

Г. Лобкова ДРЕВНОСТИ ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛИ

Г. Лобкова

ДРЕВНОСТИ ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛИ



ЖАТВЕННАЯ
ОБРЯДНОСТЬ

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ КУЛЬТУРЫ
«ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ЦЕНТР»

Г. Лобкова

ДРЕВНОСТИ ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛИ

ЖАТВЕННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

*Образы, ритуалы,
художественная система*



ДБ

С.-ПЕТЕРБУРГ
2000

БИБЛИОТЕКА ФЭЦ

ИНВ. № 521

В книге представлены результаты исследования архайских пластов обрядового фольклора одной из заповедных в историко-культурном отношении восточнославянских территорий — Псковской земли. Мифологические представления и верования, календарно-земледельческий цикл обрядов, фольклорные тексты рассматриваются как составляющие целостной в содержательном и функциональном отношении системы культурной традиции. Специальное внимание уделяется таким искусствоведческим проблемам, как формирование художественных средств выражения в обрядово-трудовой практике; жанровая специфика заклинаний и плачей, связанных с аграрно-производящей магией и культом предков; типология ранних форм фольклорного интонирования.

Исследование основано на новых документальных данных, полученных в ходе фольклорных экспедиций 1981—1997 гг. Санкт-Петербургской консерватории и Фольклорно-этнографического центра. Большинство приведенных в работе образцов обрядового фольклора публикуется впервые.

Книга адресована специалистам в области этнографии, фольклористики, искусствознания, а также широкому кругу читателей, интересующихся происхождением и историей развития культурных традиций восточных славян.

Научный консультант

канд. искусствоведения А. М. Мехнецов

Рецензенты:

д-р ист. наук В. Е. Гусев, д-р искусствоведения Н. С. Серегина

- © Фольклорно-этнографический центр
- © МК РФ, 2000
- © Г. Лобкова, 2000
- © «Дмитрий Буланин», 2000

ISBN 5-86007-198-1

ВВЕДЕНИЕ

Традиционная народная культура Псковской земли — территории раннего расселения летописных кривичей¹ — сохраняет до настоящего времени корневые, восходящие к общеславянским истокам свойства и признаки. В первую очередь следы архаики обнаруживают себя в области мифологических представлений и в жанрах обрядового фольклора. В ряду таких жанров ключевое положение занимают традиционные виды заклинаний и плачей, связанные с аграрно-производящей магией и культом предков, исследованию которых посвящена данная работа.

В книге приводятся документальные сведения по традиционной народной культуре Псковской области, собранные в результате экспедиционной деятельности фольклористов-музыковедов С.-Петербургской консерватории и Фольклорно-этнографического центра под руководством А. М. Мехнецова. В результате планомерной поисковой научно-исследовательской работы коллектива, проводимой по единой методике комплексного системного изучения фольклорных традиций, создана фактологическая база, позволяющая раскрыть всю сложность и богатство народной культуры Псковской об-

¹ Вопросы, касающиеся истории заселения и путей славянского продвижения на территорию Псковской области, а также проблема этнической характеристики племенных кривичей оказываются до настоящего времени предметом острых научных дискуссий. Различные гипотезы высказывают, например, В. В. Седов и Г. С. Лебедев, другие исследователи (см., например: Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. науч.-практической предстоящей конф. Псков, 1986; *то же*. Псков, 1987; *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. М., 1979; *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985). Особой точки зрения придерживаются диалектологи. См., например: *Геро А. С.* 1) История формирования диалектных границ вокруг Пскова // Среднерусские говоры: современное состояние и история. Калинин, 1988; 2) К реконструкции Днепро-двинской диалектной зоны // Псковские говоры в их прошлом и настоящем. Л., 1988; *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995.

В. В. Седов относит к археологическим памятникам псковских кривичей погребальные сооружения — длинные курганы и круглые курганные могильники с трупосожжениями, основная масса которых датируется VI—VIII вв. (*Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 66). См. также: *Седов В. В.* 1) Славяне в древности. М., 1994; 2) Славяне в раннем средневековье. М., 1995.

ласти.² С 1978 по 1998 г. осуществлено 26 экспедиций в 21 район Псковской области, обследовано более 2100 населенных пунктов. Псковские коллекции Фольклорно-этнографического центра насчитывают около 37 тысяч экспедиционных звукозаписей (единиц содержания — текстов) и более 50 часов видеозаписей, включающих не только образцы фольклора, но и разнообразную информацию этнографического плана (свидетельства, воспоминания о содержании обрядов, праздников, о характере трудовой деятельности, обычаях и нравах и о других сторонах народной жизни).³

В настоящее время экспедиционные исследования традиционной народной культуры Псковской области продолжают. Общий план территориального распространения локальных культурных традиций постоянно уточняется, проявляются специфические признаки выявленных этнокультурных центров. В решении данных проблем большое значение имеет привлечение материалов ранних изданий псковского фольклора из собраний И. Фридриха, Э. Малер, Н. Котиковой, а также сведений по традиционной культуре русского населения стран Прибалтики.⁴

Основные зоны распространения самостоятельных этнокультурных комплексов на территории Псковской области были обозначены в процессе подготовки к публикации календарно-обрядового фольклора⁵ и обзора экспедиционных материалов по народной традиционной культуре Псковской области.⁶ В качестве центральных, наиболее представительных и самобытных отмечены печоро-двинской, западнопсковской (великоречей), южнопсковской и лотовской этнокультурные комплексы. Традиции центральных райо-

нов (от Пустошки до Порхова) характеризуются как переходные, а североосточных районов (верховья рек Шелони и Плюсы) — как относящиеся к культуре новгородского типа.⁷ Дальнейшее осуществление программы изучения фольклора и этнографии Псковской области создаст необходимую основу для наблюдения сложного переплетения линий, фиксирующих границы распространения целостных этнокультурных комплексов и отдельных элементов традиционной народной культуры.

Немаловажное значение имеет картографирование музыкальных диалектов в их историко-стилевом многослойности и жанровом разнообразии.⁸ Как показывают материалы псковских коллекций, ранние формы музыкального языка достаточно консервативны и сохраняют глубинные этнокультурные признаки, которые можно сопоставлять с архаизмами лингвистической системы, зафиксированными на тех же территориях. Такое совпадение этнокультурных характеристик позволяет выходить на уровень решения проблем исторического и этногенетического плана. Несомненно, дальнейшее продвижение в этом направлении требует привлечения сведений археологии, антропологии, этнографии, что позволит точнее определить специфику и границы расположения древнейших историко-культурных зон на территории Псковской области. Предварительные опыты такой «эксplikации историко-культурных зон, в их хронологическом расчленении»⁹ проводятся лингвистами и археологами, но, к сожалению, без привлечения данных фольклористики.¹⁰

В настоящей работе системному рассмотрению подлежат традиции народной культуры псковско-чудского Озерея и северных районов Псковской области, раскрываются основные признаки явлений, которые можно отнести к древностям Псковской земли.¹¹ В рамках указанного ареала выделяется территория Гдовского района и, в особенности, реки Желчи по причине особой плотности распространения именно в этой местности обрядов календарно-земледельческого круга, мифологических представлений и ранних в жанрово-стилевом отношении образцов фольклора.

² В Приложении 1 приводятся статистические сведения о работе фольклорных экспедиций С.-Петербургской консерватории и Фольклорно-этнографического центра в Псковской области.

³ Многие материалы псковских коллекций 1981—1989 гг. опубликованы в виде сборников, грампластинок: Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни (по материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории) / Сост. А. Мехнецов. Л., 1989; Грампластинки: «Удй гораздо»: Народные музыкальные инструменты Псковской области. Вып. 1: Ямрачница и т.п. Вып. 2: Плисовые наигрыши. Л., 1987; Псковские русские. Иван Михайлов. Л., 1985; Напевы родины Мусоргского. Л., 1989. Большинство источников, привлекаемых в данной работе, относится по времени записи к 1991-1996 гг. и публикуется впервые.

⁴ Mahler E. Altrussische Volkslieder aus dem Pctoryland. Basel, 1951; Котикова Н. 1) Гдовская старина. Л., 1962; 2) Народные песни Псковской области. М., 1966; Фридрих И. Д. Фольклор русских крестьян Ямало-Ненецкого уезда: Песни детские, хороводные, беседы, обрядовые заговоры и духовные стихи и др. Рига, 1936; Русский фольклор в Латвии: Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Д. Фридрих. Рига, 1972; Рухтер Е. В. Русское население западного Причудья (Очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976; Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976; Макашина Т. С. Фольклор и обряды русского населения Латвии. М., 1979.

⁵ Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни.

⁶ Публикация текста обзора осуществлена в сокращенном виде, см.: Кадастр: Дотопримечательные природные и историко-культурные объекты Псковской области. Псков, 1997. Данная публикация включает 7 разделов по регионам («Краткая характеристика фольклора»). С. 181—187, 278—283, 341—347, 454—459, 512—519, 586—591, 673—679, а также отдельную статью: Мехнецов А. М. Собрание фольклорно-этнографических материалов Санкт-Петербургской консерватории. С. 711—714. В настоящее время ведутся работы по подготовке отдельного издания с дополнениями: «Традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра».

⁷ Мехнецов А. Предисловие // Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни. Л., 1989. С. 5.

⁸ Постановке задач ареального исследования музыкального фольклора посвящены, например, отдельные работы К. В. Квитки (*Квитка К. В.* Избранные труды. М., 1971. Т. 1. С. 88—99); Е. В. Гиппиус (*Гиппиус Е. В.* Проблемы ареального исследования традиционной русской песни в областях украинского и белорусского пограничья // Традиционное музыкальное искусство и современность: Вопросы типологии. М., 1982. С. 5—13). Также см.: Лавин В. А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995.

⁹ Герд А. С. К реконструкции Днепров-двинской диалектной зоны // Псковские говоры в их прошлом и настоящем. Л., 1988. С. 121.

¹⁰ Причиной такого подхода является отсутствие региональных фольклорно-этнографических атласов, на что обращает внимание В. В. Седов: «К сожалению, этнографы и фольклористы до сих пор следили очень немного для разрешения вопросов этногенеза славян. Между тем и материалы этнографии, и фольклористика могут оказать существенную помощь в изучении ранних этапов славянской истории» (Седов В. В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979. С. 38).

¹¹ В данной работе определение «Псковская земля» предполагает историко-этнокультурное содержание термина.

Ведущее направление исследования связано с выявлением корневых фольклорно-этнографического пласта в исторически многослойной структуре псковских культурных традиций.

Взгляд на фольклорное наследие как на результат естественного исторического процесса становления и развития культуры и, одновременно, как на явление исторически детерминированное, подверженное изменениям и в силу объективных причин, и в связи с закономерностями внутреннего порядка, имеет основополагающее значение в современной фольклористике. Один из главных и самых сложных вопросов связан с выявлением, идентификацией и реконструкцией изначальных состояний и архаических пластов фольклора.¹²

Развитие методов исторического изучения культурного наследия позволило в конце XX в. вновь обратиться к проблеме реконструкции древнеславянской духовной культуры, исходя из современных научных предпосылок.¹³ Выход на новый уровень обобщения связан с системным видением явлений духовной культуры как объекта междисциплинарных исследований: «...решение сложной задачи реконструкции мировоззрения древних славян <...> может стать успешным только при условии комплексного изучения всех компонентов духовной культуры в их взаимодействии».¹⁴

Основная проблема состоит в том, что мы располагаем относительно ограниченным хронологическим срезом, фиксирующим смену состояний псковской традиционной культуры, происходившую на протяжении последних двух веков (учитывая, с одной стороны,

глубину памяти носителей культурной традиции и, с другой — сведения, полученные из публикаций XIX—первой половины XX в.,¹⁵ изданий Н. Л. Котиковой, относящихся к середине XX в., и экспедиционных коллекций Фольклорно-этнографического центра 1978—1998 гг.). В то же время системное, многоплановое представление материалов позволяет осветить многовековую историю формирования и постепенной эволюции культурных традиций. Такая возможность обусловлена особой консервативностью культурных процессов в традиционном обществе.

Специфика настоящей работы состоит в том, что предпринимаются опыт изучения одной локальной традиции, ограниченной как в территориальном, так и в содержательном (аграрный фольклорно-этнографический комплекс) отношениях. Таким образом, осуществляется решение задач начального, предшествующего сравнительно-историческим разысканиям этапа:

- выявление ареалов распространения культурных традиций на ограниченной территории;
- системное представление фольклорно-этнографических материалов, относящихся к единой обрядово-трудовой сфере крестьянской жизни; обнаружение внутрисистемных и внешних функциональных связей, обеспечивающих целостность культурной традиции;
- структурно-типологический анализ отдельных обрядовых комплексов, фольклорных текстов и средств выразительности (знаковых систем).

