам, где их также обильно угощали праздничной едой — до 10 перемен блюд. Поморский материал XIX — начала XX в. не отражает таких архаических явлений, наблюдавшихся в подобных праздниках (в том числе и зимних) в других областях Русского Севера, как *кануны* и *братчины*⁵³³.

Замечательным и своеобразным явлением поморского календаря стало формирование новых праздничных циклов, отразивших промысловый характер деятельности поморского населения. Эти новые праздничные обычаи и обряды показывают, как творчески использовались русским населением Крайнего Севера древние обычаи и обряды земледельческого

⁵²⁷ АИЭ, 876, К-1, оп. 2, л. 66–67. село Нименга; 941, К-1, оп. 2, л. 5, 34, Кандалакшский берег и др.

⁵²⁸ [Чирцов 1916а, № 11: 463–471].

⁵²⁹ В Заонежье на вечеринках также «заводился круг» (Пинежский летний «каравод»), когда молодец выбирал девушку, в к ним постепенно присоединялись другие пары [Рыбников 1864: 435, 441].

⁵³⁰ АИЭ, 871, К-1. оп. 2, л. 18, Зимний берег.

⁵³¹ Там же, 875, К-1, оп. 2, л. 42, Онежский берег.

⁵³² [Чирцов 1916а, № 11: 463]. — «Престолы» в Поморье праздновались и в другие времена года.

⁵³³ [Иваницкий 1898, вып. 1: 63–64].

календаря для создания новых форм календарных праздников в специфических природно-хозяйственных условиях жизни.

Новые промысловые праздники оказались наиболее развитыми в тех поморских районах, где главной отраслью хозяйства к XIX в. стали океанские мурманские промыслы — на большей части Поморского (от села Нюхчи до Кеми) и юго-восточной части Карельского берега.

Самые грандиозные циклы праздничных промысловых обрядов были связаны с проводами и встречей «промышленников-мурманщиков». Они происходили в весенне-летний период и как бы заменили собой многие отсутствовавшие в поморском календаре праздники этого годового сезона — *зеленые святки*, *весеннее колядование*, *русальную неделю* и т. п. Интересно, что в промысловых праздниках принимали участие все жители села, но каждая половозрастная группа играла свою определенную роль; кроме того, эти праздники были тесно связаны с семейным бытом, социальной структурой и классовыми отношениями в поморской среде — достаточно сказать, что большое значение приобрели в этих циклах семейные и артельные праздничные обычаи.

Праздничный цикл обычаев и обрядов, возникший с подготовкой и отправкой промышленников на весенний мурманский промысел, продолжался с 1 марта (Евдокии) до весеннего Николы (9 мая). В день отъезда на промысел, после «отвального обеда» у хозяина артели, происходило *отвально* в каждой семье: зажигалась лампадка, стол накрывался белой скатертью (угол скатерти загибался в знак возвращения), на него ставились хлеб и соль в солонке. В дом собирались родственники и приносили отъезжающему «прощальные гостинцы» — пирог и калач своей выпечки. Все семейные и провожающие были одеты в праздничные наряды, отъезжающий — в дорожное платье. После *отвально* наступают *простины* — сбор в дорогу: наглухо закрываются все окна, двери, вьюшки, ворота; все сидят в молчании. Потом встают, молятся, старший в семье благословляет отъезжающего иконой, после чего он прощается с родителями, женой, детьми, родственниками — именно в это время последние отдают ему «прощальные гостинцы». Все плачут. Напоследок промышленник выпивает с мужчинами перед выходом из избы и идет на улицу с самым маленьким ребенком на руках, либо рядом с женой, либо с другом (холостой). Поданную к крыльцу лошадь выводили на проезжую дорогу, там снова устраивались «простины», и семья

могла сопровождать отъезжающего около двух километров, здесь происходили последние «простины». Возвращаясь с «проводин», женщины срывали сосновые ветви и втыкали их в воротах или сенях; хлеб и соль убирали со стола после ужина⁵³⁴. Молодые в день «отвально» шли в дом тестя прощаться, оттуда в сопровождении жениных родственников возвращались домой. Девушки не ходили провожать парней, зато накануне отъезда устраивалась (парнями) *остатняя вечеринка*, на которой девушка могла подарить парню наволочку, нарукавники, кисет и т. п.

«Проводины» на летний промысел (с Николы до Петра) происходили примерно так же, но «отвально» устраивалось только для семьи (без родственников), и отъезжающий садился в карбас, а не на лошадь. Через 2—3 дня после отъезда всех рыбаков хозяйка устраивала «избомытье» и кормила 3—4 избомытчиц праздничной стряпней⁵³⁵.

Еще более насыщенными праздничными событиями были *стретины* — встреча селом мурманских промышленников. Возвращение со всех мурманских промыслов — весеннего, летнего и осеннего — происходило с Ивана Постного (29 августа) — до Покрова. Уже с Успенья (15 августа) чувствовалось в селе ожидание первой партии мурманских работников. Различные половозрастные группы исполняли обряды, якобы способствующие благополучному возвращению промышленников. Приведем наиболее важные из них.

а) *Просить на поветерь*. Этот обряд производился двумя группами — женщинами (и девушками) и детьми (мальчиками); функции и содержание обряда были одинаковы, исполнение же имело некоторые различия. Первая группа ходила «просить» к вечеру; участники становились в простенок между окнами дома, чтоб их не было видно, и измененным голосом тянули нараспев: «Подайте-тось на поветерь, хозяйюшка». Им подавали рыбу, шаньги, булки в отверстие для милостыни; если хозяйка не одаривала просящих, ее ругали, а дому сулили несчастья⁵³⁶.

⁵³⁴ [Дуров 1936—1937: 334—336]. — После отъезда оставшиеся не ужинали, а грели самовар «на ошурках», пили чай с тем, что осталось от отвально».

⁵³⁵ [Там же: 349—350, 355].

⁵³⁶ [Там же: 294].

Мальчики ходили «просить на поветерь» днем, подходили открыто к окну с пожеланиями «попутного ветра судну». Хозяйки давали ребятишкам пряники, орехи, калачи. После этого ребята забирались на колокольню и смотрели на взморье — нет ли парусов. Если видели, стучали в мачту на пристани, выкрикивая «чабанье»⁵³⁷ — возвращение судна домой:

Чаб, чаб, чаб,
Чабары летят,
Матушки-лодейки
Ча-ба-нят.

Этот обряд (в первом и во втором случае) есть не что иное, как колядование: просьбы просящих имеют заклинательный смысл, пожелание удачи и благополучия награждается одариванием, в противном случае следует угроза со стороны колядующих (1-я группа). В колядовании первой группы наблюдаются даже следы ряженья: хотя собственно переодевания не происходит, но колядующие стараются быть не увиденными и не узнаваемыми по голосу. б) *Молить ветер*. Этот обычай и обряд существовал в Сорокском уезде, он исполнялся только пожилыми женщинами. Перед заходом солнца все женщины села выходили на берег моря и начинали «молить ветер» (северный), чтобы он не сердился на мурманщиков и давал «полеготу дорогим летникам (промышленники летнего промысла. — Т. Б.)». На следующий день после «моления ветра» женщины снова отправлялись на берег моря, чтобы «тянула поветерь». По дороге они старались насчитать «трижды девять» плешивых односельчан, отмечая каждую плешь крестиками на лучинках. Дойдя до берега моря, они возвращались на задворки села и выкрикивали хором во все горло:

Восток да обедник,
Пора потягать.
Запад да шалоник,
Пора покидать.
Тридевятъ плешей —
Все сошшытанные,

⁵³⁷ Чабанить (*арх.*), о судне: идти с моря домой, в гавань; чабар — молодая чайка (см.: [Даль 1956, т. 4: 579]).

Перешшитанные,
Востокова плешь
По середине пошла.

При этом бросают лучинки назад через голову и, повернувшись лицом к востоку, продолжают:

Востоку да обеднику
Каши наварю
И блинов напеку,
А западу — шалонику
Спину заголю.
У востока да обедника
Жонка хороша,
А у запада — шалоника
Жонка умерла.

Окончив припевку, оборачиваются и смотрят, как легли лучинки: направление креста указывало сторону, откуда нужно ожидать ветер или промышленников. Неблагоприятное расположение лучинок женщины пытались исправить с помощью различных магических действий.

Перед нами чрезвычайно древний образ коллективной заклинательной магии; текст выкриканий содержит все формулы — обращения, «необходимые» для совершения желательного действия: вызывание попутных ветров, предложение утихнуть противным ветрам, обещание награды и похвала первым, угроза и хула — вторым. Интересно отметить, что этот обряд при своей жизни нашел отражение в детской игре, где он назывался «гаданием»; игра состояла в том, что дети бегали по селу, выкрикивая нараспев:

Припади-ко, ветерка,
У нас лодка не ходка...