Вместе с тем в работе ставится задача историко-типологической оценки фольклорного материала. Своеобразие подхода состоит в том, что выявление раннего пласта традиционной народной культуры производится на основе признаков, характеризующих его с типологической и функциональной сторон, т. е. исходя из внутренних закономерностей самой системы. Задача сопоставления с другими традициями сознательно снимается на данном этапе. В качестве гипотезы выдвигается положение о том, что типологические свойства архаических форм культуры имеют универсальный характер. Опираясь на основные принципы теории историко-типологического изучения фольклора, разработанные Б. Н. Путиловым, а также учитывая позиции других исследователей, представляется возможным определить следующий ряд признаков, характеризующих ранний пласт фольклора:

¹⁵ Дореволюционных материалов по фольклору Псковской губернии чрезвычайно мало. Из наиболее представительных можно назвать собрание народных песен в записи А. С. Пущкина (см.: Литературное наследство: Песни, собранные писателями: Новые материалы из архива П. В. Киреевского. М., 1968. Т. 79). Отдельные образцы народных песен и голосений, а также описание свадебного обряда Псковской губернии содержатся в монументальном собрании П. В. Шейна (*Шейн П. В.* Великорусы в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1989—1990. Т. 1. Вып. 1—2). К началу XX в. относится публикация псковских песен в записи И. К. Копаневича (Народные песни, записанные И. К. Копаневичем // Труды Псковского археологического общества. Псков, 1907. Вып. 4; Псков, 1912. Вып. 8).

¹² В современной фольклористике сложилось несколько подходов к решению данной проблемы, которые, как нам представляется, не противоречат, но взаимодополняют друг друга. Важное значение в решении проблем исторической оценки фольклорных традиций имеет историко-типологический метод, обоснованию и развитию которого посвящены специальные исследования В. М. Жирмунского, Б. Н. Путилова. См., например: *Путилов Б. Н.* 1) Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; 2) Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор: поэтическая система. М., 1977.

Эволюционный подход и методы историко-генетического изучения явлений фольклора представлены в работах Ю. И. Смирнова. См., например: *Смирнов Ю. И.* 1) Восстановление общеславянского эпического репертуара // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX Междуна. съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1983; 2) Направленность сравнительных исследований по фольклору // Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981; 3) О методике сопоставительного изучения фольклора славянских народов (на примере эпических песен) // Сравнительное изучение славянских литератур: Материалы конф., 18—20 мая 1971 г. М., 1973.

¹³ Методы реконструкции разрабатываются на протяжении последних полутора веков в области сравнительно-исторического языкознания, а также мифологии и фольклористики (в первую очередь — в трудах представителей мифологической школы: братьев Гримм, Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни). Основные положения современной научной программы реконструкции древнеславянской духовной культуры раскрыты в работах Н. И. Толстого, Л. Н. Виноградовой. См., например: *Толстой Н. И.* 1) К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 47—67; 2) Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии, этнолингвистике. М., 1995. С. 41—60; *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 101—121.

¹⁴ *Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции... С. 101.

1) проявление синкретизма на уровне сознания (мировосприятия и мировоззрения):

мифологическая основа смыслового и образно-поэтического наполнения фольклорных явлений;¹⁶

2) проявление синкретизма на уровне фольклорно-этнографических макросистем:

нерасчлененность трудовых, ритуальных и фольклорных составляющих, обусловленная единством содержания и плотностью функционального поля;¹⁷

3) синкретизм на уровне отношений семиотических рядов, образующих собственно фольклорные микросистемы:

особые отношения слитности, параллелизма и комплиментарности,¹⁸ возникающие в процессе воспроизведения-передачи определенной информации между различными знаковыми системами, в совокупности составляющими основу художественной формы как целостного фольклорного текста, обладающего единым функционально-смысловым полем;¹⁹

4) синкретизм на уровне элементов знаковой системы фольклора:

символическая нагрузка элементарных семиотических единиц (лексем, интоном, изобразительных знаков, жестов), основанных на монолитном (формульном) обобщении того

или иного значения (сущности явления или особого смыслового плана); семантическое зерно в свою очередь также оказывается синкретичным, поскольку представляет собой нерасчленимый сплав психофизиологических, мифологических и функциональных составляющих передаваемой информации.²⁰

В рамках данной работы определения «архаика», «архаическое», «ранний слой» предлагается трактовать именно с типологической точки зрения: не как устаревшее, реликтовое или древнее в хронологическом отношении, а как изначальное, исходное состояние мировоззренческой, речевой и языковой систем, образующих корневую основу фольклорных традиций, и в этом смысле — архетипическое. Как показывают материалы экспедиционных исследований, архаический «фонд» способен к постоянному самовоспроизведению и, наравне с иными составляющими культурной традиции (новообразованиями, заимствованиями), «прорастает во времени», что ведет не только к количественным (появление новых или утрата старых «слов», номинаций, изобразительных символов), но и к качественным (накопление-убывание многозначности²¹) наслоениям или изменениям.

Специальные аспекты работы связаны с музыковедческой проблематикой:

- определение значения и функций средств музыкальной выразительности в процессе развертывания фольклорно-этнографического комплекса;
- выявление типологических особенностей ранних форм фольклорного интонирования;
- характеристика жанров допесенного фольклора.

Именно на примере музыкальных средств выразительности раскрываются процессы становления и эволюции специфической знаковой системы музыкального языка от ранних допесенных форм к развитым песенным жанрам.

Выход на уровень сравнительно-исторического изучения в дальнейшем позволит соотнести архаические свойства и явления псковского обрядового фольклора с древностями общеславянского и индоевропейского слоя — этот этап исследования возможен при условии максимально полного привлечения системно выстроенных

¹⁶ Ср. в исследованиях Е. М. Мелетинского: «идеологический и семантический синкретизм» как основа мифологии, которая «выступает доминантой духовной культуры в первобытных и отчасти древних обществах, господствующим способом глобального осмысления мира» (*Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 27, 23*). Ср. также в определении В. Е. Гусева: синкретизм как первичная «нерасчлененность ранних форм сознания» (*Восточнославянский фольклор: Словарь науч. и народной терминологии. Минск, 1993. С. 308*).

¹⁷ Эта позиция разрабатывается в исследованиях Б. Н. Пугилова. См., например, *Пугилов Б. Н.* 1) О процессе жанрообразования в фольклоре // Актуальные проблемы современной фольклористики: Сб. статей и материалов. Л., 1980. С. 197—199; 2) Проблемы типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и образами. Л., 1977; 3) Фольклор и народная культура. СПб., 1994. См. также: *Бюкер К.* Работа и ритм. М., 1923.

¹⁸ Имеется в виду не только способность знаковых рядов дополнять друг друга, но и отмеченный А. К. Байбуриным «эффект взаимовыводимости значений и сквозной метафоричности», когда, например, «элемент конкретной знаковой системы мог иметь своим значением план выражения другой системы» (*Байбури А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 11).

¹⁹ Ср. в исследованиях А. Н. Веселовского отмечается «хорический, игровой синкретизм» как «сочетание ритмованных, хорических движений с песней-музыкой и элементами слова» (*Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989. С. 157, 155). См. также в работах В. Е. Гусева: органическое и неразрывное единство словесно-музыкально-хорострофических и драматических форм коллективного народного творчества, обусловленное синкретичностью художественного мышления, «которое проявляется в том, что предмет искусства познается здесь не какой-либо одной формой образного мышления, а одновременно несколькими формами (словесно-образной, музыкально-образной и т. п.)» (*Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 224).

²⁰ Подобно тому, как, например, по определению А. А. Потебни, «значение во всяком слове обозначается символически», таким образом слово одновременно обозначает сущность явлений и «слово есть самая вещь» (*Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989. С. 102, примеч. 32; с. 158). В той же степени, по мнению многих представителей мифологической школы, слово-имя служит первоначальным воплощением мифического образа и представления, что особенно показательно для раннего этапа формирования языка (см.: *Топоров А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997).

²¹ Накопление многозначности характерно для образов и символов, имеющих многовековой и даже тысячелетний возраст: например, «Баба Яга» как номинация-образ-миф или «крест» как изобразительный знак-жест-символ.

материалов по сопоставлению фольклорным традициям.²² Однако на современном этапе мы вынуждены констатировать недостаточную изученность локальных культурных традиций восточнославянского региона и отсутствие публикаций системного фольклорно-этнографического характера, касающихся собственно сельскохозяйственной обрядности.²³

* * *

Специфика подходов и методов научной работы во многом обусловлена особенностями объекта исследования. В связи с тем, что в современной фольклористике в различных научных школах сформировались подчас диаметрально противоположные позиции относительно основных научных категорий, считаем необходимым предварительно в краткой тезисной форме раскрыть содержание теоретических положений и понятий, на которых базируется настоящее исследование.

1) *Содержание и предмет фольклора.* Фольклор как область традиционной народной культуры вибрирует в себя выраженные в художественно-символической форме проявления этнического сознания, имеющие общественно значимый характер и направленные на

²² Среди трудов прошлого века, посвященных сравнительному изучению сельскохозяйственных обрядов и мифологии, всемирную известность получили фундаментальные исследования В. Маннгарда и Д. Фрозера, см.: *Mannhardt W. 1) Roggenwolf und Roggenhund, Danzig, 1865; 2) Die Kornmäntchen. Berlin, 1868; 3) Wald- und Feldkulte. Berlin, 1904; Фрозер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1984.* Сравнительное рассмотрение славянской обрядовой символики в сельскохозяйственных ритуалах посвящена работа Н. Ф. Сумцова «Хлеб в обрядах и песнях славян» (1885 г., см. переиздание в кн.: *Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996*). Сведения по этнографии сельскохозяйственных обрядов восточных славян наиболее полно изложены в трудах Д. К. Зеленина (см., например: *Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991*), жатвенным обрядам посвящены его специальные работы: *Зеленин Д. К. 1) Східнослов'янські жатківські обряди: акація качання і перекидання по землі // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 5. С. 1—10; 2) «Пасова борода», східнослов'янські жатківські обряд живинарський // Там же. Київ, 1929. Кн. 8. С. 115—134.*

²³ В области жатвенной ритуальной терминологии в ряду современных исследований, имеющих сравнительно-историческую направленность и проведенных на славянском материале, известны работы О. А. Терновской. Назовем основные из них: *Терновская О. А. 1) Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянское и балканское языкознание: Карпатско-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977; 2) Славянский дожителный обряд (терминология и структура). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1977; 3) О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей: Сб. статей. М., 1981.* Для примера отметим, что в статье О. А. Терновской, посвященной картографированию словесных формул урожайной обрядности, псковско-новгородская территория ничем не представлена (в прямом смысле слова оказывается белым пятном на карте) *(Терновская О. А. Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 138—139).*

Жатвенным обрядовым песням посвящены исследования О. А. Пашиной. Среди них: *Пашина О. А. 1) Традиции живинных песен русско-белорусского пограничья: Автореф. дисс. ... канд. иск. М., 1988; 2) Живинные песни восточно-белорусского Полесья // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии). Сб. трудов ГИПИ им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91. Исследования О. А. Пашиной имеют строго музыкаловедческую ориентацию, при этом материал приговоров, заговоров, заклинаний и других жанров непевесного фольклора в них практически не привлекается.*

регуляцией отношений человека (человеческого сообщества) с окружающим миром. В основе фольклора лежит мифопоэтический способ восприятия и обобщения действительности.²⁴

На ранних этапах формирования общинного сознания момент актуализации мифологических представлений в ритуальном контексте и вне такового служит основой для возникновения фольклорных текстов. В процессе дальнейшего исторического существования и развития система коллективного сознания значительно усложняется. Из некогда целостной картины мира, основанной на господствующем мифологическом мировосприятии, выделяются относительно самостоятельные подсистемы, образующиеся на основе коллективных представлений религиозного, философского, художественно-эстетического, нравственно-этического характера. Соответственно усложняется и мир фольклора, отражающий всю многомерность этнического сознания. При этом мифологический пласт сохраняет значение фундаментальной основы, без которой существование фольклора не представляется возможным.

Каждое конкретное явление фольклора необходимо рассматривать в контексте культурной традиции, в системных связях с областью верований, нормами социальных отношений, жизненной и обрядовой практикой. В целях системного изучения фольклора А. М. Мехнецов вводит научную категорию «фольклорно-этнографический текст», которая раскрывается как «законченный в функционально-содержательном и композиционном отношениях фрагмент народной традиционной культуры, сущность которого в той или иной степени передается художественными средствами выражения».²⁵ Категория «фольклорно-этнографический текст» может быть соизмерима с определением «культурный текст», которое применяют для описания структуры обряда Н. И. и С. М. Толстые: «Традиционный обряд представляет собой культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам».²⁶ При этом обнаруживается различие точек зрения на объект исследования. При рассмотрении обряда как некоего культурного текста за основу берется временной процесс развертывания обрядового

²⁴ В данном определении автор опирается на положения, разработанные В. Е. Гусевым и А. М. Мехнецовым. Ср.: «...фольклор во многом представляет собой сложную синкретическую форму сознания народных масс, объективно по преимуществу это прежде всего художественно-образная (бессознательно-художественная) форма познания действительности» (*Гусев В. Е. Эстетика фольклора. С. 223*); «Как проявление этнического сознания, <...> как важная составляющая народной традиционной культуры фольклор преобразует в формах и средствах художественного круга представлений, принципов и норм самой жизни и самый характер внутри- и межличностных связей, отношений этнической общности людей с действительностью» (*Мехнецов А. М. Фольклорный текст в структуре явлений народной традиционной культуры // Музыка устной традиции: Материалы Междунар. науч. конф. памяти А. В. Рудневой. М., 1999. С. 179*).

²⁵ Мехнецов А. М. Фольклорный текст в структуре явлений народной традиционной культуры. С. 180.

²⁶ Толстой Н. И., Толстая С. М. О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 238.