после чего пускали свои кораблики: у кого кораблик пошел удачно, у того считалось лучшим «гаданье»⁵³⁸. Подобные выкрикания весьма напоминают весенние выкрикания детей, превратившиеся в конце XIX — начале XX в. в игры; например,

⁵³⁸ [Дуров 1936–1937: л. 295, 296].

в одном из районов Русского Севера (Вологодская губерния) дети от 8—12 лет весной сидят на солнышке и поют:

Солнышко!
Колоколнышко!
Прикатись ко мне
На проталинку,
На приваленку...

и сравнивают, на чьей стороне больше солнца⁵³⁹.

Обычай *просить поветерь* и обряд *моления ветра* производились в течение всего срока возвращения мурманщиков, пока не вернется последний.

Мурманщиков встречали на берегу всем селом, здоровались, сообща разгружали судно и расходились по домам, где в каждой семье (вернувшегося) начинался праздник — *привально*, на который могли прийти любые родственники и соседи. У холостой молодежи наступала пора *привальных вечеринок* и бесед с танцами, которые устраивались за счет приехавших парней. Среди этого рода молодежных праздников выделяются *вечерины* на дому у какой-нибудь девушки, куда собиралось не более 2—3 подруг. К этим «вечеринщицам» парни «подавались (просились.— Т. Б.)» в «посижалники»; для этого они становились в простенок, царапали по ставне, мяукали и просились измененными голосами: «пустите-ко на вечеринку»⁵⁴⁰. Вечерами молодежь ходила «кругом» по деревне — парни шли навстречу девушкам. Подростки, ходившие на Мурман («зуйки»), тоже устраивали свои *вечорки* или гуляли вечером по улицам, играя на гармошках и распевая песни.

Своеобразными поморскими праздниками были *ледоноска* и *спуск судна* — события, приуроченные к началу и концу половодья. «Ледоноска» являлась праздником холостой молодежи и молодоженов; практический смысл ее состоял в том, что парни и мужики откалывали, а девушки и молодницы ловили сачками куски льда и относили их в ледники для рыбы. Женщины и девушки приходили на «ледоноску» нарядные, работали с песнями, парни приносили гармонь. Обязательным момен-

⁵³⁹ [Шустиков 1895. Вып. 1: 98].

⁵⁴⁰ [Дуров 1936–1937: 302–303].

том в «ледоноске» были смех, всеобщее купание и обливание водой друг друга, в чем видны отголоски древних ритуальных весенних обрядов, приуроченных позднее в русском календаре к Родиону Ледоколу (8 апреля) и Орине — «Разрой берега» (15 апреля). Тот же мотив весенних обрядовых игр с обливанием водой наблюдался в праздничном обычае «спуска судна», носившем в целом общественно-производственный характер. В нем принимало участие все село, но молодежь также играла заметную роль: нарядные поморки носили воду на судно («водоноска»), за что получали подарки от хозяина, парни и мужики приходили с гармонью, шутили, смеялись, пели, снова обливали друг друга водой и т. д.⁵⁴¹

Ряд новых обрядов, превратившихся в праздничные циклы, возник и на других берегах Поморья, там, где промышленники уходили на промысел в открытое море.

⁵⁴¹ АИЭ, 880, К-1, оп. 2, л. 35, Поморский берег. — Обряд «спуска судна» завершал сезон судостроения в Поморье, начинавшийся с Крещения в длившийся в течение Великого заговенья и поста.

Сокращения

- АВГО — Архив Всесоюзного географического общества
АГВ — Архангельские губернские ведомости
АЕВ — Архангельские епархиальные ведомости
АИРЛ — Архив Института русской литературы
АИЭ — Архив Института этнографии АН СССР (Ленинградская часть)
ВГО — Всесоюзное географическое общество
ГААО — Государственный архив Архангельской области
ГЛМ — Государственный литературный музей (Москва)
ГМЭ — Государственный музей этнографии народов СССР
ИАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера
ИВ — Исторический вестник
ИОЛЕАЭ — Императорское Общество любителей естествознания *funhjgjkjubbn*
этнографии при Императорском Московском университете
КИОПЦ — Краткое историческое описание приходов и церквей Архангель-
ской епархии
ЛГИК — Ленинградский государственный институт культуры им. Н. К. Круп-
ской
ЛОААН — Ленинградское отделение Архива АН СССР
МАЭ — Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера)
МПРР — Материалы к познанию русского рыболовства
МЭК — Тр. Музыкально-этнографической, состоящей при Этнографическом
отделе ИОЛЕАЭ, комиссии
ПГВ — Пермские губернские ведомости
РГО — Русское географическое общество
РО БАН — Рукописный отдел Библиотеки Академии наук СССР
СГКЭ — Сборник грамот Коллегии экономии
СЭ — Советская этнография

ТИЭ — Труды Института этнографии Академии наук СССР

ТОДЛ — Труды отделения древнерусской литературы

ЦГИА — Центральный государственный исторический архив СССР (Ленинград)

ЭО — Этнографическое обозрение

РЭМ — Российский этнографический музей (бывший ГМЭ)

Источники и литература

- Broch, Jahr 1981 — *Broch I., Jahr E. H.* Russenorsk — et pidginspråk i Norge. Oslo, 1981.
- Čistov 1981 — Čistov K. V. Pohjoisvenäläset häät // Pohjolan häät. Toimittanut M. Sarmela, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1981.
- Lunden 1978 — *Lunden S. S.* Russenorsk. Revisited // Meddelelser. Oslo, 1978. № 15.
- Moszyński 1667 — *Moszyński K.* Kultura lidowa slowian, t. 2. Kultura ducbowa, cz. 2, wyd. 2. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967.
- Naboer 1977 — Naboer ved ishavet, glott fra norsk-russisk samkvem qjennom tidene // Ottar. Universitetet i Tromsø. 1977.
- Norway 1980 — Newly discovered internal russian documents concerning russian fishing and trade in Norway by the end of the 18 th century by Alf Grannes and Arnvid Lillehammer // Research in Norway. 1980.
- Thornquist 1948 — *Thörnquist C.* Studien über die nordischen Lehnwörter im Russischen, Uppsala. Stockholm, 1948.
- А. П. К. 1915 — Народные песни, записанные в Подольской губ. / Сост. А. П. К. Одесса, 1915.
- Азадовский 1947 — Русские сказки в Карелии (старые записи) / Подготовка текстов, статья и комментарии М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1947.
- Акты 1836 — Акты Археографической экспедиции, собранные в библиотеках и архивах Российской императорской Академии наук. Т. 1. СПб., 1836.
- Алеев 1912 — *Алеев В. Р.* Отчет о поездке на Зимний берег Белого моря в 1911 г. // МПРР. СПб., 1912. Ч. II. Вып. 2.
- Алеев 1914 — *Алеев В. Р.* Поездка на рр. Поной и Варзугу в 1912 г. // МПРР. Прага, 1914. Т. 3. Вып. 9.
- Алимова 1976 — *Алимова Т. А.* Два памятника письменности Древлехранилища Пушкинского дома о русско-скандинавских связях XVIII—XIX вв. // ТОДЛ. 1976. Т. XXXI.

- Аникин 1970 — *Аникин В. П.* Календарная и свадебная поэзия // Русское устное народное творчество. М., 1970.
- Анучин 1911 — *Анучин Д.* О применении фонографа к этнографии и в частности о записи шаманского камлания в Средне-Колымске Якутской области // Тр. МЭК. Т. 2. 1911. № 2.
- Астахова 1938 — Былины Севера. Т. I. Мезень и Печора / Записи, вст. ст. и комм. Л. М. Астаховой. М.; Л., 1938.
- Астахова 1951 — Былины Севера. Т. II. Прионежье, Пинега и Поморье / Подг. текста и комм. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951.
- Астахова 1960 — Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Изд. подг. А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. М.; Л., 1960.
- Атлас 1967 — Русские. Историко-этнографический атлас (середина XIX — начало XX века) / Ред. В. А. Александров, В. И. Козлов. М. 1967.
- Атлас 1970 — Украшения в русском народном быту и одежде. М.; Л. 1970.
- Балашов 1970 — *Балашов Д. М.* Сказки Терского берега. Л., 1970.
- Балашов, Красовская 1969 — *Балашов Д. М., Красовская Ю. Е.* Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969.
- Бахрушин 1952 — *Бахрушин С. В.* Очерки по истории ремесла, торговли и городов русского централизованного государства XVI — начала XVII в. // Бахрушин С. В. Научные труды. М., 1952. Т. 1.
- Бачинская 1976 — *Бачинская П. В.* Музыкальный стиль русских хороводных песен. М.. 1976.
- Башкирский фольклор 1957 — Русское народное творчество в Башкирии. Уфа, 1957.
- Бернштам 1972 — *Бернштам Т. А.* Рыболовство на Русском Севере во второй половине XIX — первой трети XX в. // Сб. МАЭ. 1972. Т. XXVIII.
- Бернштам 1973 — *Бернштам Т. А.* Роль верхневолжской колонизации в освоении Русского Севера (IX–XV вв.) // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973.
- Бернштам 1978 — *Бернштам Т. А.* Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.
- Бернштам 1979 — *Бернштам Т. А.* О «двойной» природе причети (к проблеме генезиса севернорусских причитаний) // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Петрозаводск, 1979.
- Бернштам 1980 — *Бернштам Т. А.* Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. // Краткое содержание докладов сессии Института этнографии АН СССР, посвященной столетию создания первого академического этнографо-антропологического центра. Л., 1980.
- Бернштам 1981 — *Бернштам Т. А.* Обряд «крещение и похороны кукушки» // Сб. МАЭ. 1981. Т. XXXVII.

- Бернштам 1982а — *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // СЭ. 1982. № 1.
- Бернштам 1982б — *Бернштам Т. А.* Обряд «расставания с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Сб. МАЭ. 1982. Т. XXXVIII.
- Бернштам, Лапин 1981 — *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
- Бломквист 1956 — *Бломквист Е. Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев, белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956.
- Богданов 1912 — *Богданов В.* Рец. на кн.: Mikkola J. Altfi uiskoi fährbot. F.-U. F., В. XIII // ЭО. 1912. № 3—4.
- Богораз 1901 — *Богораз В. Г.* Областной словарь колымского русского наречия // Сб. ОРЯС Акад. наук, СПб., 1901. Т. 68, прилож. 4.
- Бондарчук 1954 — *Бондарчук Н. С.* Лексика северодвинских грамот XIV–XV вв. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1954.
- Бонфельд 1973 — Русские народные песни Вологодской обл / Сост. М. Бонфельд. Вологда, 1973.
- Бородай 1981 — *Бородай Ю. М.* Этнические контакты и окружающая среда // Природа. 1981. № 9.
- Бромлей 1983 — *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Брянщина 1972 — Народные песни Брянщины. Брянск, 1972.
- БФ 1977 — Беларускі фальклор. Хрэстаматыя. Мінск, 1977.
- Бэр 1846 — *Бэр К. М.* Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // Записки РГО по отделению этнографии. 1846. Кн.1.
- Васильева 1974 — *Васильева Е. Е.* Духовный стих // Музыкальная энциклопедия. М., 1974. Т. 2.
- Васильева 1979 — *Васильева Е. Е.* Вепская мелострофа в междужанровых отношениях причетной традиции // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии. Петрозаводск, 1979.
- Васильева 1980 — *Васильева Е. Е.* Композиция напевов севернорусских былин. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1980.
- Верещагин 1849 — *Верещагин В.* Очерки Архангельской губернии. СПб., 1849.
- Верещагин 1862 — *Верещагин В.* Былины или побывальщины на Онеге // ВГО. 1862.
- Вертепов 1901 — *Вертепов Г. А.* Материалы для этнографии поморов Архангельской губернии // ЭО. 1901. № 1.
- Веселовский — *Веселовский К.* Окликание молодых или вьюнство в Мордовинской волости Гороховецкого уезда и др. // ВГС, р. 23.6. оп. 1 № 86.

- Витов 1956 — *Витов М. В.* Приемы составления карт поселений XV—XVII вв. по данным писцовых и переписных книг (на примере Шунгского погоста Обонежской пятины) // Проблемы источниковедения. Т. 5. М., 1956.
- Витов 1958 — *Витов М. В.* Поселения Заонежья в XVI—XVII вв. как предмет этнографического изучения // Краткие сообщения Института этнографии. М.; Л., 1958. Т. 19.
- Витов 1962 — *Витов М. В.* Историко-географические очерки Заонежья XVI—XVII веков. Из истории сельских поселений. М., 1962.
- Витов 1967 — *Витов М. В.* Севернорусская топонимия XV—XVIII вв. (К постановке топонимического источниковедения) // Вопросы языкознания. 1967. № 4.
- Вологодский фольклор 1975 — Вологодский фольклор. Народное творчество Сокольского района. Вологда, 1975.
- Воробьев — *Воробьев Н.* Краткие сведения по географии, этнографии, промышленности и народному образованию Архангельской губернии // ВГО. р. 1. оп. 1. № 100. л. 81.
- ВФ 1975 — Вологодский фольклор. Народное творчество Сокольского района. Вологда, 1975.
- Гадания 1897 — Е-н Мих. Гадания святочные (этнографические заметки) // АГВ. 1897. № 5.
- Гемп 1980 — *Гемп К. П.* Выдающийся памятник истории поморского мореплавания XVIII столетия. Л., 1980.
- Гецова 1980 — *Гецова О. Г.* Проект Архангельского областного словаря. М., 1970.
- Гнедич 1915 — *Гнедич И. А.* Материалы по народной словесности Полтавской губернии, Роменский уезда, Вып. 1. Полтава. 1915.
- Головацкий 1878 — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Ч. II. М., 1878.
- Гошовский 1968 — *Гошовский В. Л.* Украинские песни Закарпатья. М., 1968.
- Гошовский 1971 — *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян. М., 1971.
- Грамота 1851 — Жалованная грамота царя Алексея Михайловича Соловецкому монастырю // Дополнения к «Актам историческим». СПб., 1851. Т. 3. № 33. Ч. 2.
- Даль 1908 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. СПб., 1908. Т. 8.
- Даль 1956 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956.
- Даль 1980 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980.

- Дерягин 1966 — *Дерягин В. Н.* О развитии диалектов Архангельской области по данным истории и географии слов. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1966.
- Дерягин 1968 — *Дерягин В. Я.* Из истории лексических изоглосс в говорах Архангельской области // *Этимология*, М., 1968.
- Дерягин 1970 — *Дерягин В. Я.* К истории слов село и деревня в русском языке // *Проблемы истории и диалектологии славянских языков*. М., 1970.
- Дерягин, Комягина 1968 — *Дерягин В. Я., Комягина Л. П.* Из истории диалектных границ в Северной России // *Вопросы языкознания*. 1968. № 6.
- Десятники 1897 — Десятники бабы. Отправление общественной службы женщинами в Архангельской губернии // *ПГВ*. 1897. № 52.
- Дмитриев 1958 — Повести о житии Михаила Клопского / Подг. текстов, ст. Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958.
- Дмитриев 1973 — *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973.
- Дмитриева 1972 — *Дмитриева С. И.* Современное состояние традиционного фольклора // *Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.)*. М., 1972.
- Дмитриева 1975 — *Дмитриева С. И.* Географическое распространение русских былин по материалам: конца XIX — начала XX в. М., 1975.
- Добровольский 1957 — *Добровольский Б. М.* Новая запись былины в Горьковской области. // *РФ*, М.; Л., 1957. Вып. И.
- Добрынкина 1877 — *Добрынкина П. К.* Васильев вечер и Новый год в Муромском уезде // *Тр. ОЛЕАЭ по отд. этногр.*. М., 1877. Кн. IV.
- Дубравин 1974 — *Дубравин В.* Русские календарные песни на Украине. М., 1974.
- Дурново и др. 1915 — Опыт диалектологической карты русского языка в Европе / Сост. Н. Н. Дурново, Н. Н. Соколов, Д. Н. Ушаков. М., 1915.
- Дуров 1936–1937 — *Дуров И. М.* Быт рыбаков дореволюционного Беломорья (годовой цикл промыслов) // *Археолого-этнографический сборник*. Петрозаводск, 1936–1937.
- Едемский 1910 — *Едемский М.* Припевки в Кокшеньге Тотемского уезда // *ЖС*. СПб., 1910. Вып. I–II.
- Едемский 1913 — *Едемский М. Б.* О крестьянских постройках на Севере России // *ЖС*. СПб., 1913. Т. XXII.
- Едемский 1923 — *Едемский М. Б.* Этнологические наблюдения в Пинежском крае Архангельской губернии в 1921 г. // *Север. Вологда*, 1923. № 3–4.
- Елатов 1977 — *Елатов В.* Песни восточнославянской общности. Минск, 1977.
- Ефименко 1864 — *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // *Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 г.* Архангельск, 1864.