действия во всем разномобразии составляющих семантических кодов или «слоев»: акционального, реального (или предметного), вербального (именно данные три «слоя» авторы считают основными в структуре обряда),²⁷ а также — персонального, локативного, темпорального, музыкального, изобразительного и т. д. Таким образом, производится «горизонтальный срез» культурного явления. Понятие «фольклорно-этнографический текст» предполагает наличие центрального звена (своеобразного «узла»), а именно — художественной формы²⁸ (музыкально-поэтической, инструментально-хореографической или какой-либо другой),²⁹ т. е. снимается «вертикальный срез» — художественная форма рассматривается в широком культурно-этнографическом контексте.

При изучении фактов народной традиционной культуры на таком уровне обобщения мы наблюдаем некую метасистему, где этнографические и фольклорные компоненты относятся к содержанию единого комплекса, имеющего сложную структуру, границы которой необозримы. Можно сказать, что метасистема принципиально «открыта»: она погружена, с одной стороны, в область коллективных представлений, не имеющую границ; с другой — в жизненную среду, находящуюся в процессе постоянного исторического развития (см. схему 1).

2) **Специфика фольклорного текста.** Представляется важным выделение собственно фольклорных текстов, т. е. «речевых» (в широком смысле) образований, служащих для передачи законченных или относительно законченных информационных сообщений. Категория фольклорный текст совпадает в определении предметных границ с представленной категорией художественной формы как центрального звена фольклорно-этнографического текста. Суть этого понятия можно сформулировать следующим образом: фольклорный текст — целостная в смысловом отношении единица содержания в поле культурной традиции, выраженная средствами одной или нескольких семиотических систем.³⁰

В данном случае мы применяем и адаптируем к фольклорному материалу определение текста, данное Д. С. Лихачевым по отношению к произведениям древнерусской литературы: «Текст выражает произведение в формах языка».³⁰ Представляется необходимым учи-

Схема 1. Фольклорный текст в системе культурной традиции (фольклорно-этнографический текст)



²⁷ Так, например, в более ранней работе Н. И. Толстой рассматривает обряд как сложный «трехслойный» (вербальный, акциональный и реальный) текст (Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–6).

²⁸ «Художественное» трактуется не столько в искусствоведческом, сколько в широком культурологическом плане — как создаваемое человеком с помощью знаковых систем (средств художественной выразительности) и наделенное особой семантической нагрузкой.

²⁹ На особое значение и взаимосвязь (динамический «контрапункт») вербально-музыкальных и хореографических форм, составляющих основу целостной структуры обряда, указывает в своих исследованиях В. Е. Гусев. См., например: Гусев В. Е. Вожделение «стрель» («суслы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 72–73.

³⁰ Лихачев Д. С. Текстология на материале русской литературы X–XVII веков. Л., 1983. С. 128.

тывать и отмеченный Д. С. Лихачевым основной принцип отделения текстовых явлений от нетекстовых: «К явлениям нетекстовым относятся все то, что не может быть признано языковым выражением определенного смыслового ряда».³¹

Особенность фольклорного текста состоит в том, что в области фольклора функционирует не одна, а комплекс языковых или знаковых систем, выработанных этнической общностью и традицион-

³¹ Там же. С. 129.

ним образом кодируются сложный спектр содержания и значений. В этот комплекс могут входить следующие средства выражения:

- словесный (или собственно поэтический) ряд;
- интонационный (звукоритмический, или собственно музыкальный) ряд;
- изобразительный ряд: имеется в виду не только графическое, плоскостное, но и объемное изображение (в этом качестве могут быть использованы предметы-символы, пластика тела, мимики), цветовое (колористическое) изображение, сочетание красок;
- акциональный ряд: кинетические, жестово-динамические средства выражения.³²

Языковые системы фольклора, особенно в обрядовых жанрах, обладают свойствами условности, общности (концентрации), многозначности. Символическая нагрузка знаковых систем обуславливает их особую магическую силу, символ в фольклоре изначально мифологичен. С перечисленными характеристиками языковых средств связано использование в фольклористике термина «художественные средства выражения». Тем самым подчеркивается, что знаковая система в фольклоре — не отвлеченный умозрительный код, а символическое выражение, с одной стороны, опирающееся на конкретно-чувственное, образное мировосприятие, с другой — имеющее традиционные, выработанные в культурной практике значения.

Использование категории «текст» позволяет подчеркнуть особую коммуникативную направленность явлений фольклора. Художественная форма как структурно-семантическая единица по своим функциям выходит за рамки искусства, т. е. не является конечным результатом творческого акта создания — собственно произведением, а включена в перманентный процесс воссоздания, «трансляции» традиционного опыта культуры в постоянно изменяющихся условиях.

Как правило, смысловое поле фольклорного текста не идентично содержанию отдельно взятого вербального, акционального и других составляющих систему компонентов. Суть фольклорного текста может быть раскрыта только при синтезе всех потоков информации, в том числе и «встречных потоков», образующих среду исполнения (контекст). Контекст понимается достаточно широко: это не просто пространственно-временные условия реализации текста, но и культурная традиция в целом.

Специфическое свойство фольклорного текста состоит в его устной природе и сохранении на уровне коллективной памяти. Каждое воплощение фольклорного текста неповторимо, каждое новое вос-

³² Таким образом, мы предлагаем уточнить и расширить ряд знаковых систем, присущих русскому фольклору. Ср. в исследованиях В. Е. Гусева перечислены следующие структурообразующие элементы «фольклорных произведений»: «слово, вокальная музыка, мимика, танец» — см.: Гусев В. Е. Русская народная художественная культура (теоретические очерки). СПб., 1993. С. 42.

В иных культурных традициях этот комплекс может быть редуцирован или, наоборот, расширен (так, например, в систему средств выражения может входить также «язык запахов»).

произведение единицы содержания является принципиально самостоятельным вариантом фольклорного текста. Таким образом, фольклорный текст реально предстает в неограниченном числе вариантов, образованных в результате синхронных или диахронных ценных отражений: «Нормальная жизнь фольклорного произведения есть жизнь бесконечного множества вариантов, которые существуют изначально, возникают вместе с произведением и в процессе его жизни и движутся в разных направлениях и в разных плоскостях», — отмечает Б. Н. Путилов.³³ Фольклорный текст находится в определенных отношениях «родства» с той «жанровой семьей», которой он «обязан своим происхождением».

Фольклорный текст обладает способностью к свертыванию до уровня одного языкового элемента (зерна), вибрирующего в себя весь объем смысловой нагрузки («слово-иния»), но может включать и полный набор языковых средств, выражающих единое содержание.

Архаические фольклорные тексты непосредственно включены в трудовую и обрядовую деятельность, как бы «растворены» в ней (имеется в виду не просто факт строгой приуроченности, а изначальная однородность как проявление первичного синкретизма). Такого рода тексты, по мнению представителей этнолингвистической школы Л. Н. Виноградова, С. М. Толстой, необходимо рассматривать как «текст-обряд» или «текст-ритуал» «в единстве его функциональной (ритуальной), семантической и структурной сторон».³⁴ Полное разграничение текста и обряда в этом случае принципиально ошибочно «не только из-за невозможности семантической интерпретации одного без другого, но и из-за их структурного взаимопроникновения и дополнительного функционального распределения: одно и то же содержание может быть выражено в одних случаях (в одних локальных традициях) словом, в других — действием».³⁵

На следующей ступени развития фольклорный текст представляет собой усложненную систему, компоненты которой (структурные элементы художественной формы) обнаруживают высокую степень обобщения функционального начала и способны «перемещаться» в качестве самостоятельных текстов (музыкального, поэтического, акционально-изобразительного или хореографического), актуализируясь в различных обрядовых или жизненных ситуациях, вступая в новые системные отношения и образуя различные фольклорные тексты-комплексы (что характерно, например, для формульных напевов и поэтических текстов в развитых традициях календарно-обрядового фольклора) (см. схему 2).

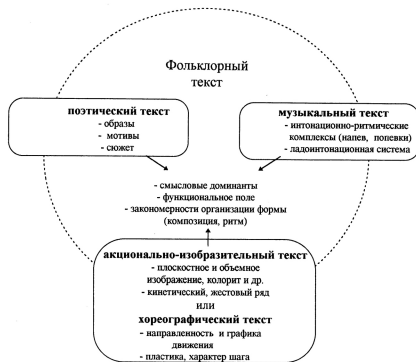
3) Система языковых средств в фольклоре. Языковые средства одновременно служат способом постижения, упорядочивания явлений мира (фиксации мысленного, наименования и обозначения сущ-

³³ Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. С. 192. См. также: Гусев В. Е., Путилов Б. Н. Вариант // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 28—29.

³⁴ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 167.

³⁵ Там же.

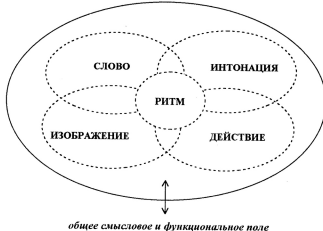
Схема 2. Структура развитой художественной формы (песенный обрядовый и песенно-хореографический фольклор)



ности вещей, установления порядка взаимосвязей между реалиями жизни) и способом выражения — передачи мысли, чувства, намерения. Иными словами, ведущие функции языка — гносеологическая и коммуникативная — изначально присущи семиотическим рядам, составляющим основу фольклорного текста. Вместе с тем знаковые системы обладают разными возможностями в процессе накопления и передачи умопостигаемой или чувственно воспринимаемой информации, с различной степенью точности и полноты моделируют картину жизни (явлений, процессов, связей и др.). Символическая нагрузка языковых систем не равномерна, и, возможно, с этим связана возникающая в процессе формирования текста «дублировка» или параллельная кодировка смысловых единиц.

В случаях сложного полиэлементного строения цельность фольклорному тексту придают, во-первых, общее смысловое и функциональное поле, возникающее на уровне слияния взаимодополняющих семантических линий, во-вторых, общие и нередко скоординированные композиционно-ритмические закономерности, пронизывающие и объединяющие все знаковые ряды. В приведенной схеме элементов строения фольклорного текста (см. схему 3) под ритмом

Схема 3. Модель элементарного строения фольклорного текста (система языковых средств)



подразумеваются два уровня проявления организационных закономерностей:

- ритм как согласованная пульсация в процессе временного развертывания формы;
- ритм как проявление структурной (пространственной) упорядоченности — действие общих законов композиционного строения.

В связи с широко распространенным взглядом на фольклорный текст как текст исключительно вербальный все остальные языковые системы считаются вспомогательными и зачастую не попадают в поле зрения фольклориста-исследователя.³⁶ Акциональный и предметно-символический ряды в большинстве случаев рассматриваются самостоятельно. Специальные аспекты анализа сложных музыкальных систем оказываются фактически отстранены и от этнографии, и от филологии. В то время как семантика различных звуковых проявлений, магические функции природных звуков и человеческого голоса и в целом ритуальные архетипы звукового поведения как исключительно емкие и действенные информационные системы в настоящее время образуют область нерешенных и актуальных проблем фольклористики.³⁷

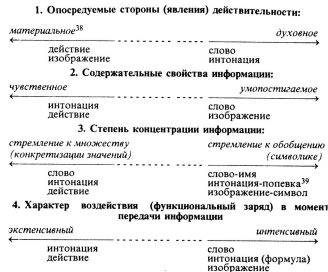
³⁶ Критику такого подхода в фольклористике находим в работах В. Е. Гусева: «ограничение фольклора лишь словесными формами народного творчества чрезвычайно обедняет представление об эстетической ценности фольклорных произведений и весьма ограничивает сферу изучения художественности фольклора, неизбежно придает попыткам характеризовать специфику фольклора односторонность» (Гусев В. Е. Эстетика фольклора. С. 5).

³⁷ Перечисленным проблемам была посвящена совместная конференция этномусикологов и этнолингвистов «Голос и ритуал», организованная Фольклорной комиссией Союза композиторов России в мае 1995 г. (см.: Голос и ритуал: Материалы конференции. М., 1995).

Исследователи указывают на синкретизм в качестве одной из основных специфических и принципиальных закономерностей фольклора, особенно значимой в его ранних проявлениях. Возможно ли в таком случае расщеплять на столь мелкие составляющие фольклорный текст и изучать их изолированно? Между тем все образующие художественную форму семиотические ряды представляют собой равноценные языки-коды, «расшифровка» которых имеет неоценимое значение при выявлении содержания и жанровой специфики фольклорного явления.

Существует несколько параметров, раскрывающих соподчиненность, взаимосвязанность и иерархический характер отношений в системе языковых средств (см. схему 4).

Схема 4. Система языковых средств в фольклоре (основные параметры и принципы соотношения различных средств выражения)



³⁸ В данном случае под материальным началом в действенном и изобразительном знаковых рядах подразумеваются жизненные реалии, включенные в состав элементов художественной формы и выполняющие роль «средств передачи информации». С этой целью нередко осуществляется условное воспроизведение трудовых действий, используются предметы-символы, наконец, сам человек включается в систему фольклорного текста как носитель определенного семантического поля — как персонаж или действующая фигура происходящего (пластика, жестикация, мимика активно используются как средства выражения).

³⁹ Вербальная и интонационная системы в своем развитии в равной степени стремятся к многообразию, конкретизации и, с другой стороны, к символической емкости и цельности средств выражения. Корневая система словообразования и попевочная организация музыкальной речи выполняют сходные функции, упорядочивая процесс эволюции языка.