- Ефименко 1873 — *Ефименко П. С.* Приданое по обычному праву крестьян Архангельской губернии // Записки РГО по отделению этнографии. 1873. Т. 3.
- Ефименко 1878а — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии: В 2 т. М., 1878. Т. 1.
- Ефименко 1878б — *Ефименко П. С.* Договор найма пастухов. Сборник народных юридических обычаев // Записки РГО по отделению этнографии. 1878. Т. 8.
- Ефименко 1900 — *Ефименко П. С.* Наследование зятьев-приемышей по обычаям Архангельской губернии // Сборник народных юридических обычаев. СПб., 1900. Т. 2.
- Ефименко А. Я. 1864 — *Ефименко А. Я.* Исследования народной жизни. М., 1864. Вып. 1.
- Ефименко А. Я. 1874 — *Ефименко А. Я.* Артели Архангельской губернии // Сборник материалов об артелях в России. СПб., 1874. Вып. 2.
- Жеглов и др. 1981 — *Жеглов В. И., Кошечкин Б. И., Чичкарев Ю. А.* Остров Большой Аникиев — замечательный памятник исторического северного мореплавания // Природа и хозяйство Севера. 1981. № 9.
- Жеребцов 1971 — *Жеребцов Л. Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971.
- Жизнь 1910 — Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов (от Онеги до Кеми) // ИАОИРС. 1910. № 24.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1930 — *Зеленин Д. К.* Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Lud Slowanski, t. 1. 1, str. 2. Krakow, 1930.
- Земцовский 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Вст. ст., сост. И. И. Земцовского. Л., 1970.
- Земцовский 1972 — *Земцовский И. И.* О системном исследовании фольклорных жанров в свете марксистско-ленинской методологии // Проблемы музыкальной науки. Вып. 1. М., 1972.
- Земцовский 1973 — *Земцовский И. И.* Песни, исполнявшиеся во время календарных обходов дворов у русских // СЭ. 1973. № 1.
- Земцовский 1975 — *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. М., 1975.
- Зимние праздники 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. М., 1973.
- Золоті ключі 1974 — Золоті ключі. Пісенник. Вып. 1. Київ, 1964.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий И. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Труды Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1890. Вып. II.
- Иваницкий 1898 — *Иваницкий И. А.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // ЖС. 1898. Вып. 1. С. 63—64.

- Иванова 1981 — *Иванова Т. И.* К вопросу о контаминации в волшебной сказке (на материале беломорских сказок) // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
- Инфантьев 1911 — *Инфантьев П.* Поездка на Белое море. СПб., 1911.
- Исследования 1977 — Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977.
- Истомин, Дютш 1894 — Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1880 г. Зап. Ф. Истомин и Г. Дютш. СПб., 1894.
- Истомин, Ляпунов 1899 — Песни русского народа, собранные в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 г. // Ф. М. Истомин и С. М. Ляпунов. СПб., 1899.
- Исторические песни 1966 — Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966.
- Калинин — Калинин И. Песни онежан // РО БАН. 45.8.256.
- Калинин 1903 — *Калинин И. М.* Онежские свадебные песни и причитания. Записи 1903 г. // РО БАН. 45.8.226. л. 5 об., 10, 18.
- Калинин 1911 — *Калинин И.* Онежане // ИАОИРС. 1911. № 8.
- Каменев — *Каменев А.* Из мира поморских легенд и поверий // ВГО. р. 1. оп. 1. № 75. л. 3, 4.
- Капица — *Капица Л.* Зимняя одежда русских лопарей // Изд. Русского музея, Этнограф. отдела. Петроград, 1923.
- Киреевский 1911 — Песни, собранные П. В. Киреевским. Нов. сер. Вып. 1. М., 1911.
- Ключевский 1871 — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
- Книжка 1863 — Памятная книжка Архангельской губернии на 1861 г. Архангельск, 1863.
- Княжостров 1908 — Княжостров (как у нас празднуется Рождество) // Архангельск [газета]. 1908. № 6.
- Козлов 1865 — *Козлов Н.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Архангельская губерния. СПб, 1865.
- Колосов 1877 — *Колосов М. А.* Заметки о языке и народной поэзии в области северо-великорусского наречия // Сб. ОРЯС Акад. наук, СПб., 1877.
- Колпакова 1937 — *Колпакова Н. П.* Терский берег. Вологда, 1937.
- Колпакова 1973 — *Колпакова Н. П.* Лирика русской свадьбы. Л. 1973.
- Колпакова 1929 — *Колпакова Н. П.* Свадебный обряд на р. Пинеге // Крестьянское искусство. Ч. II. Л., 1929.
- Кондратьева 1966 — Русские народные песни Поморья / Сост. С. Н. Кондратьева. М., 1966.
- Копаневич 1907 — Народные песни, собранные и записанные в Псковской губернии И. К. Копаневичем // Тр. ПАО за 1900 г. Псков, 1907.

- Копаневич 1912 — Народные песни, собранные и записанные в Псковской губернии И. К. Копаневичем // Тр. ПАО за 1911 г. Псков, 1912.
- Кораблев 1853 — *Кораблев С. П.* Очерк правописательной этнографии г. Онеги Архангельской губернии с собранием онежских песен и реестром слов, отличающих тамошнее наречие. М., 1853.
- Корга 1910 — «Полтовская корга» // ИАОИРС. 1910. № 1.
- Корреспонденция 1873 — Корреспонденция из с. Нижмозеро // АГВ. 1873. № 4–5.
- Кортенко 1970 — Себежские песни, напетые Н. Ф. Кортенко / Сост., зап. и нотация К. Знаменской. Л., 1970.
- Косвен 1948 — *Косвен М. О.* Семейная община // СЭ. 1948. № 3.
- Котикова 1962 — Гдовская старина. Русские народные песни и наигрыши Гдовского района / Сост. Н. Л. Котикова. Л., 1962.
- Котикова 1966 — Народные песни Псковской области // Собр. и сост. Н. Л. Котикова. М., 1966.
- Кошечкин 1981 — *Кошечкин Б.* Имена на скале. Л., 1981.
- Краснопольская 1977 — Песни Карельского края / Сост. Т. Краснопольская. Петрозаводск, 1977.
- Криничная 1978 — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Сост. Н. А. Криничная Л., 1978.
- Крупп 1976 — *Крупп А. А.* Предания о времени Ивана Грозного // Русский фольклор. Л., 1976. Т. VI.
- Крюкова 1941 — Местные мотивы в былинах о Садко у М. С. Крюковой и других сказателей // Былины М. С. Крюковой. М., 1941. Т. 2.
- Кузьмищев — *Кузьмищев П.* Собрание особенных слов, употребляемых жителями Архангельской губернии (полное собр.) // ЛОААН. ф. 216. оп. 4. № 1.
- Куликовский 1889 — *Куликовский Г. И.* Беседные складчины и ссыпчины Обонежья // ЭО, М., 1889. Кн. 1.
- Куликовский 1898 — Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собр. Г. И. Куликовский. СПб., 1898.
- Лапин 1976 — *Лапин В. А.* Русские свадебные песни поморов как музыкально-этнографическая система. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1970.
- Лапин 1973а — *Лапин В. А.* Русские свадебные песни у вепсов // Проблемы музыкального фольклора народов СССР. Статьи и материалы. М., 1973.
- Лапин 1973б — *Лапин В. А.* [Рец. на кн.: Русские народные песни Карельского Поморья] // СЭ. 1973. № 6.
- Лапин 1978 — *Лапин В. А.* «Холостые» и «женатые» кружки в терско-кандалакшской свадебной традиции // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л., 1978.

- Ларин 1948 — *Ларин Б. А.* Парнасский словарь москвитов 1586 г. Рига, 1948.
- Лепехин 1821—1822 — *Лепехин И. И.* Записки путешествия // Полное собрание ученых путешествий по России. СПб., 1821—1822. Т. IV—V.
- Лесков 1893 — *Лесков Н.* Представления коряляков о нечистой силе // Живая старина. 1893. Вып. III. Ч. 3.
- Лесков 1894 — *Лесков Н.* Отчет о поездке к олонеким карелам летом 1893 г. // Живая старина. 1894. Вып. 1. Ч. 4.
- Летопись 1950 — Новгородская I летопись старшего и младшего изводов. М.; Л.; 1950.
- Лукьянова 1973 — *Лукьянова Т.* Типы интонирования календарных песен Брянщины. Л., 1973.
- Лукьянченко 1972 — *Лукьянченко Т. В.* Материальная культура саамов Кольского полуострова конца XIX—XX в. М., 1972.
- Лядов 1959 — *Лядов А.* Песни русского народа. М. 1959.
- Майнов 1877 — *Майнов В. Н.* Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877.
- Макаренко 1913 — *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния // Зап. РГО по отд. этногр. СПб., 1913.
- Макарий 1850 — Макарий, архим. Собрание различных русских песен, употребляемых в Нижегородской губ. 1850.
- Максимов 1864 — *Максимов С. В.* Год на севере. СПб., 1864.
- Максимов 1910 — *Максимов С. В.* Собрание сочинений. СПб., 1910. Т. 10. Ч. 3.
- Материалы 1905 — Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским // Труды Музейно-этнографической комиссии. М., 1905. Ч. 1.
- Матузова 1979 — *Матузова В. И.* Английские средневековые источники IX—XIII вв. М., 1979.
- Мачинский 1981 — *Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
- Мелетиев 1910 — *Мелетиев В.* Карельские сюжеты (По дороге из Кеми в Ухту) // ИАОИРС. 1910. № 13.
- Меркурьев 1979 — *Меркурьев И. С.* Живая речь Кольских поморов. Мурманск, 1979.
- Миллер 1912 — *Миллер В.* Былины и исторические песни в качестве обрядовых // Русская мысль. 1912. Кн. 8.
- Миллер О. 1873 — *Миллер О.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе (Виленская губ.) // Зап. РГО по отд. этногр. Т. 5. 1873.
- Можейко 1971 — *Можейко З.* Песенная культура белорусского Полесья. Село Тонеж, Минск, 1971.