В момент реализации фольклорного текста проявляется соподчиненность элементов системы. Обнаруживают свою значимость (изначально взаимобусловленность) парные соединения элементов и языковых рядов:



Возникают цепные связи элементов на следующих уровнях:



Вербальное и акциональное начала как две крайние степени проявления умопостигаемого (в слове) и чувственно-выразительного (в действии) создают своеобразные точки притяжения. В результате система языковых средств обнаруживает внутреннюю способность к постоянному видоизменению, развитию, обеспечивая жизнеспособность фольклорного текста (см. схему 5).

Схема 5. Динамическое соотношение языковых средств



В своем стремлении к сохранению, закреплению, с одной стороны, и в непреходящей жизненной значимости, действительной силе, с другой стороны, фольклорный текст постоянно перевоплощается, переходя из сферы сознания (памяти) в сферу действительности, при этом ведущую роль выполняет то акциональный (актуализация текста в предельно полной форме), то вербальный ряд (сохранение смысловых доминант в свернутом до уровня номинаций виде).

* * *

Общий план настоящего исследования построен по принципу постепенного «погружения в материал»: от мифологической картины мира (реконструируемой на основе представлений и верований, норм и запретов, а также поэтического содержания фольклорных текстов) к фольклорно-этнографическому комплексу как конкретной структурно-семантической целостности и затем к отдельной языковой системе (интонационно-ритмический ряд).

Системный взгляд на явления народной традиционной культуры позволяет по-новому «прочсть» их содержание. Раскрывается анимистическая природа мировосприятия крестьянина, в основе которой лежит идея целостности культурного и природного пространств. Привлекаются сведения, позволяющие судить о связи аграрных обрядов с культом предков, солярным и хтоническим культом. Структурно-типологический анализ вскрывает синкретическую связь трудовых процессов, ритуальных актов и фольклорных текстов; определяются типологические признаки архаических обрядовых комплексов, художественных форм и языковых систем; предпринята попытка их семантической интерпретации.

Одна из специальных задач исследования направлена на выявление роли интонационно-ритмического и собственно музыкального начал:

- как одного из важнейших в структурном, семантическом и функциональном планах компонентов фольклорного текста, обеспечивающего его действенную, коммуникативную силу и имеющего ключевое значение в формировании «жанрового облика» текста;
- как своеобразного акустического кода обряда, обладающего особой семантикой и придающего обрядовому действию ту или иную эмоционально-динамическую окраску.

Предпринят опыт историко-типологической оценки фольклорных текстов, имеющих заклинательную и плачевую направленность исполнения, с точки зрения их интонационно-ритмического строения. Прослеживается связь («типологическая преемственность») архаических форм фольклора с различными песенными жанрами, бытующими в местных культурных традициях. В Заключении намечаются перспективы дальнейшего комплексного сравнительно-исторического изучения псковских культурных традиций.

* * *

Основная часть нотаций и текстовых расшифровок выполнена автором книги, за исключением отдельных случаев, которые специально оговариваются. Когда в тексте книги цитируется первоисточник — фрагмент расшифровки текста, зафиксированного в звукозаписи, или приводятся особо ценные в информативном отношении, редко встречающиеся сведения, в скобках дается ссылка на архивные номера собрания экспедиционных материалов Фольклорно-этнографического центра (например: Г.д., 3141-36). В краткой форме (например: Г.д.) указывается район, где была произведена запись. Полные сведения о месте, времени, исполнителях, авторах экспедиционной записи (руководителях группы) приводятся в Приложении 6. При расшифровке экспедиционных фонограмм по возможности сохранены особенности народного говора.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВЕРОВАНИЯ ЗЕМЛЕДЕЛЬЦА КАК ОСНОВА ОБРАЗНОЙ СИСТЕМЫ ФОЛЬКЛОРА И ОБРЯДОВОГО СОДЕРЖАНИЯ ПОЛЕВЫХ РАБОТ¹

1. Отношения «человек — поле»

Возделанное поле (пашня — нива — пожня) как своеобразный природный объект и культурный феномен обладает сложным набором жизненных и смысловых характеристик, на которые обращено фольклорное сознание:

- поле находится за границами обжитого человеком пространства (деревни, селения); в Псковской области обработанные поля, как правило, расположены рядом с деревней, но есть сведения и о дальних полях (на хуторах, лесных подсеках);
- пашня, нива, пожня — это земля, освоенная человеком, отсюда роль реальных границ (межа, дорога) и мыслимых ритуальных границ (обходы);
- поле — место постоянного и непосредственного взаимодействия человека с силами природы; область приложения основных трудовых усилий крестьянина и жизнедающий источник, обеспечивающий хлебом, одеждой человека, кормом скотину на весь год; т. е. поле — место взаимного обмена жизненных сил;
- поле — место пребывания стихийных невидимых сил, духов, населяющих пространство за границами деревни, с которыми человек вступает в противоборство во имя достижения своих целей.

Процесс взаимодействия сил, образующих культурогенную систему «человек — поле», составляет основу развернутого во времени ритуально-трудового цикла, включающего обрядово-маркированные блоки в момент начала и окончания особо важных периодов:

Ранняя весна: выход на пахоту — посев яровых — первый выгон скота в поле;

¹ В данной главе в первую очередь привлекаются материалы по традиционной культуре северных, западных и центральных районов Псковской области.

Поворот весны на лето: охрана всходов яровых и созревающих озимых нив; удобрение полей — вывоз поезда на паровое поле (то-лока); сенокос; пастба;

Лето: жатва озимой ржи (зажин и пожинки) — посев озимой ржи — уборка яровых — окончание полевых работ.

Структура цикла полевых работ и связанных с ними обрядовых действий оказывается сложной как в плане временной динамики процесса освоения, обработки полей и получения урожая (полный цикл функционирования одной пашни при трехпольной системе земледелия, которая применялась в псковских деревнях, занимает не менее трех лет), так и в плане возникающей «полифонии» трудовых и обрядовых действий. В этом процессе закономерно перемешаются и переплетаются формы земледельческого и скотоводческого труда, компоненты календарной, общинной и семейной обрядности. Объединяющим началом служит общая смысловая направленность на обеспечение урожая и вместе с тем приплода скота, благополучия, здоровья семьи.

Содержание ключевых в обрядово-функциональном отношении периодов весенне-летнего цикла по материалам Псковско-Чудского обозерья и северных районов Псковщины изложено в таблицах (см. Приложение 2).

Период уборочной страды является кульминационным для всей календарно-земледельческой обрядности Псковской области. Уборка зерновых культур (особенно — ржи²) может быть осмыслена как закономерное завершение цикла обрядовых действий и событий, разворачивающихся на протяжении года. При этом общая динамика развития имеет вид спирали, поскольку время жатвы и сева озимой ржи фактически совпадает (обычно жать начинают около Ильина дня, сеют — до Спасава дня).

Обряды начала и окончания жатвы в первую очередь направлены на сохранение и приумножение жизненной силы земли и злаков: «штоб и на новый год урадилась бы рожь харошая», «спор был бы хлебу» (Гд., 3141-36, 3117-41, 42). Зерна из первой сжатой пастки добавляют в первую севалку (Гд., 4663-30; Опоч., 2240-26 и др.).

В Гдовском районе после посева озимой ржи варят кашу из ржаной муки, круто замешанной на воде, часто используя для этого зерно нового урожая, — «густяху», «густяшу», «густышу» — и едят всей семьей на поле или дома с маслом³ — «штоб харашо вазшла, густая была рожь» (Гд., 3150-57; 4667-35). В некоторых деревнях эта же ка-

² Рожь почитается как основной хлебный злак. В псковских традициях до последнего времени не перестают жать рожь серпом, в то время как остальные злаковые косят косами. Жали рожь именно женщины, при этом обычно одевались в белые хозяйские рубашки (Гд., 4657-40). Ржаные снопы ставили в поле «жылосам» («жылоси», «жылоса», «жылоса»), яровые — «бабками» (такое терминологическое различие встречается в Гдовском, Струго-Крапеском районах). Обмолачивали рожь тоже особым образом, в отличие от яровых — без применения цепов («привозлов», «пала — приузы, палда и палдубов» — Гд., 4659-31); зыв в руки ржаной сноп, били («стебли») им о специальное приспособление типа скамейки (рожь, «обивали» — Гд., 4659-16).

³ Кашу кладут в одну большую глиняную чашку, в середине в каше делают углубление, куда добавляют сливочное масло, оно тает, кашу черпают ложкой, при этом мажут в масло.

ша называлась «пожиночной» и изготавливалась во время окончания жатвы ржи, «шток уржай был весь год сытный» (Гд., 4667-32; 4679-03; 4684-63).

Таким образом, сходясь в одну точку конец и начало жизненного цикла, образуется нерасчленимый смысловой узел: результат (прибыль) оказывается залогом будущего урожая (сев).

2. Жизнедающая сила хлеба — «спор»

По традиционным представлениям псковичей, сила злаков, хлеба сосредоточена в «споре». Спор — «шток спарилась зерно, шток хватил бы на гад хлеба сваёво» (Гд., 3294-06). Количество собранного зерна еще не означает богатства и не дает гарантий, что хлеба хватит до нового урожая. Нет «спора», значит, нет умолота во ржи, хлеб не имеет силы. А если хлеб «споркий», «съешь кусочек — ты и сытый» (С.-К., 3132-18).

Обособленной жизненной силой («споркостью») обладали, по представлениям крестьян, зерна первой жатки пшеницы, последние колосья и последний жатый сноп, выполняющие ведущую роль в жатвенных обрядах.

«Спор» мог представляться в виде спаренного колоска: «Вот тебе пападё два каласка вместо сроби — это спор. Тагда были анбары, эту спарину приносят в анбар, в засек, шток хлеб был бы споркий. <...> У рожь паложут этот колас, шток была б рожь спёркая <...> Ой, харашо, шток спарнику нашли — будя хлебец спёркий, хвэти хлебла!»⁴ (П.-Г., 2283-16).

Приобретение к жизнедающей силе хлеба свершалось постоянно в форме трапезы или символического использования каравай в различных обрядах. Например, в свадебном обряде жениха и невесту благословляют хлебом — обводят трижды вокруг головы — сначала в доме невесты, затем в доме жениха; дружки «борются хлебами» в момент приезда жениха — чей хлеб выше, чей род сильнее (С.-К., 3125-37).

Плодородное начало, сосредоточенное в хлебном зерне, могло воздействовать через символическое засевание: во время свадебного обряда молодых осыпают ячменем — «роют житом» при встрече в доме жениха (П.-Г., 2255-04; С.-К., 3125-07); при вселении семьи в новый дом каждый вновь приходящий гость с порога посыпает по полу ячменем, чтобы жили богато (Новорж., РФ 2693); наконец, во время похорон, когда покойника выносят из избы, вслед уходящим людям «посыпают по головам житом» — «к жизни, чтобы жить после этого, <...> чтоб была б в этом доме жизнь» (П.-Г., 4996-02). В Егорьев день обходили скотину с севалкой или решетом, на дно насыпали жито,⁵ сверху клали хлеб, яйца, икону, после (или во время)

обхода «житом сеяли по скотине», зерна раздавали поменному всей скотине (С.-К., 3144-14) или это жито оставляли на севе (Новорж., 4997-43). Колядовщикам сыпали зерно из решета, «севний» (севалки) — «житом выносили» (в районах центрального и нижнего Поволжья, Опоч. 1646-21). В спально молодоженам ставили мешок ячменного зерна⁶ (С.-К., 3144-24).

Хлеб, пирог или каша из зерновых использовались как ритуально-жертвенные подаяния. Накануне сева ржи оставляли на поле кусочки хлеба и маленькую стопку (Гд., 3294-27); благовещенский хлеб (или хлеб, выпеченный в «Сороки»,⁷ освятенный иконой), во время весенней пахоты или сами, давали коню и оставляли кусочек в первой борозде. В Егорьев день по кусочку освященного хлеба давали скотине (центральная Псковщина; Остр., 1580-21; Пл., 4135-01). Пастуху в Егорий подавали лепешку (или «балабэку»), в которую целиком запекали одно или два яйца (Порх., 2974-33). «Хозеваем» — покровителям подавали угощение: накануне Егорьева дня Дворовому столько кусочков хлеба положишь, сколько скотины во дворе (Гд., 3294-27).

В поминальные дни рассыпали на могилах кутью, приносили специальные пирожки — «поминальнички» — с ячневой крупой, позже — с рисом⁸ (Пл., 4138-12; С.-К., 3126-33). В Плеском районе поминали покойника блинами: «члэвек⁹ помрёт, нада блины печь, шток ему мятка была хадить па блинам к Богу» (Пл., 4138-03). Как поминальная еда повсеместно в деревнях Гдовского, Струго-Красненского, Плеского районов подавались гороховая кутья и овсяный кисель.

В Рождественскую Коляду «кисель варили и кричали:

Калядя, Калядя,
Ни заморзай май ребит, агарод! <...>
На — паёшь кисельки!

Паставют на улицу — на столб (там вот — забор, то — столб). А птички-та набярутца и наклюотца там. <...> Так якобы у нас на святках наши умершие родители молят Богу за нас. А мы далжны за их молитца, вспоминать их. А в Крещенскую Калядя варят гарох — кутья. Паминают радных — родителей, детей — што аны уходят на своё места якобы. <...> В чашку на улицу паставят:

На вот — паёшь гарошку!
Калядя Крещенская.
(Пл., 4137-14)

⁴ Обращает на себя внимание тот факт, что в большинстве ритуалов используется именно ячмень (под «житом» в основном подразумевается ячмень). В некоторых случаях это объясняют плодородностью ячменя — «жито плодотное, оно кустится», поэтому молодых «житом обсыпали» (Гд., 4680-11). Возможно, что предпочтительное использование ячменя в ритуалах также связано с архаичностью данной хлебной культуры.