- Мокеев 1913 — *Мокеев П.* Песни северодвинских крестьян // ИАОИРС. 1913. № 19
- Молчанов 1813 — *Молчанов К.* Описание Архангельской губ. СПб., 1813. С. 192.
- Мюллер 1941 — Карельская деревня в XVII в. (документы) / Сост. Р. Б. Мюллер. Петрозаводск, 1941.
- Наречие 1850 — Наречие Архангельска // ЖМНР. 1850. Т. XV. Кн. VI.
- Насонов 1951 — *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951.
- Некрасов 1870 — *Некрасов И.* Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. 1.
- Некрасов 1902 — *Некрасов Н. А.* Пятьдесят песен русского народа. СПб., 1902.
- Никольский 1927 — *Никольский В. В.* Быт и промыслы населения западного побережья Белого моря (Сороки—Кандалакша). М., 1927.
- Новожилов 1909 — *Новожилов А.* Деревенские «биседы» (Хотеновская волость, Кирилловский уезд Новгородской губернии) // ЖС. СПб., 1909. Вып. 1.
- Обряд 1978 — Русский народный свадебный обряд. Материалы и исследования. Л., 1978.
- Объяснение 1884 — Объяснение слов, употребляемых промышленниками Архангельской губернии // Записи гидрографического департамента Морского министерства. СПб., 1884.
- Овсянников, Старков 1982 — *Овсянников О. В., Старков В. Ф.* Работа советской археологической экспедиции на архипелаге Шпицберген // Природа и хозяйство Севера. Мурманск, 1982. Вып. 10.
- Одежда 1971 — Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX — начало XX в.). Определитель. М., 1971.
- Озаровская 1916 — *Озаровская О. Э.* Бабушкины старины. Петроград, 1916.
- Озаровская 1931 — *Озаровская О. Э.* Пятиречие. Л., 1931.
- Оленев 1917 — *Оленев И. В.* Карельский край и его будущее в связи с постройкой Мурманской железной дороги. Путевые очерки. Гельсингфорс, 1917.
- Ончуков 1905 — *Ончуков Н.* Старина и старообрядцы (поездка в Поморье и Заонежье) // Живая старина. 1905. Вып. III–IV.
- Описание 1836 — Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря, составленное трудами Соловецкого монастыря архимандрита Досифея. М., 1836.
- Описание 1845 — Описание Российской империи в историческом, географическом и статистическом отношениях. СПб., 1845. Т. I. Кн. II.
- Осипов 1924 — *Осипов Д.* Крестьянская изба на севере России (Тотемский край). Тотьма, 1924.
- Островский 1899 — *Островский Д. Н.* Путеводитель по северу России. СПб., 1899.

- Очерк 1912 — Очерк колонизации Новой Земли за 1910 г. (Дневник крестьянина Шенкурского уезда Кургоминской волости, с. Яковлевского Н. Я. Кулебякина // ИАОИРС. 1912. № 2.
- Очерки 1866 — Историко-этнографические очерки Сумского посада в Кемском уезде Архангельской губернии // АГВ. 1866. № 42.
- Песні 1975 — Зімовья песні. Калядкі і шчадроуки / Сост. А. Н. Гурский. 3. Я. Можейко. Минск, 1975.
- Песни Карельского Поморья 1971 — Русские народные песни Карельского Поморья. Л., 1971.
- Песни Мезени 1967 — Песенный фольклор Мезени / Изд. подг. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967.
- Песни Печоры 1963 — Песни Печоры. М.; Л., 1963.
- Песни Поволжья 1959 — Русские народные песни Поволжья. Вып. 1. Песни, записанные в Куйбышевской обл. М.; Л., 1959.
- Песни Севера 1971 — Песни Севера. Архангельск, 1971.
- Песни Симбирской губ. 1906 — Народные песни Симбирской губ., собранные в с. Юрловка Корсунского у. // Сб. в память 10-летия СГУАК (1895—1905), Симбирск, 1906.
- Пиге 1873 — Пиге А. Северное Поморье (лопари, самоеды, зыряне и русские промышленники). М., 1873.
- Плесецкий 1968 — *Плесецкий В. Ф.* Свадьба народов Коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.
- Подвысоцкий 1885 — *Подвысоцкий А. И.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Польский 1975 — *Польский И.* Волочебные песни в Белоруссии и на Украине Проблемы музыкального фольклора народов СССР. М., 1973; Земц., 1975.
- Понырко 1979 — *Понырко Н. В.* Выговская литературная школа в первой половине XVIII столетия. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1979.
- Попова 1962 — *Попова Т. В.* Русское народное музыкальное творчество, т. 1. Изд. 2-е. М., 1962, с. 73, 167.
- Пости 1974 — Пости Лаури. Русско-финские языковые контакты и значение их исследования // Симпозиум по финно-угорскому языкознанию. Петрозаводск, 1974.
- Потебня 1865 — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Потебня 1914 — *Потебня А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
- Поэзия 1970 — Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
- Предания 1862а — Беломорские предания // АГВ. 1862. № 38.

- Предания 1862б — Беломорские предания // АГВ. 1862. № 39.
- Пропп 1963 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963.
- Путилов 1961 — *Путилов Б. Н.* К вопросу о составе Разинского песенного цикла (былина о Соколе-корабле // РФ. М.; Л., 1961, VI.
- Путилов 1960 — *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI вв. М.; Л., 1960.
- Пушкина 1970 — Приокские народные песни / Сост. С. Пушкина, В. Григоренко. М., 1970, № 11, 12.
- Рабинович, Чистов 1979 — *Рабинович М. Г., Чистов К. В.* Важнейшие особенности этнической истории восточных славян // Этническая история славян и этнокультурные связи народов Центральной и Восточной Европы. Тезисы докладов межреспубликанской конференции. Чернигов, 1979.
- Развлечения 1900 — Святочные развлечения в с. Шуе Кемского уезда // Архангельск. 1900. № 15.
- Развлечения 1910 — С. Шуя. Святочные развлечения // Архангельск. 1910. № 15, 59.
- Разумова и др. 1971 — Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. Л., 1971.
- Римский Корсаков 1952 — Римский-Корсаков Н. А. Сто русских народных песен. М., 1952.
- Розов 1913 — *Розов В. Е.* О рыбном промысле в с. Ковда и соседних селениях по берегу Кандалакшской губы // МПРР. СПб., 1913. Т. II. Вып. 1.
- Розов 1977 — *Розов А. Н.* Проблемы систематизации календарных песен в своде русского фольклора // РФ, 1977. XVII.
- Розов 1978 — *Розов А. Н.* Песни русских зимних календарных праздников. (Проблемы классификации колядок). Автореф. канд. дис., Л., 1978.
- Романов 1928 — *Романов К. К.* Жилище в районе р. Пинеги // Крестьянское искусство Севера. Л., 1928. Т. II.
- Россиев 1903 — *Россиев П.* Северная Русь. (Очерки и картинки). М., 1903.
- Рубцов 1962 — *Рубцов Ф. А.* Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. Л., 1962.
- Русские 1967 — Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда. М., 1967.
- Русский семик 1900 — Русский семик // ЭО. 1900. № 2.
- Рыбников 1864 — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. III. Петрозаводск. 1864.
- Рыбников 1867 — *Рыбников П. Н.* Песни, собранные П. И. Рыбниковым. СПб., 1867. Ч. IV.

- Рыдзевская 1978 — *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. М., 1978.
- Сало 1966а — *Сало И. В.* О некоторых прибалтийско-финских и саамских заимствованиях в русских говорах поморов Карелии // Советско-финское угроведение. 1966. Т. 2. № 1.
- Сало 1966б — *Сало И. В.* Некоторые выводы о прибалтийско-финских и саамских заимствованиях и их освоении в севернорусских говорах Карельского Белогорья // Советское финско-угроведение. 1966. Т. 2. № 2.
- Самойлович 1909 — *Самойлович Р.* Остров Шпицберген и первая русская научно-промысловая экспедиция // ИАОИРС. 1909. № 5.
- Самойлович 1913 — *Самойлович Р.* Остров Шпицберген и первая русская научно-промысловая экспедиция (продолжение) // ИАОИРС. 1913. № 6.
- Сборник 1922 — СГКИ. Прага, 1922. Т. 1. № 289.
- Сборник 1929 — СГКИ. Л., 1929. Т. 2.
- Свадьба 1980 — Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче) / Издание подготовили А. П. Разумова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1980.
- Свитова 1960 — *Свитова К.* Народные песни Брянской области. М., 1960.
- Святки 1889 — Деревенские святки // АГВ. 1889. № 103.
- Святки 1910 — Святки в Поморье // Архангельск. 1910. № 293.
- Святки 1911 — Святки // Архангельск. 1911. № 289.
- Святки 1913 — Святки в деревне // Архангельск. 1913, № 290, 291.
- Севан 1981 — *Севан О. Г.* Народное деревянное жилище Русского Севера (Вологодская и Архангельская области). Автореферат кандидатской диссертации. М., 1981.
- Слезский 1897 — *Слезский А.* Мурман. СПб., 1897.
- Слезский 1899 — *Слезский А. Г.* По Поморью. Путевые заметки // ИВ. 1899. № 2.
- Слова 1847 — Особенности слова, употребляемые жителями Архангельской губернии и мореходами на Белом море и Северном океане // Северная пчела. 1847. № 164.
- Словарь 1899 — Энциклопедический словарь / Изд. Брокгауз — Ефрон СПб., 1899. Т. XXVIIa.
- Словарь 1980 — Архангельский областной словарь. М., 1980. Вып. 1.
- Смирнов 1940 — *Смирнов В. И.* Свайные постройки Костромского района (по материалам обследования 1926 г.) // СЭ. Сб. ст. М.; Л., 1940. Т. IV.
- Смирнов 1972 — *Смирнов Ю. И.* Предание о Рахте Рагнозерском (АА* 967) по новым данным // Русский фольклор. Л., 1972. Т. XIII.
- Смирнов 1974 — *Смирнов Ю. И.* О народном самосознании (по фольклорным материалам) // Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974.

- Смирнов 1976 — *Смирнов Ю. А.* Эпические песни Карельского берега Белого моря по записям А. В. Маркова // Русский фольклор. Л., 1976. Т. XVI.
- Смирнов, Смолицкий 1978 — Новгородские былины / Изд. подг. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1978.
- Снегирев 1838 — *Снегирев И. П.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838. Вып. II.
- Собрание 1977 — Полное собрание русских летописей. Л., 1977. Т. 33. Холмогорская летопись.
- Соколова 1970 — *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979.
- Соловцев 1862 — *Соловцев К.* Очерки Архангельской губ. Сороки // АГВ. 1862. № 22.
- Списки 1861 — Списки населенных мест Российской империи. 1. Архангельская губерния. СПб., 1861.
- Стеблин-Каменский 1978 — *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая этика. Л., 1978.
- Сумской 1910 — Сумской Посад Кемского уезда. Наши суеверия // Архангельск. 1910. № 178.
- Торнянская 1913 — *Торнянская И. Г.* Вол. Шенкурского уезда в этнографическом отношении // ИАОИРС. 1913. № 3.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. В.* Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). МГУ, 1982.
- Фаминцын 1884 — *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. Вып. 1. СПб., 1884 (далее: Фаминцын).
- Федоров 1889 — *Федоров П. Ф.* Соловки. Кронштадт, 1889.
- Фридрих 1972 — Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Д. Фридрих. Рига. 1972.
- Харузин 1890 — *Харузин Н. Н.* Русские лопари. (Очерки прошлого и современного быта). М., 1890.
- Цейтлин 1910а — *Цейтлин Г.* Поморские вечеринки // ИАОИРС. 1910. № 19.
- Цейтлин 1910б — *Цейтлин Г.* Мужчина и женщина в Кемском Поморье // ИАОИРС. 1910. № 15.
- Цейтлин 1911 — *Цейтлин Г.* Народные игры в Поморье // ИАОИРС. 1911. № 13.
- Цейтлин 1912 — *Цейтлин Г.* Знахарства и поверья в Поморье // ИАОИРС. 1912. № 4.
- Цитович 1959 — Песни белорусского народа (избранное) / Сост. и комм. Г. И. Цитовича. Минск. 1959.

- Челищев 1886 — *Челищев П. И.* Путешествие по северу России в 1791 году. СПб., 1886.
- Чирцов 1916а — *Чирцов Д.* Праздники в Пинежском уезде // ИАОИРС. 1916. № 11. С. 463–471.
- Чирцов 1916б — *Чирцов Д.* Свадебные обычаи в Пинежском у. Архангельской губ. // ИАОИРС, 1916, № 10. С. 403–410.
- Чистов 1958а — *Чистов К. В.* Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахкое из Рагнозера // Славянская филология. М., 1958. Т. III.
- Чистов 1958б — *Чистов К. В.* Новая запись песни о Щелкане Дудентьевиче // ТОДЛ. М.; Л., 1958.
- Чистов 1959 — *Чистов К. В.* Материалы к изучению былины и предания о Рахкое из Рагнозера // Труды КФ АН СССР. Вып. XX: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1959.
- Чичеров 1948 — *Чичеров В. И.* Русские колядки и их типы // СЭ, 1948. № 2.
- Чичеров 1957 — *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Шабунин — *Шабунин К.* О развитии и состоянии морских промыслов Северного края и о колонизации северных островов // ВГО. р. 1. оп. 1. № 35. л. 54, 55, 58.
- Шабунин 1876 — *Шабунин К.* Отрывок этнографии кемских раскольников, 1876.
- Шахматов 1899 — *Шахматов А. А.* К вопросу об образовании Русских наречий и русских народностей. СПб., 1899.
- Шахматов 1915 — *Шахматов А. А.* Очерк древнейшего периода истории русского языка. СПб., 1915.
- Шейн 1873 — Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. Сб. П. В. Шейна // Зап. РГО по отд. этногр., СПб., 1873, т. 5.
- Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великорусе в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Т. I. Вып. 1. СПб., 1898.
- Шергин 1967 — *Шергин Б.* Запечатленная слава. Поморские были и сказания. М., 1967.
- Шешенин 1865 — *Шешенин А. К.* Народные приметы в Сумском посаде Кемского уезда // АГВ. 1865. № 50.
- Ширма 1962 — Белорусские народные песни / Зап. Р. Ширмы. Т. Л. Минск, 1962.
- Шмаков 1903 — *Шмаков И. Н.* Свадебные обычаи и причитания в селениях Терского берега Белого моря // ЭО. 1903. № 4.
- Шренк 1850 — *Шренк А. И.* Областные выражения русского языка в Архангельской губернии // Записки РГО. 1850. Кн. IV.

- Шустиков 1895 — *Шустиков А.* Народные игры в Кадниковском уезде // ЖС. 1895. Вып. 1. С. 98.
- Шуя 1910 — После масленицы, с. Шуя // Архангельск. 1910. № 55.
- Ягодковский 1914 — *Ягодковский К. П.* В стране полуночного солнца. СПб., 1914.
- Яновский 1855 — *Яновский Б.* Покрутчики // Библиотека для чтения, 1855. Т. 130.
- Яхонтов 1881 — *Яхонтов И.* Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881.
- Яшнов 1913 — *Яшнов А. И.* По Русскому Северу (из впечатлений туриста). Нижний Новгород, 1913.

Библиография Т. А. Бернштам

- Забытый памятник древнерусского искусства (Берестяные и деревянные расписные брачные венцы XVII в.) // Советская этнография. 1963. № 2. С. 130–134.
- Об одной художественной традиции на Архангельском Севере в XVIII–XIX вв. // Советская этнография. 1965. № 3. С. 124–139.
- Исторические карты / Сост. Т. А. Бернштам, Г. М. Буров, В. Н. Давыдов и др. // Атлас Коми Автономной Советской Социалистической Республики. М., 1964. С. 105.
- Коми край в XIV–XV вв. // Атлас Коми Автономной Советской Социалистической Республики. М., 1964 (в соавторстве с Л. П. Лашуком).
- Кустарные промыслы и народное искусство на Архангельском Севере в XVIII — начале XX в. // Тез. конф. «Народное искусство Архангельского Севера в XVIII — начале XX в.». Архангельск, 1966.
- Семужий промысел поморов Зимнего берега Белого моря во второй половине XIX — начале XX в. // Тез. докл. науч. сессии, посвящ. итогам работы ЛО Ин-та этнографии АН СССР за 1966 г. Л., 1967. С. 5–7.
- Промысловые зверобойные артели поморов Зимнего берега Белого моря во второй половине XIX — первой трети XX в.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1968. 16 с.
- Поморский промысловый календарь XVIII–XX вв. // Тез. докл. годич. науч. сессии ЛО Ин-та этнографии за 1968 г. Л., 1968. С. 47–49.
- Семужий промысел поморов Зимнего берега Белого моря во второй половине XIX–XX в. // Вопросы аграрной истории: Мат. науч. конф. по истории сельского хозяйства и крестьянства Европейского Севера СССР. Вологда, 1968. С. 337–344.
- Ледокольная зверобойная артель поморов Зимнего берега Белого моря // Советская этнография. 1968. № 5. С. 105–110.