⁵ «Сороки» — день сорока мучеников Севастийских (9 марта по старому стилю).

⁶ В единичной записи поминальные хлебы называются «чеплашки», их пекут только парно, а на кладбище берут непарно (Гд., 4682-44-45).

⁷ Во многих районах Псковской области согласная «ч» произносится твердо, эта фонетическая особенность передается с помощью знака «ч».

⁴ Народный говор в Пушкино-Горском районе характеризуется наличием в окончаниях глаголов 3 лица мягкого -л (влияние говоров южных районов Псковщины) в сочетании с формами глагола без -т конечного: «будя», «хвэти».

⁵ В одном из описаний указано, что использовали при Егорьевском обходе зерно из первого жатого снопа (Пл., 4176-20).

Особой магической силой наделены в местных культурных традициях вещи, связанные с обработкой зерна и приготовлением хлеба:¹⁰

- **решето** — в него складываются ритуальные предметы в момент наделения и благословения в свадебном обряде, а также во время обхолов-шестий; в решето на полотенце кладут поминальную еду на похороны (Пл., 4143-17);
- **квашня** — фактически повсеместно в Псковской области во время свадебного обряда невеста сидит на квашне, когда ей чешут голову; в Печорском районе после свершения ритуала квашню ногами гонят на улицу (Печ., 3350-05); девушки в святки гадали на замужество: на дороге ставили квашню и по очереди шли спиной к квашне, пытаясь «в квашонку угадать» — сесть в квашню (Гд., 4663-28);
- **мутовка** — ею мешали («полюли») снег на перекрестках, гадали на замужество в святки (Гд., 4663-28);
- **ступа** — ржяные в святки водили девушку и парня вокруг ступы с приговорами — «венчали пары» (Гд., 4663-28).

Характер использования соломы в обрядах годового круга указывает на многоплановую семантику этого природного материала. **Солома в роли оберега** — **охрана и очищение**: ржаную солому на Рождество и на Пасху, во время свадебного обряда стелили в избе на пол, закрывали окна плетенками из соломы (Гд., 3295-12); в свадебной обрядности солому стелили в бане, по дороге в баню — невесту ведут по соломе (Гд., 3297-75); в понедельник после Масленицы делали за деревней ворота, обрабатывали соломой, зажигали, и дети через ворота бегали — «провожали Масленицу» (Гд., 4662-25). Через такие же горящие ворота проезжали молодые по дороге в дом жениха (Гд., 3306-23). **Солома в продуцирующей функции**: в святочный период молодежь прокладывает соломенные дорожки по снегу между дворами парня и девушки (Гд., 3126-57; Печ., 3345-02); в Опочечском районе со сходными намерениями («чтобы парни к нам на посиделки ходили с каждых краёв») во всем ростаням «тягали гороховину» — солому от гороха, «стручину» (Опоч., 1646-20); в Масленицу на горе жгли туго завязанные снопы ржаной соломы на кольях — чей огонь выше, у того будет лёл большой, длинный (Гд., 4667-30). **Солома — средоточие растительных сил**: так, например, солома служит основным атрибутом антропоморфных обрядовых персонажей, олицетворяющих силы природы: в Масленицу сноп ржаной соломы навязывают на жердину, надевают платок («по-бабы»), кофту рваную и сжигают (Гд., 3126-57; 3301-19); среди персонажей святочного ржяния встречается ржяный «кылосам» — весь обещан маленькими ржяными снопиками, на голову надевает сноп, заходит в дом и пляшет (Гд., 3297-07); на Покров — «пучок свяжут ржяной саломы, паставят <...> — в закрамки, как где сена-та кладу» (Гд., 3300-23).

¹⁰ Приводятся наиболее показательные формы использования предметов.

3. Представления о силах невидимого мира, вредоносных началах, колдовстве

Повсеместно в псковских деревнях распространены поверья о вредоносных силах, способных забрать хлебный «спор», унести урожай и в той же мере испортить человека, извести всю его семью, отнять молоко у коров, погубить скотину. Эти силы могут воплощаться в демонических существ (Огненная Змея,¹¹ русалки, «нечистики», «шишники») и принадлежать человеку, владеющему колдовством («колдунья»; «волхв» — Гд., 4682-14; Порх., 2986-06; «знали шептать» — П.-Г., 2229-13).¹²

В северных районах области в связи с обрядами уборки урожая зафиксировано представление о мифологических образах Бабы Яги, Бабы Горбатой, Пожиалки, которые по своим характеристикам относятся к «хозяевам», духам растений (Баба живет в ржаной ниве, у Бабы — красный платок, Бабу гонят в процессе жатвы в лес или на несжатую полосу). В некоторых случаях отмечается вредоносный характер Бабы Яги и «Бабы в красном платке» (они пережинают рожь, отбирают спор), что указывает на их родство с нечистой силой, колдовским миром (Гд., 3297-20, 4661-43, Пл., 4168-03).

Иногда границы между колдовским, человеческим началом и нежитью размываются. Так, например, русалкой называют:

- **демоническое существо** — сидит во ржи, высочит, защекочет (П.-Г., 2228-16; 2229-13); в озере — русалка, волосы длинные, хвост рыбый (С.-К., 3115-21); русалка на берегу, на камне чешет волосы¹³ (Пл., 4155-09);
- **проклятое дитя** — голая девочка плавает в озере; чтобы ее вернуть, нужно набросить ей на шею нателный крест (Гд., 4655-16); русалки бегают, волосы распущены, ногти большие — это матери детей проклинали (Опоч., 2240-26);
- **колдунью** — по полю бегали русалки, пережинали рожь, делали заломы, «вроде как колдуньи» (Гд., 3305-12; П.-Г., 2229-13, 2284-05);
- **рыжую зверюшку** — перегрызала соломинки во ржи (Порх., 2975-05).

Возникает эффект «перетекания» вездесущих неведомых сил, способных воплощаться в объекты живой и неживой природы и растворяться в невидимом пространстве (то, что принято считать потусто-

¹¹ В поверьях псковских крестьян Змея служит воплощением колдовской силы, носит колдунам хлеб, молоко, деньги: Черная Змея летит — гребень, как у летуха, голова, как у собаки, а хвост превращается, сама коротенькая, грудь толстая, несет деньги — 40 рублей или 40 копеек; круглая Белая Змея выполняет из-под груды камень на пастбище и сосет молоко у коров (Гд., 3301-10). В единичной записи из Плюсского района к колдунье в окно летает не Змея, а птица Зорья — «как золотом горит» (Пл., 4147-09).

¹² В некоторых деревнях вредоносному началу колдунов противостояла сила людей, обладающих «знанием»: колдуны портят, а ворожеи помогают (С.-К., 3114-09); дед «ворожил, ведал» (С.-К., 3114-26).

¹³ Такого же рода описание в единичном случае относится к Уднице — во время «удни» (обеда) на мосту сидит и волосы чешет (С.-К., 3146-71).

ронним миром). Такая незримая взаимосвязь, однородность обнаруживается, например, между колдуньей, русалкой, Бабой Ягой (Пожиналкой), Огненной Змеей и колосающейся нивой. Русалка и Баба Яга (Пожиналка) живут в ржаном поле в момент его созревания. Русалка, Баба Яга, Огненная Змея и сама колдунья могут присвоить и унести с поля «спор» — жизненную силу хлебных злаков. Наконец, записана быличка о страшной смерти колдуньи, которая не смогла никому передать «свое знание» (колдовскую силу), и ее пшеница «вся выколосилась», зерна осыпались, остались одни стебли, т. е. предполагалось, что «жизненное поле» колдуньи распространяется на ее ниву.

Период колосения и созревания ржи отмечен особой активностью как природных, так и колдовских сил: детей не пускали в рожь, во ржи ходить нельзя, русалка защекочет (Палк., 2228-16; Опоч., 2242-02). В ночь накануне Иванова дня в поле колдуны «и вають, и лають, и вякають, как кошки, всяким манёрам. А пахадзіці бай-ляють» (Опоч., 2242-02); «Иван такой день — страшный, асобенна калдунам. Асобенна калдунам — работа. Эта вёкы вёков славіцца ё́тад день для калдуну. <...> Вот, по́рчу-та и делают везде. Калдун харо́шева не сделает. То́лька заколдуют. Ані могут тебе так сделать, што ты заживо умірэш, или катинина, или кто. <...> Рожь пережніаю́т и зьмею́ пускаю́т. <...> Буде, зьмяя́ приля́тит да, ё́жліф каро́ву держи́ш, не благасловя́ш, так и приля́тит да высасіт каро́ву. А ей [колдунье], ё́жліф а́на пасла́ла, малако́ несё́т. У нас была́ така́. Змея́ такая́ — ля́тае́т пти́ца, ба́льшая́ такая́ змея́. А́на летіт, как ша́р агнево́й» (Гд., 3306-08);¹⁴ «[Змея] калдунам целый анбар наносит хлеба! — зярна! — на Ива́нав день. И кто-та памяша́л... Так а́на листь дубовых на́рва́ла и на́насила́ туда́ заме́ст зярна́! Кто-то уви́дал, па́меша́л. На́да, што́б ни́хто не ви́дал» (Гд., 4662-24).

Действия колдуны основаны на искусном владении магическими средствами. Исключительно силой слова, голоса, употреблением условных жестов и символических предметов колдунья обеспечивает желаемый результат. При этом она использует обрядовые элементы вопреки логике и закреплённым в традиции взаимосвязям: начинает жать в то время, когда рожь еще не созрела, — в ночь накануне Иванова дня, и завязывает узы из колосьев, когда урожай еще не собран. Колдунья пережнает («обжнает») рожь поперец полос,¹⁵ через все поле (крест-накрест тонкими дорожками — шириной в три колоса) верхом на клюке, бежит голая, волосы распущены, платок завязан сзади, как мешок, три колоска отрежет — бросает себе за спину, три отрежет — бросает на землю, и всегда у нее был хлеб, а у хозяина — «спора не будет» (Гд., 4657-29, 3301-08).¹⁶ Колдунья «спор вы́нет», «штобы́й им спор был, а тибё — убы́тка», у хозяина «с рожью пло́х», «нама-

ло́та мало», «нет такого намолóту, при́росту хлеба-та» (Гд., 3300-26; 3134-45; С.-К., 3114-26).¹⁷ Кроме того, если, случайно не заметив, жать колдовской «залом» или «узел», то будут болеть и могут отняться руки, а бывает, что умирает сама жница и вся ее семья (Гд., 3149-16). Чтобы уничтожить колдовство, испорченный участок ржи оставляли нетронутым и сжигали после жатвы.¹⁸

На этом противостоянии человека и колдовских сил основаны многие формы жатвенной обрядности. Как одна из ведущих выступает функция оберега, защиты полей и самой жницы от порчи.

4. Представления о силах земли, «коза», «жница — нива»

В связи с полевыми работами необходимо отметить некоторые сохранившиеся в виде примет, запретов или скрытые в мотивациях обрядовых действий и в фольклорных текстах представления о силах земли и силах, покровительствующих человеку.

Как своеобразное олицетворение нивы может выступать образ «козы». В псковских деревнях с отстоящей жницей связано нарицательное выражение «на козе осталась», при этом в обыденной речи ниву (несжатую полосу) называют «козой», снопы — «козленятами» (П.-Г., 2284-01; 2255-05). Во время жатвы спешат «дожать скорее», «людям поспеть», «если останешься, так — Бе-е-и! Бе-е-е-и! — што аста́сь. Кто впе́ред уше́л, огляну́цца, што ты далеко́ и — Бя-я-е-е! <...> Оста́сь. Коза-та бляе́т сзди́ бажі! Ой, ой!» (Гд., 3120-16). Имитация голоса козы — сигнал, выраженный в простейшей интонационной форме. Заменой, в какой-то степени расшифровывающей данный сигнал, могут служить выкрики «Подта́й! Подта́й! казу́-та сваё! <...> Тяни! Тяни казу́-та сваё!» (Гд., 3127-42).

Выражение «на козе осталась» и наименование полосы «козой» достаточно широко бытуют у славян,²⁰ однако трудно подпадают под однозначное объяснение. Псковские материалы свидетельствуют, что за номинациями и фразеологизмами действительно кроется представление о зооморфном мифологическом персонаже²¹ — козе,

¹⁷ В связи с такими способностями колдуны существовал запрет давать ей «сваню» (свалку) и решето (Гд., 3297-10).

¹⁸ Описание и анализ сходных представлений о колдовстве содержится в статье О. А. Терновской «Пережитки в Костромском крае (по материалам анкеты «Культе и народное сельское хозяйство», 1922—1923 гг.)» (см.: Славянские и балканский фольклор. М., 1984).

¹⁹ «Бажі» — диалектная форма глагола «бежит» без т. конечного.

²⁰ На это, например, указывают Д. К. Зеленин (Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 69), Ю. З. Круть (Круть Ю. З. Хлиборская обрядовая поэзия славян. Киш., 1973. С. 36—37), О. А. Терновская (Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодалных славянских народностей: Сб. статей. М., 1981. С. 251—253).