- Ранний этап этнической истории Европейского севера (IX — конец XV в.) // Тез. докл. годич. науч. сессии ЛО Ин-та этнографии АН СССР за 1969 г. Л., 1969. С. 53–56.
- О терминах «Поморье» и «поморы» // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Ин-та этнографии АН СССР за 1970 г. Л., 1970. С. 33–35.
- Поморы — особая группа севернорусского населения (к постановке вопроса) // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Ин-та этнографии АН СССР. Л., 1971. С. 24–26.
- Рыболовство на Русском Севере во второй половине XIX — начале XX в. (по коллекциям и архивным материалам этнографических музеев Ленинграда) // Из культурного наследия народов России (Сб. МАЭ. Т. 28) / Под ред. Т. В. Станюкович. Л., 1972. С. 62–98.
- Роль верхневолжской колонизации в освоении Русского Севера (IX–XV вв.) // Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б. Н. Путилов и К. В. Чистов. Л., 1973. С. 5–29.
- Folk Art of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (16 открыток) / Авт. текста и сост. Т. А. Бернштам. Л., 1973.
- Поморы Кандалакшского и Терского берегов Белого моря // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ Ин-та этнографии АН СССР в 1972 г. М., 1974. Ч. 1. С. 16–26 (совместно с В. А. Лапиным).
- Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1974. С. 181–188.
- Bernštam T. A., Saburova L. M., Maslova G. S.* Väestön elinkeinot ja aineellinen kulttuuri // Venäläinen perinnekulttuuri. Neuvostoliiton Pohjois — Euroopan... 1800-luvulta 1900-luvun filkuuv / Toimit K. V. Čistov. Hämeenlinna. 1976. P. 71–161.
- Bernštam T. A. ja Vlasova I. V.* Maanomistusmuodot yhteisö ja perhe // Venäläinen perinnekulttuuri... P. 42–70.
- Bernštam T. A.* Metsästäys ja kalastus. Helmenpyynti. Metsäteollisuus. Suolankeitto // Venäläinen perinnekulttuuri... P. 90–110.
- Русско-карельско-саамские этнокультурные связи: К проблеме формирования поморов // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Ин-та этнографии АН СССР. 1974–1976. Л., 1977. С. 60–62.
- Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиция и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977. С. 88–115.
- Девушка-«невеста» и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исслед. и материалы / Под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 48–71.

- [Ред.] Русский народный свадебный обряд: Исслед. и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978. 279 с.
- Поморы: Формирование группы и система хозяйства / Под ред. К. В. Чистова. Л., 1978. 176 с.: ил.
- «Виноградь» — песня и обряд // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Краткие сообщ. Л., 1978. С. 83–85 (совместно с В. А. Лапиным).
- О «двойной природе» причети: К проблеме генезиса севернорусских причитаний // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии, 22–24 мая 1979 г.: Тез. докл. Петрозаводск, 1979. С. 138–145.
- Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. // Краткое содерж. докл. сессии ЛО Ин-та этнографии АН СССР, посвящ. 100-летию создания первого академического этнографо-антропологического центра. Л., 1980. С. 25–26.
- «Виноградь» — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л., 1981. С. 3–109 (совместно с В. А. Лапиным).
- [Ред.] Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1981. 271 с.
- Обряд «крещение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ. Т. 37) / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1981. С. 179–203.
- Соотношение общерусских, областных и локальных традиций в фольклоре поморов // Тез. докл. науч. конф. «Местные традиции в материальной и духовной культуре народов Карелии». Петрозаводск, 1981. С. 53–55.
- Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 22–34.
- Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР (Сб. МАЭ. Т. 38) / Под ред. Т. В. Станюкович. Л., 1982. С. 43–66.
- 150-летие со дня рождения И. А. Федосовой // Советская этнография. 1982. № 3. С. 162–164.
- Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки / Под ред. К. В. Чистова. Л., 1983. 231 с.: ил.
- Рец.: [Белов М. И., Овсянников О. В., Старков В. Ф. Мангазея: Мангазейский морской ход. Ч. 1. Л., 1980; Они же. Мангазея: Материальная культура русских полярных мореходов и землепроходцев XVI–XVII вв. Ч. 2. М., 1981] // Советская этнография. 1983. № 4. С. 154–156 (совместно с И. П. Шаскольским, И. И. Шангиной).

- «Плач» в восточнославянском свадебном обряде // Краткое содерж. докл. науч. сессии, посвящ. основным итогам работы в десятой пятилетке ЛО Ин-та этнографии АН СССР. Л., 1983. С. 69–71.
- Реф.: [Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б. Н. Путилов и К. В. Чистов. Л., 1973] // Demos. 1983. № 1. Bd. 20.
- Реф.: [Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / Отв. ред. К. В. Чистов и Т. А. Бернштам. Л., 1981] // Demos. 1983. № 1. Bd. 20.
- Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984. С. 162–171.
- Поморы и их значение в историко-культурных процессах России // Роль Архангельска в освоении Севера: Тез. докл. Всесоюзной конф. Архангельск, 1984. С. 9–11.
- Предки-опекуны или участники переходного обряда? (К генезису коллективного обхода дворов у восточных славян) // Краткое содерж. докл. годич. науч. сессии ЛО Ин-та этнографии АН СССР за 1983 г. Л., 1985. С. 40–41.
- Плач в его отношении к жизни и смерти // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд: Тез. докл. Ин-та славяноведения и балканистики АН СССР. М., 1985. С. 12–14.
- Обсуждение статьи М. М. Громыко «Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций» // Советская этнография. 1985. № 2. С. 64–67.
- К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока: Межвуз. сб. науч. ст. Сыктывкар, 1985. С. 137–147.
- Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX — начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985. С. 120–153.
- Реф.: [Русская народная поэзия: Лирическая поэзия / Сост. Ал. Горелов. Л., 1984] // Demos. 1985. № 2. Bd. 25. № 193.
- Реф.: [Русская народная поэзия: Эпическая поэзия / Сост. Б. Н. Путилов. Л., 1984] // Demos. 1985. № 2. Bd. 25. № 195.
- Реф.: [Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия / Сост. К. В. и Б. Е. Чистовы. Л., 1984] // Demos. 1985. № 2. Bd. 25. № 196.
- Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. Л., 1986. С. 82–100.
- [Ред.] Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики / Отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. Л., 1986. 220 с.

- Рец.: [Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII — начало XX в. Л., 1984] // Demos. 1986. № 1. Bd. 25.
- К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия // Советская этнография. 1986. № 1. С. 24–35.
- Социально-обрядовые роли и формы организации половозрастных категорий в русском сельском обществе XIX–XX вв. // Культура этноса и этническая история: Краткое содерж. докл. науч. сессии «Советская этнография за 70 лет: Итоги, направления, перспективы», посвящ. 70-летию Великого Октября. Л., 1987. С. 20–22.
- Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. 276 с.
- Игровые образы с «переходной» семантикой: формулы «сеяния-роста» в восточнославянском контексте // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора / Тез. и предварит. мат. к симпозиуму. М., 1988. С. 182–184.
- Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры: Автореф. дисс. ... док. ист. наук. Л., 1989. 21 с.
- Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91–100.
- Региональные и локальные группы в исторической динамике: объективные и субъективные факторы выделения (на примере севернорусской зоны) // Полевые исследования ГМЭ народов СССР. 1985–1987 гг.: Тез. докл. науч. сессии. Л., 1989. С. 36–38.
- «Бытовое православие» — феномен русской традиционной культуры // Теоретич. конференция «Религия и атеизм в истории культуры»: Тез. докл. Л., 1989. С. 141–143.
- Рец.: [Этнографическое изучение знаковых средств культуры: Сб. ст. / Под ред. А. С. Мыльникова. Л., 1989. 300 с.] // Советская этнография. 1990. № 5. С. 155–157.
- Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья: Сравнительное обобщение // Современное финно-угроведение: опыт и проблемы / Отв. ред. О. М. Фишман. Л., 1990. С. 133–140.
- Следы архаичных ритуалов и культов в русских молодежных играх «Ящер» и «Олень»: Опыт реконструкции // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры / Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1990. С. 17–36.
- Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Под ред. К. В. Чистова. М., 1990. Комментар. к гл. IX–XII и к параграфам гл. И. С. 457–458, 460–469.