²¹ Аналогично может служить «коза» (козленок) как персонаж ржания в календарной обрядности, известный в Белоруссии, на Украине, в Южной России и у других славянских народов (масленичные и святочные вождения «отруны» (см., например: Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края / Собранные и приведенные в порядок П. В. Щегловым. Т. I. Ч. I // Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1887. Т. 41. № 3. С. 89—98; Чичерова В. И.

¹⁴ В канун Иванова дня колдунья также «отымá молоко» у коров: прибегает к бороне, которая стоит сучьями вниз, «для за сучья» и «собира́я [выкрикивает имена] всех коров там — и Рябу́х, и Чарну́х, и Панда́х — увы́х. <...> Говори́ти, што́ нади́ва-ва́ молоко». У колдуны́ молоко «по́гоное» — если провести ножом, то видна кровь (Опоч., 1663-34; то же — Остр., 1636-31).

¹⁵ Колдунья режет рожь серпом, в отдельных случаях — «ножи́ми» (Луж., 4144-33).

¹⁶ В единичной записи зафиксирована информация о том, что «поля пережнати пчельники» (бортники), «у них што́б пчёлы вля́сье» (Остр., 2248-01).

которая «бляёт сзади баяй». Началом, объединяющим козу и ниву, выступает их плодovitость (снопы — «козленята»). В таком случае сам процесс жатвы может быть осмыслен как процесс порождения, жница «принимает на руки» урожай.²² Возможно, в этом представлении заключено объяснение стойкой традиции именно женской и ручной работы на жатве.

Многие обычаи и формульные словесные выражения жителей деревень свидетельствуют о том, что крестьянин чувствует себя непосредственно причастным к своей земле, его жизненная сила распространяется на ту ниву, которую он обрабатывает, все, что вырастает на пашне, является естественной составляющей жизненного пространства семьи. С этими представлениями связана примета: если в поле будет «просев» (случайно незасеянный участок), то в семье в этом году будет покойник (Пл., 4177-02).

На таком мироощущении основаны обрядовые действия и заговорные формулы, открывающие и завершающие жатву.

Когда молодича в первый раз выходила жать рожь в поле, принадлежавшее семье мужа, она должна была одарить свекровь полотном, тем самым преодолевая невидимую границу отчужденности: «Жать идут вот на эта на поле — на ближнее, котора у дома поле — и первы поласы. Ана начинает жать — маладэ-та. И дарить свекровь. А вот тут свекровь и пляшет, што:

На-а-а-а маладэ
Тё-о-онка прёла!
Зё-о-онка ткала!
Нам падарила!

Вот так. Эта штобы дарила — што ана пришла жать на ихну поласу. Што ана приведёная — чужой чилавёк! Штобы вот падарила мать»²³ (такая информация получена в Лужском районе на границе Псковской и Ленинградской областей — Луж., 4382-31).

В момент срезания первых колосьев (трижды по три колоска) нужно три раза повторить заговор:

«Ржича матушка!
Ты год гадовала,
Ничём ни гаревала,
Мне жать, пыжинать,
Ничём ни гаревать,
В ручьках — спор.

Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков: Очерки по истории народных верований // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 1957. Т. 40. Пропи В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995).

Связь обрядов ржания «козой» («стуронем») с аграрной магией проявляется и в текстах заклинаний (сопровождающих действия с «козой»), и в атрибутах ржания (сплетенные из соломенных кос «рога турона» — см.: *Slivka M. Ludove masky*. Bratislava, 1990. С. 151).

При этом необходимо подчеркнуть, что в Псковской области «коза» как персонаж ржания не встречается.

²² В самой корневой основе слова «урожай» заключено то же значение (порожденное нивой).

²³ Молодича также должна была одаривать свекровь, когда растворяла хлеб в пер- вый раз.

В ногах — простор».

(Пл., 4155-01)

Сходным образом открывали и яровую жатву:

«Батюшка Овёс!
Ты лёта литовал,
Ничём ни гаревал.
Мне жать, пыжинать,
Ничём ни гаревать,
В ручьках — спор.
В ногах — простор».

(Пл., 4155-03)

Обращение к колосющейся ниве — «Ржича матушка», «батюшка Овёс» — связано с особым почитанием: рожь, овёс воспринимаются не только как животворящее, но и родственное человеку начало. Кроме того, заговор основан на уподоблении жницы ниве, женщина собирает силу хлеба «в ручках» — спор», ее «жизненное поле» распространено на всю полосу. На таком же уподоблении строится краткое заклинание:

«Как нива ни байца жина,
Так спина не бойся реза».

(Гл., 3295-58)

В основе заговорной формулы лежит не простая поэтическая метафора, а реальное мироощущение: жница мыслит ниву как непосредственное продолжение себя. Об этом свидетельствует обычай, запрещающий жницам во время жатвы заходить на чужую полосу²⁴ — можно повредить человеку («перерезать спину»): «не хадй майёй стороной, спину перерезишь!», будет спина болеть (Гл., 3120-16). Таким образом проявляется принцип перетекания или обмена сил.

С целью восприятия особых жизненных начал («споркости») жницы садились на первый или последний сноп (нередко садились на два или три снопа, сложенные крест-накрест) и съедали яйцо (два яйца и кусочек хлеба), чтобы «у тебя сила была» (Пл., 4155-01).

Именно сидя или лежа на последнем снопе, жница произносила или выкрикивала заговор-заклинание на возврат силы.²⁵ «Как жнётся и дожинаётся послённый сноп, всё, свяжишь ево и лёгишь на ево <...> Вот три раз так кричиш гу-у-улка — гулка! Вот так:

²⁴ В процессе совместной жатвы женщины придерживались определенного порядка, как бы выстраивались «лесенкой».

²⁵ Аналогичный приговор записан в Псковском районе: «Кагда уже поласу вы- жинишь и вот садисся на снапы-то, садисся да вот сярпóm-та всё аб зём[мо]:

Нива, нива,
Атдай ты маю силу!
Где я пила, где я ела,
Где я вот... (и за бальшой, и за маленькой)
Сваю силу патеряла!

Вот — и апят, три разку паёму-та всё бывала» (Пл., 4165-15).

Нива, Нива!
Отдай мою силу!
Я пахала,
Я боронила,
Свою слышу ронила».

(С.-К., 3148-11)

В данном конкретном случае жница клала серп под сноп; в другом варианте жница водила кончиком серпа по земле: «Патом садиле ны снапѹчи, тако пригаваривали:

Где была,
Где пабывала,
Где пасяла,
Где паср...,
Где палежала,
Где пастаяла,
Баба ты, Баба,
Биряги силу маю! <...>
И дай Бог здоровье!
Сноп-сноп!

Вот так подгаворки подгавариваешь, штѹбы эта Бог добра счастье дал» (Гд., 3150-20).

Последний текст свидетельствует о сложности и исторической многослойности представлений крестьянина, зафиксированных в конце XX в. Очевидна архаичность формульных выражений, обозначающих границы рассредоточения человеческих сил — «следов», оставленных человеком и сохраняющих причастность к его жизни (по закону метонимии). Нива как восприимчива сил жницы выступает в образе Бабы (воплощение духа растительности). Начала, дающие силу и покровительствующие жнице, сосредоточены в снопе и дарованы Богом.

5. Покровительствующие силы; культ предков; «кукушка — береза — поле»

Почитание божественных сил как покровительствующих несомненно играет важную роль в сельскохозяйственной обрядности Псковской области. Это — вера в святое слово, молитвенное благословение на каждое дело и благодарность, восхваление Бога по окончании работ; вера в охранительное значение креста²⁶ (закончив посев, крестьянин чертил на земле крест; жница, прерывая жатву, оставляла на краю нескатого участка крест из соломинки²⁷); особая значимость освященных предметов: благовещенский хлеб кладется в борозду, просвирка — в севалку, освященная верба ставится в ржаное поле. Представления о причастности божественных сил к обилию будущего урожая отражены в приговоре на начало сева: «Заради, Госпади,

²⁶ Это лишь одна из сложной спектра функций креста, имеющего глубинную дохристианскую семантику (к расшифровке значений креста как изобразительного знака-символа мы вернемся в следующей главе).

²⁷ Как знак благословения крест наносили ножом на горбушку хлеба, прежде чем отрезать первый ломоть (Гд., 4653-28).

на всю нишшую братию» (Гд., 4677-31). Во время жатвы первую пястку ржи ставят в красный угол — к иконе, в Опочецком районе это объясняют так: первую пяточку «отожнешь, Богу кладешь, чтобы Бог приспорел бы хлеб, <...> чтобы долѹже исть хлеб этот, штѹб на целый год хватило» (Опоч., 1646-28). Т. е. «споркость» хлеба, омыслена как присутствие божественного начала.

Вместе с тем очень значимым для жителей северных районов Псковщины оказывается покровительство или соучастие в полевых работах «родителей», душ умерших. Связь аграрной обрядности с культом предков проявляется в опосредованной форме, но она достаточно очевидна. На закономерность таких отношений указывал В. Я. Пропп: «...культ мертвых стоит в связи с земледельческими интересами и стремлениями», — но при этом он отмечал, что «русские обряды не показывают прямо, в чем именно здесь состояла связь».²⁸ Экспедиционные записи из Псковской области подтверждают предположение В. Я. Проппа и позволяют по-новому осветить характер отношений мира живых и мира «родителей» в процессе полевых работ.

Речь идет не только о том, что каждый новый этап календарно-земледельческого цикла предвсрвался молениями и поминовением предков (суббота накануне масленичной недели — Маленькая Масленица, Радоница, Троицкая родительская Суббота), но и о том, что плачи и голошения по умершим близким родственникам исполнялись непосредственно в процессе полевых работ — пахоты, боронования, пастбы, жатвы. По сути дела, голошения звучали в лесу и в поле на протяжении всего весенне-летнего сезона и особенно интенсивно в период от Егорьева до Петрова дня, т. е. — во время колошения зерновых.

Именно этот период (от Егорьева до Петрова дня) отмечен в народных представлениях и как время кукования кукушки.

В северных районах Псковской области и прилегающих районах Ленинградской области очень устойчиво представление о кукушке как о воплощенной душе или вестнице мира родителей: «кукушка принадлежит к покойнику» (Пл., 4148-05); «услышишь кукушку, как-та станѹтца трѹгальна так! Вспомнишь сразу всех своих...» (Пл., 4155-17); «у меня дочка умерла... вот какну вѹсну и встречаю: „Приятѹла моя серая кукушечка, приятѹла моя милая дочѹнька, пришѹла мне печальна вѹстайку...» (Гд., 4656-41). К кукушке обращаются, как к родному человеку, жалуются, просят «развести горюшк» и кукушке дают «наказы»:

«Ай, ни кукуй-кы-ся, ай, в пѹли сѹрья кукушечка,
Ай, ни давай-кы-ся моему горюшки досѹдушки,
У! У! Ух!
Ай, пажалей-кы-ся миня, ты моя рѹдненькя мамушка».

(Луж., 4158-13)

«Ни кукуй-ка, серая кукушеч(и)ка,
Лети-ка в дальнюю сторонушку,
Унеси мое великая горюшка».

(Пл., 4175-30)

²⁸ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 32.

«Ой, да пакуй-ка ты, любимая серая кукушечка,
Ой, ды как папращу я у тибя, у тибя, серая кукушечка,
Ох-ти, как ты летяиш по ґтыим,
по ґтым чыстым пашошкам,
Ой, ды как(ы) ни вґстретиш ли ты маю удала,
удалао головоушку,²⁹
Ой, как пыраздзяи-ка ты со мной моё вялика горюшка».

(С.-К., 3148-29)

«Папращу я тебе, сизакрылая кукушечка,
Што ты залґтала б на круґтую тамагулушку,
Да разбудила бы масва роннава-та батюшку».

(С.-К., 3146-29)

«...Я папращу тебя, любимая кукушечка,
Слетаи на дальнюю стороначку,
Поклонисі моёму миламу дґтетайчу
ут сиратиначки низґшынйка,
Раскажы про моё вялика горюшка,
Што дажидла я, побґдла сиратиначка,
в своґе тґплага гнґздышка тґ(б)с я ґужий сторонаушки».

(С.-К., 3146-88)

О том, насколько сильно вера в возможность общения с душой умершего или находящегося на чужбине близкого человека, evidentemente свидетельствуют рассказы о голошениях-плачах в поле:

- «В поле робґтаиш, барануиш или там што дґлаиш, и годґсят. Кукушка прилетит, и вот што эта — как-будта свой ґидовґк прилетел посмотреть, как робґтаиш да все. А ана свайм горґм жалґтца яму, ґтый кукушка, што вот:

Прилетела сґринькая кукуишґка,
Матушка мая (или там — дґтешуки май). <...>
Расскажу я тибґе все пра себґя, сиротушку бедую,
Такое-та мне горюшка случилася. <...>
Как тижґло мне, сиротушки, с малґнґнґм дґтешукам,
Роднґнная матушка».

(Гл., 3299-05)

- «[Когда была девушкой, пахала в поле, кукушка прилетела и закуковала]: ...как заплачу! Пришла мама: „Ты што доґчынка?“ — „Мама, эта татка ко мне прилетел — пахатъ миня учит!“ Ну, я так наплакалася!» (Гл., 3116-83).
- «[В детстве мама говорила]: „Доґчинка, я памру, — гаварй, — пуголґсты, расскажите про своґе все вялика горюшка“. А когда вот померла, пахаранили, поґониссе в поле или так гдґта, и вот — кукушка прилетит: „Ку-ку! Ку-ку!“ — „Ой! — я гаварю, — эта мама прилетела!“ Ну, и начинаиш, и начинаиш плакать» (Гл., д. Заклинґе, видеозаписи).

Конечнґе, в этих поверьях присутствует и некоторая доля смелґния: «Все гаварили, што кукушка кукует — так все покойник прилетает. Ты знаґеши, эта все — пужки. А правда эта? Или — неправда ж наґверна...» (С.-К., 3130-04). Однако подтверждением состоявшегося

контакта для жителей деревень служит ответная реакция кукушки на голошение и последующие сновидения: «Даже ты у себя в уґорґди <...> што-нибуддґ дґлаґеши. И влґрут кукушка прилетит. И уже ты так — тихґнґчка ей гаварйш-та, тихґнґчка. А она — прочґе не йдґт! Она так — она все панимґет. Она тебе горюшка дґет больши, штобы ты больши плакала. Она може быть и сходит туда — куда-либа сходит, куда я прашу-та. <...> Што раз я прашу, примґрна, дак штобы она перґдала, дак мне жґкетца, што она перґдаст. Патаму што, ты другой раз и бросиш, и уходиш, и бросиш, и уйдґдґш куда-нибуддґ так далеко уже. И она опять тебя догонґет, и опять начинаґт на тебе куковать. <...> Дак во снґе-та другой раз увидиш, во снґе-та другой раз вот, примґрна, я маму увижу. Или мужа увижу. <...> Спасибо я ей потом опять скажу. Услышу [кукование], ишґе скажу: „Спасибґа тебе, моя милґнная кукушечка. Ты, видима, перґдала вот эта, я што прасила“» (Пуж., 4148-25).

Мифологические представления о «душе-птице» настолько живы и естественны, что на этой основе зидґдґтся целый фонд формульных оборотов поэтической речи.³⁰ Это постоянные эпитеты: «соколик брґтґкґ», «брґтґц соловушки», «сестрицы голубушки», «бґбґле лебґдушки» (по отношению к сестрам, дочерям); устойчивые поэтические мотивы свадебных и похоронных причитаний. В свадебном голошении — прощании матери с сыном — родительский дом представляется «теплым гнґздышком», а мать — птицей:

«...Ой, как ты ни убийґайся, мой лю...
мой любимый Кольенька,
Как толґка не удер(ы)жала я тебе пад майм,
пад майм сизым ґи(р)ыльшым,
Ох-ти, как упускґю я тебґа с моґея тґплага гнґздышка,
Ох-ти, как зарастут эти вси-та широки трґпачки».

(С.-К., 3147-30)

В похоронных причитаниях к покойному обращаются с просьбой навещать своих родных.³¹

«Ой, да на ково ты оставил, моя удала головоушка,
И прилетай-ка ты ко мне хоть сґринькай кукушґчай».

(С.-К., 3154-05)

«Што папращу я тебе, моя милґя доґбынка,
Што ты ни забуддґ миня, горюшка сиротушку,
Прилетай ко мне уґрам ранґшґнґйка,
Садис на красґстыя³² окґшґчка,

³⁰ Образы «души-птицы» и «птицы-вестницы» встречаются в причитаниях повсеместно: см. примеры из Архангельской, Олґнґнґчской, Новгородской, Владимирской, Полтавской губерний, а также причитания, записанные на р. Лене — в антологии Э. Маер (Mähler E. Die russische Totenklage: Ihre rituelle und dichterische Deutung. Leipzig. 1935. S. 295—300; 354—358; 500; 517—518).

³¹ Ср., по сведениям И. Д. Фридриха, «о смерти человека говорили, что он „улетет“ или „улетела душа“. Верили, что душа улетает через окно, и, чтобы она, улетая, могла опуститься, на подоконник ставили чашку, наполненную водой» (Русский фольклор в Латвии: Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Фридрих. Рига, 1972. С. 165—166).

³² «Красистыя» — «окушґающее», «красное» окно, которое выходит на улицу: оно обычно большое и украшенное.

²⁹ «Удалаа головоушка» — формульный эпитет — обращение к мужу.

Я буду примечать, горькая сироточка,
Шо ты прилетѣла ко мне с великим горюшкам».
(С.-К., 3148-25)

На вере в то, что «родители прилетают» и посещают своих родных, основывается троицкая обрядность: «прилетают родители на Троицу сматрѣть свой дом. <...> Ишѣ да прѣзника плакѣть хѣтца за нядѣлю — ой, в тѣя васкрисѣныя Троица! — и уже и начинѣшь плакѣть, спаминѣть своим. <...> Вот, какой-та дух есть, причѣвѣния как-та естя. Вот старинныи гаварили бабки, што анѣ [родители] нас видят, анѣ — в воздухе, а мы их не видим, а анѣ нас видят» (Пл., 4137-04). В Плюсском районе накануне Троицкой Субботы тщательно готовятся к встрече, расчищают и выметают улицы, раньше перед каждым домом разноцветным (красным, желтым) песком насыпали «дорожки», «тропочки», «лесенки». ³³ Шли в свое поле или в лес ломать березки, гололицы, затем приносили березки к дому, ставили «на заулке» у каждого окна «для родителей». «Всѣ говорят, што вроде прилетает душинька, на берѣзку сѣдит. Я вот всё ставлю, вот — сколько у меня-то умерши, я всим па берѣзки ставлю» (Пл., 4155-17; то же — С.-К., 3126-33). Когда ставили березки, призывали-приглашали:

«Прилетѣте сѣреным кукушечкам,
Сѣдѣте на бѣленьки берѣзынька».

(Пл., 4155-18)

«Ой, добыньки май, Валенька и Тоношка,
Прилетити под мѣ сѣза вокошичка,
Поглядѣте вы свѣдѣ роинька-та матушка,

— ну, тоже поплакала, паставила под окѣшѣчка берѣзки. Ня знаю — прилетити анѣ иль не ко мне?» (Гд., 3297-32).

В окно вывешивали полотенце — «родители будут утираться» (С.-К., 3126-33). Поутру примечают — полотенце мокрое, а на березке остаются красные пятна — это «кукушкины слезы».

На кладбище несли поминальную еду и березки. «Дах штоб со своѣва поля-та наломать-та берѣзак. И вот придеши, и опѣхиваешь своих родных [размещаешь березовыми ветками песочек ³⁴], и ставишь березки на могилку. Вот — со своѣва штоб поля были эти берѣзки» (Пл., 4155-19). На могилках приглаголивали, поминали.

Образ березы также связан с культом предков. Березовым венчиком «опѣхивали могилки», «разметали глаза покойникам» в Троицу (Пл., 4154-06). Листьями березовых венчиков выстилали гроб покойнику, теми же листьями красили яйца в Троицу. ³⁵ Причем предпо-

³³ Есть сведения о том, как дети к Троице рядом с «лесенками» высыпали из песка разные «фигуры»: елочку с шишечками, человека (мальчик ложился на землѣ, его осыпали песком), писали буквы — «Пресвятая Троица» (Пл., 4146-07).

³⁴ Расчищали могилы заранее, «в Духовскую субботу трогать могилку нельзя» (Пл., 4166-08). Выражение «могилки опѣхивать» относится к ритуальному действию, когда березовыми ветками проводят по могиле крест-накрест или, подойдя к могиле, проводят синузу вверх — «от ног к головам» — «открывают глаза» родителям, а уходя, «закрывают глаза» — «надо замѣст» (Пл., 4167-39).

³⁵ До Троицы березовые венчики не ломали, существовал запрет. Красили яйца к Троице сухими листьями прошлогодних венчиков, таким образом символически замыкали годовой круг.

читали ломать березки и для троицких обрядов, и для веников на своем поле (такого рода информация встречается в Плюсском районе). Когда ломали березки для веников, голосили в поле, обращаясь к умершим близким или к кукушке. Именно на березку прилетает кукушка и души родителей. Кукушка кукует во время колошения ржи и ячменя, в завершение этого периода — в Троицу — родители посещают свои дома. Возникает неразрывная семантическая цепь: «родители — кукушка — береза — поле — ржаная или житная нива», которая находит воплощение и в формульных поэтических оборотах причетных текстов.

Приведем наиболее полные тексты, представляющие собой классические образцы голошений на кукушку:

«Поюди я во чѣстая полюшка,
И сѣду я под бѣлаю берѣзыньку,
И не прилетит ли ко мне моя приятная добынька,
И как спровѣст-та она минѣ, минѣ, бѣднаю сиротушку.
Всѣ как бросил-та (й)она минѣ однуудинѣшньку,
И инѣкому не нѣда-та я, бѣдна сиротушка.
Ой! Ой! Ой! Ой! Ой!
И как приде-та красная лѣтнѣшка,
И прилетит ты ко мне сѣрай кукушечкай,
И пакукуй-ка-ся ты у минѣ, моя приятная добынька.
И не думала-та я, горькая и несчасная сиротушка,
Што хто приберѣт-та мои старѣи кѣстачки.
Ой! Ой! Ой!
Не думала я, сиротушка, што я остануся одѣня
удинѣшнѣнькая».

(С.-К., 3126-30)

«Распустѣлися бѣлаи берѣзачки,
Прилетѣла сѣрая кукушечка,
И не ты ли прилетѣла, моя сударѣня мамачка,
Расскажи я тебѣ пра своѣ великая, про своѣ великая горюшка,
И на кобѣ ш ты меня спѣхнула, мая сударѣня мамушка,
И чѣво же ты рѣла сложила свои бѣлыи ручнѣйки,
И паслушѣи, мая мѣлая мамушка,
Я рыскажу тебѣ пра свѣѣ великая горюшка».

(Пл., 4152-04)

Скрытая семантическая взаимосвязь кукушки, березы и поля, представления об их влиянии на судьбу человека обнаруживаются в приметах и поверьях:

- а) кукушка прилетает с появлением зелени; кукушка исчезает (перестает куковать), когда рожь выколосится (связь: кукушка — лес — житная нива):
 - кукушка прилетает к Егорьеву дню (или — за 6, 12 дней до Егорьева дня — Пл., 4135-17), когда распускается лес (Гд., 4677-35);
 - кукушка кукует, «пока жито, ячмень не выкаласитца, всё время, всю вѣсну мѣжна плакѣть и приговаривать, она [кукушка] прилетит всегда», а после — кукушки «задѣвѣтца этим зерном, ѣстам и тогда уже не кукуют» (Пл., 4170-21); до Петрова дня кукушка кукует, к Петрову дню должен ячмень выколо-

ситься, кукушка «задавитца ячменём» и не кукует, «ястребом деланца» (Пл., 4143-21);

- б) кукование кукушки предвещает урожай или голод (связь: кукушка — зелень — нива); кукование кукушки в деревне предвещает горе, смерть (кукушка — человек):

- если кукушка закуковала «на голый лес», значит, будет годный год, а если хотя бы на березе проклюнутся почки, то год будет хороший (Пл., 4143-21);
- если утром натошак услышать первый раз кукушку, значит, «кукушка тебя ужоковала», обманула («амманила») — принесла горе, «упасайся в нонешном гаду тебе буде неприятнасть кака-нибудь!» (Пл., 4148-05; Гд., 3151-06; 3308-20); если кукушка «ужоковала», «всё лето будешь куковать — плакать» (Луж., 4144-21); весной, когда на улицу выходят, обязательно нужно в рот чего-нибудь брать, чтобы кукушка не обманула; севец берет в рот кусочек, иначе не вырастет хлеб (Гд., 3300-23);
- если кукушка в деревню залетела и кукует, то это — «или к пожару, или к покойнику»³⁶ (Гд., Заклинъе, видеозапись); в сад кукушка прилетела — к покойнику, к «худому делу», «даждай кака-нибудь горюшка» (Гд., 3308-20);
- «когда первый раз кукушку услышишь, вот нада считать-та — сколько она разов прокукует, столько тебе осталась жить лет» (повсеместно, Пл., 4155-19).

Связь кукушки с миром предков объясняет многое: ее способность предвещать или предупреждать неудачу, горе и смерть, ее сакральность — кукушка «кака-та божественная птица, яю на быот, вить вот усталых птицек всё быот, а кукушку — не быют» (Пл., 4148-02); ее пребывание в плаче — кукушка «плакующая птичка» (Луж., 4143-33), «скупная птица» (Пл., 4152-27), «жалобная птица» (С.-К., 3114-19), «кукушка кукуе, так яна — по своём горю, так и люди — по своём горю голобсь» (Гд., 4660-21). Вместе с тем образ кукушки сложен и неоднозначен. Кукушка как действующими «персонаж» быличек обладает дополнительными характеристиками, позволяющими проводить аналогии с нечистыми силами, населяющими природное пространство:³⁷

³⁶ Способностью предсказывать будущее наделена также сова, и голос этой птицы обладает особой семантикой: если сова кричит, как голосит — «У! У!» — будет в деревне покойник, а если крик совы похож на детский плач — «У-а! У-а!» — это к ребенку или к пожару (Гд., 3300-23).