- Russian Folk Culture and Folk Religion // Soviet Anthropology and Archaeology. N.-J. 1900–1991. Vol. 29. № 3. P. 43–57.
- Рец.: [Круглый год: Русский земледельческий календарь / Сост., вступ. ст. и примеч. А. Ф. Некрыловой. М., 1989. 496 с.] // Советская этнография. 1991. № 2. С. 168–171.
- Ред.: «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР: Сб. науч. тр. / Редкол.: А. Б. Островский, И. И. Баранова, Т. А. Бернштам, Е. Н. Котова. Л., 1991. Ч. I–II. 218 с.
- От редакторов // Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб., 1992. С. 3–6.
- Урочище Чупрово: Природно-культурный памятник в Пинежском районе // Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб., 1992. С. 165–194.
- [Ред.] Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Ред.-сост. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб., 1992. 271 с.
- Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора: Традиционный аспект русской культуры // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1992. С. 234–257.
- Прялка в символическом контексте культуры: По русским памятникам в музеях // Из культурного наследия народов Восточной Европы (Сб. МАЭ. Т. 45) / Отв. ред. Т. В. Станюкович. СПб., 1992. С. 14–43.
- «Ай же ты, великий оратаюшка!» // Фольклор и этнографическая действительность / Отв. ред. Б. Н. Путилов. СПб., 1992. С. 119–127.
- Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры: (теория и практика этнографических исследований). Київ, 1993. (2-е изд. Київ, 1994). 185 с.
- Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и похороны Костромы / Коструба: (к символическому языку культуры) // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия / Под ред. А. С. Мыльникова. СПб., 1993. С. 45–65.
- Добрый молодец и река Смородина // Кунсткамера: Этнографич. тетради. Вып. 1. СПб., 1993. С. 17–34.
- Кириллу Васильевичу Чистову — 75 лет // Кунсткамера: Этнографич. тетради. Вып. 4. СПб., 1994. С. 284–290 (совместно с Е. М. Мелетинским).
- Феномен «игра» в русском традиционном календаре // Малые города России: Культура. Традиции: Мат. науч. — практич. конф. «Да возвеличится Россия!» М.; СПб., 1994. С. 115–117.
- [Ред.] Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.) / Отв. ред. Т. А. Бернштам. Петрозаводск, 1994. 122 с.

- Введение // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 3–12.
- Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 208–317.
- [Ред.] Русский Север: К проблеме локальных групп / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. 318 с.
- Труд и будни русской крестьянской семьи // Русская провинция. 1995. № 3. С. 164–169.
- Эпический герой на пути к совершеннолетию // Кунсткамера: Этнографич. тетради. Вып. 5–6. СПб., 1995. С. 119–130.
- Русская сказка: феномен и действительность // Кунсткамера: Этнографич. тетради. Вып. 8–9. СПб., 1995. С. 235–241.
- «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов // Живая старина. М., 1995. № 2. С. 17–20.
- La culture populaire russe: phenomene et realite // La Revue Russe. № 8. Paris, 1995. P. 15–25.
- La conte dans la vie et dans la culture de la paysannerie slave orientale // Ethnologie française. XXVI. 1996. 4. (Russie-Paroles russes). P. 619–627.
- «Слово» об оппозиции Перун-Велес/Волос и скотьих богах Руси // Альм. «Канун» / Под общ. ред. Д. С. Лихачева. Вып. 2: Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 93–120.
- Игра как стадия жизни и форма поведения: (традиционная культура русского, украинского и белорусского крестьянства России) // Празнцы и зрелища в Европейската културна традиция през средновековието и Възраждането: Материали от Международната научна среща, посветена на 70-годишнината на Варненския музикален фестивал. Варна, 1–2 юли 1995. София, 1996. С. 120–130.
- Женщина и магия: Мир русской деревни XIX — начала XX в.: Буклет. СПб., 1998.
- [Ред.] Богомазова Т. Г. Кустарные деревообрабатывающие промыслы украинцев в конце XIX — начале XX в. / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999. 164 с.
- «Хитро-мудро рукодельице»: (вышивание-шитье в символизме девичьего совершеннолетия у восточных славян) // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сб. МАЭ. Т. 47) / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999. С. 191–250.
- [Ред.] Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сб. МАЭ. Т. 47) / Отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1999. 251 с.
- Духовный статус «отрочь» возраста и его святые символы на Руси // Альм. «Канун». СПб., 1999. Вып. 5. С. 116–146.
- К. В. Чистову — 80 лет // Живая старина. 1999. № 4. С. 41–42 (совместно с Е. М. Мелетинским и В. А. Лапиным).

- Анна Степановна Морозова // Этнографическое обозрение. 1999. № 6. С. 153–155.
- Женщина и магия (выставка из фондов МАЭ) // Курьер Кунсткамеры. Вып. 8–9. СПб., 1999. С. 214–217 (совместно с Т. Б. Щепанской).
- [Рец.] Основания регионалистики: Формирование и эволюция историко-культурных зон / Под ред. А. С. Герда, Г. С. Леонидова. СПб., 1999. 228 с.
- Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. 400 с.: ил.
- Сказка в быту и культуре русского крестьянства (с украинско-белорусскими параллелями) // Традиционная культура. 2000. № 1. С. 26–33.
- Этническая история региона // Былины Печоры (Свод русского фольклора. Т. 1). М.; СПб., 2001. С. 79–87.
- [Ред.] Дронова Т. И. Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: Конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX в.) / Науч. ред. Т. А. Бернштам. Сыктывкар, 2002.
- Русские легенды о сотворении мира в аспекте народного богословия // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко. СПб., 2002. С. 250–299.
- [Ред.] Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко. СПб., 2002.
- Этнография в системе гуманитарного знания о человеке // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра. СПб., 2003. Вып. 1. С. 28–33.
- [Ред.] Фишман О. М. Жизнь по вере: Тихвинские карелы-старообрядцы / Отв. ред. Т. А. Бернштам. М., 2003.
- Туры, Богородица и богатырь-пьяница: (расследование одной «эпической» загадки) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко. СПб., 2004. С. 127–190.
- Аспекты уникального в свете проблемы «человек-и-традиция»: (Вступление в тему) // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко. СПб., 2004. С. 4–27.
- [Ред.] Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, Ю. Ю. Шевченко. СПб., 2004.
- Мастер и традиция: (к 85-летию К. В. Чистова) // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 2004. Вып. 10–11. С. 166–181.
- Поморы // Северная энциклопедия. М., 2004.
- Северные великорусы // Северная энциклопедия. М., 2004.
- Феноменальность и символизм русской традиционной культуры // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фоль-

клор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» — СПбГУ, 2004.

Птичья символика в традиционной культуре восточных славян // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фольклор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» — СПбГУ, 2004.

Символизм игры совершеннолетия (восточнославянская традиция XIX — начала XX в.) // Игра и игровое начало в культуре народов мира / Отв. ред. Г. Н. Симаков. СПб., 2005. С. 48–60.

Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Коструба» // Фольклор и фольклористика: Уч. пособие по курсу «Русский фольклор. Хрестоматия». DVD. СПб.: «Пропповский центр» — СПбГУ, 2004.

Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 416 с.: ил.

О славянах, русских и Руси: (К истокам русской народной культуры и религии) // Славянский ход-2005: Материалы и исслед. Вып. 2. Ханты-Мансийск; Сургут, 2005. С. 160–167.

Русская народная культура: действительность и феномен // Сб. докл. Всерос. науч. — теорет. конф. «Российская фольклористика: классическое наследие и XXI в.». М., 2005. Т. 1. С. 244–257.

Феномен «смех» и «плач» в обрядовой культуре русских крестьян // Краткое содерж. докл. Конгресса этнографов и антропологов. СПб., 2005. С. 84–85.

Половой символизм в традиционной культуре восточных славян: (Вступление в проблему) // Радловские чтения 2006. СПб., 2006. С. 228–230.

[Ред.] Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов / Отв. ред. Т. А. Бернштам. Петрозаводск, 2006.

Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. 2-е изд., испр. СПб., 2007.

Феномен смех-плач в русской народно-православной культуре // Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, А. И. Терюков, Ю. Ю. Шевченко. Вып. 2. СПб., 2008.

[Ред.] Христианство в регионах мира / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, А. И. Терюков, Ю. Ю. Шевченко. Вып. 2. СПб., 2008.

Старообрядцы и бытовая крестьянская роспись на Русском Севере и в Поволжье (XVIII–XX вв.) // Коллекции отдела Европы: Описание. Выставочные проекты. КATALOGИ. Исслед. (Сб. МАЭ) / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, А. К. Салмин, А. И. Терюков. СПб., 2008.

[Ред.] Коллекции отдела Европы: Описание. Выставочные проекты. КATALOGИ. Исслед. (Сб. МАЭ) / Отв. ред. Т. А. Бернштам; Сост. Т. А. Бернштам, А. И. Терюков. СПб., 2008.

Научное издание

БЕРНШТАМ Татьяна Александровна

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА ПОМОРЬЯ

Ответственный редактор *О. Старикова*

Выпускающий редактор *Н. Рудик*

Компьютерная верстка: *Г. Сенина*