³⁷ Ср. Д. К. Зеленин высказывает предположение о том, что «по своему происхождению кукушка близка к русалкам или к заложным покойникам» (Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 284). См. также: «кукушка — вещая птица», «кукушка — оборотень», «кукушка — носительница сакральной силы» — в исследовании Т. А. Бернштам (*Бернштам Т. А. Обряд «жречение и похороны кукушки» // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 195.*

- В Гдовском, Печорском и других районах распространено представление о кукушке как о **проклятой дочери**: «Вот эта вот, гаварять, в старинные годы мать праяклала дочку: „Быть ты проклита!“. И эта дочка вылила в трубу. И абразавалась кукушкой. Вот тыперь с веку явков, эта так вот и гаварять, што вот эта кукушка — проклитая. Ты плачьшь, и ана, гаварять вот, кукуе и плача. Ну, правда. Вот — стань плакать, и ана ни улятая. И всё прычитайшь, пиряплачьшися всей! И всё кукуя, и сидить, и кукуя. Вот — точно, точно, яна — абжияная птица» (Опоч., 2166-02).
- В Гдовском районе в единичном варианте записано мифологическое предание о происхождении кукушки: «...Удав или кто — был Вадиной. Он в вадё — Царь, а судя выхадил — как Уж. И вот адная вышла замуж за нево. А мать ни хатела. Уже дети были. Он астался там, пад вадой, а ана пришла дамбой. Вроди и мальчик был, да — Салавэй, Саловушка названа. Ну вот. Пакамест ани спали, мать пашла, ево вызвала: „Уж, Уж, выйди вон, вазымь меня!“ Он вышел. Ана взяла — ему тапаром галаву атрубила. Ана [дочка] встала, паели, пашли. Смотрят — вся вадя кровью наливиши! Што такое?! Мать ни призналася. И вот ана сделала сама кукушничкий, эта невеста, а мальчик сделался саловушничкий... Эта — мама гаварила, вот так кукушничка бедная и есь. Да сих пор — как кукует, я и кукуе тоже» (Гд., 4662-19).³⁸

Несмотря на то что изложенные поверья встречаются редко, они включаются в общую систему как своего рода поясняющие мифы: почему кукушка одинокая птица, почему кукование напоминает плач, и, наконец, почему принято приглашивать на кукушку. Кроме того, образ кукушки оказывается в одном ряду с Русалкой (тоже — проклятое дитя, появляется в момент колоссации ржи и др.), с Ужом-Водяным царем, т. е. мифологическими персонажами общеславянского фонда,³⁹ что позволяет говорить о принадлежности данных представлений к раннему пласту верований.

Обращения с голошениями к улетающим птицам могли звучать и поздней осенью: «Што — кукушка, то тижало, когда лебеди улетаот. Эта тоже тижело. Еслиу у ково горе, так всё как-та, знае... — тижало в эта время людям. Люди плачут и просят, есь — што-нибудь накажут с лебедем. <...> Вот шчас большы наказывают — у ково-от в войну погибши, не знают где и што, и как... А ведь птичка же далеко летит...» (Луж., 4166-13).⁴⁰

³⁸ Более полный вариант записан от той же рассказчицы повторно (см. Приложение 4, № 1).

³⁹ Ю. И. Смирнов указывает на арханизм сюжета «Муж-уж», представляя его как «самый яркий пример былого брато-славянского фольклорного единства» (Смирнов Ю. И. Восстановление общеславянского эпического репертуара // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов: Докл. сов. делегации. М., 1983. С. 245).

⁴⁰ К сожалению, было зафиксировано только упоминание об обращении с наказаниями улетающим птицам, текст причитания рассказчица не смогла сложить. В изданиях нам удалось обнаружить лишь один текст сходного содержания в сибирских записях М. К. Азодовского:

Исполнение причитаний во время жатвы и уборки урожая в большинстве случаев связано с вечерней зарей: голосят на закате солнца в поле во время работы или по дороге с поля домой. В голошении женщина обращается к заходящему солнцу с просьбой передать вест:

«Плѣмянница была в мужика брошена. Она жила — троя детей у ей была. Она придёт нам помогать. Уйдём — там лён тягать или што. Она, сонце за лис как покатица, ну она и залелѣка! Бабы нека-тары — домой на́да иттѣ — а стой и слушаю.⁴¹ [Телѣкает] на пали, на пали, за робѣтой:

И пакатилася любимая, любимая правѣльная солнышка,⁴²
Да пакатилася за ётаи, за эти леса тѣмныи,
А может скѣтиса любимая, любимая правѣльная солнышка,
Да всё на ётаю на бужую-та, и бужу далѣннаю сторонушку?
И разыщи-ка-ся ты, солнышка, маю удалю головушка,⁴³
И рыскажи-кы-ся ты, солнышка, пра мѣя, белду сиротушку,
И как живу я, сиротушка, и с ётай малѣнкой-та пѣашекый.

(Гл., 3119-64, 3120-01)

Мифологическое мировосприятие лежит в основе обращения к солнцу, природным стихиям с жалобами, повелениями, заклинаниями.

Подобные сюжетные мотивы встречаются и в голошениях во время пастбы. Материал о детских пастушеских голошениях достаточно редкий, он локализуется в двух основных зонах — это район среднего течения Желчи и пограничье Бежаничского и Новоскольничского районов (истоки р. Великой), на остальной территории Псковской области встречались лишь единичные сведения о таких причитаниях. Вместе с тем об устойчивости и распространённости в былое время традиции голошения детей в поле свидетельствуют записи И. Д. Фридриха (Приложение 4, № 2).

Приведем образцы развернутых поэтических текстов полевых голошений, в которых присутствуют обращения к стихиям как силам

«Полетите-ка вы, гуси серые,
Вы скажите поклон детям нашим,
Вы скажите им, что тоскуем мы по их,
Што дождамся то их ежечасно,
Вынесите им наше благодаренье!»

(Азодовский М. К. Ленские причитания. Чита, 1922. С. 64).

Приведенные материалы получают особое значение, если учесть содержание приметы из собрания П. В. Шейна: «Де лебеди пролетят, крича, там на семь лет урожая не будет» (Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края / Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. СПб., 1902. Т. 3. С. 349).

⁴¹ Народный говор Гдовского района отличается разнообразием форм глагола без конечного -т: в данном тексте это глаголы «залелѣка» (залелѣкает), «стога» (стогают), «слушаю» (слушают).

⁴² Значение эпитета «правѣльная солнышко» остается неснятым. В публикациях северных причитаний встречается сходный поэтический оборот: «Солнце праведно, умоленое» (Mahler E. Die russische Totenklage: Ihre rituelle und dichterische Deutung. S. 188).

⁴³ «Удалая головушка» — обращение к мужу.

живым, уподобляемым человеку, способным «услышать», «увидеть», «передать наказ», «согреть», «развезть горе»:

«Вот, бубала, надайся у поля. Да дождь! Вот сижу и галашу, што:

Разагрѣй, тѣплая солнышка любимая,
Меня, горюкую сиротушку,
У бужих лёдошкых!
Разганити, ветры буйныи, туфи тѣмныи!
Няуж ты ни живала, тѣплая солнышка, у бужих лёдошкых? —

Вот и так пригылашивую, да сижу ды плафу...» (Новос., 2341-20).

«Бывала, у полях — кагда или пасу в бичердь, или работаю, всё равно, я бывала сичѣ же найду и галашѣния — како́ горя, так и галашошъ. <...> Бывала — у-у-у! — ветры — ву-у-у! — быѣтца, рвуть! Я и загалашу:

И што вы быѣтесъ, буйныи ветрярѣчки?
И вы бушуютѣ тѣмныи лѣсочки,
И вы валуютѣ синии морюшки,
А што вы ни развѣити пѣчальныи май думушки?
И вы ни расситѣ пѣчаль маю дасадушку
Па Чистому полосуку?».

(Нес., 1961-59)

Важным представляется тот факт, что поэтические тексты заклинательного содержания произносятся на плачевный напев, в этом, по нашему мнению, выражается особое преклонение перед стихиями, обожевление и почитание солнца, ветра.

Отметим, что такой же характер обращения к стихиям и тот же ряд поэтических образов, в том числе образ души-птицы, запечатлен в плаче Ярославны («Слово о полку Игореве»), что свидетельствует об исторической глубине и устойчивости традиции голошения, которая до настоящего времени сохраняется в Псковской области. Приведем фрагменты плача Ярославны, в которых обнаруживается родство с образцами псковского голошения:

«О вѣтръ, вѣтрило!
Чему, господине, насильно вѣеши? <...>
Чему, господине, мое веселие
по ковылино развѣя? <...>
Свѣтлое и тресвітлое слыне!
Всѣм тепло и красно еси:
чему, господине, простре горячюю свою лучю
на ладѣ вои?...»⁴⁴

Признаки солнечного и стихийного культа сохраняются в некоторых приметах и запретах.

Отдельные записи указывают на существовавший запрет — спать или оставаться после заката солнца и ночевать на ниве. В быличке двум девушкам, заночевавшим в поле во время жатвы, привиделась старуха: «А вот две сестры маих — жали. Ну и на ху́тари там жали, даяко́ ху́тар, гаварить: „Мы ни пайдѣм дамо́й, <...> мы на́чѣим и

⁴⁴ Текст приводится по изданию: Повести Древней Руси: XI—XII века. Л., 1983. С. 391—392.

утрам встаним (иравбе жали), встаним параныши и пажнём“. Вот, паёли там, што была аставше, абставилиси снапкам и сели. <...> Патомест, гаварит, как уже и задрямать мы, придрямать и видим — сидит дряхлая, как зямля, старуха и накрывши чёрным! А Настя и гавари: „Нюш, видишь?“ — „Вижу! И ты видишь?“ — „Вижу!“ Гавари: „Бёрна мы ни на харошим мёсти сидим“. Гавари [старуха]: „Да!“ Ну, гаварит, мы и дамоё пажэжэли!..» (Порх., 2204-02).

Возможно, что с этим же поверьем связана сказка о том, как старуха, вместо того чтобы жать, спала в поле, повернувшись к солнцу. Старик увидел, что она спит, и отрезал ей волосы. Старуха не узнала сама себя (Пл., 4156-04).⁴⁵

В обоих случаях наказание связано с тем, что женщины спали в поле во время жатвы. Дряхлая, как земля, старуха, покрытая черным покрывалом, видимо, является воплощением «сырой земли», хотя данное свидетельство — единичное и требует подтверждений.

Существовал также запрет заканчивать жатву поздно вечером, после заката солнца. Связь этого запрета с мифологическими представлениями проявляется в репликах жниц: «Давайте пажинатца, штоб пажатца как никак рана. Поздна не пажинайтеся! Тада лучше брасайте да завтра! <...> Пажатца рана, штоб радителям гулять, хто умёр, гулять им там! <...> Котóрыи умёрши радители, штоб им там гулять бы было веселó — на том сьвете» (П.-Г., 2284-01). Такая мотивация встрети́лась лишь один раз, однако в ней заложена ключевая идея о параллельном существовании мира живых и мира предков и о содействии жницам сил покровительствующих — незримо присутствующих родителей. «Родители гуляют» — радуются вместе со жницами благополучному окончанию жатвы («пир» на земле и «пир» на небе). Возникающая семантическая цепь имеет космологический характер, так как связывает смысловыми нитями воедино: «солнце — стихии — землю — мир родителей» и человека.

В результате обобщения сведений по северным и центральным районам Псковской области выстраивается сложная, развитая и достаточно подвижная система представлений и верований, имеющих непосредственное отношение к полевым обрядам. Точкой притяжения, центральным звеном является «идея спора» — жизненных сил, рассредоточенных в колосающейся ниве и концентрирующихся в хлебе. В большинстве случаев эти силы почитаются как божественные. К ним причастны и души родителей, посещающих поля именно в период, когда наливаются зерна. Солнце, ветер, птицы, березы соединяют человека с невидимым потусторонним миром. Крестьянин чувствует себя частью своей земли, его жизненная среда распространяется на возделанную им пашню и колосающую ниву. Но в той же степени нива принадлежит природному началу и населена растительными духами, появляющимися в виде русалок или Бабы Яги, Пожиналки. В борьбу за «спор» включаются вредоносные силы —

колдуньи, «нечистики», Огненные Змеи, способные погубить человека и всю его семью.

Поразительно широк диапазон тех мировоззренческих установок, представлений и образов, которые находят выражение в сельскохозяйственной обрядности. По сути дела, затрагиваются и раскрываются все сферы окружающего мира: от высшего, одухотворенного и опозитированного уровня (силы небесные, божественное начало, родители-покровители) к силам жизнедающим, земным (Земля Матушка, растительные силы, человек) и до самого низшего, темного и стихийного (нечистая и неведомая сила, колдовское начало). Разнообразные виды фольклорных текстов являются воплощением этой сложной системы представлений и в то же время служат осуществлению связей и отношений человека с окружающим миром.

⁴⁵ Полный текст сказки приводится в Приложении 4, № 3.

Глава 2

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ В СИСТЕМЕ ЖАТВЕННЫХ ОБЯДОВ

(структура, семантика, функции)

В предыдущей главе было определено место жатвенной обрядности в культурных традициях северных и центральных районов Псковской области. Период уборки урожая является кульминационным и результирующим звеном календарно-земледельческого цикла. С ним связано множество поверий, обычаев, примет. Основное значение придается жатве хлебных злаков и в первую очередь уборке зернового поля.

Процесс жатвы особенно сакрализован в традициях северных районов Псковской области, этот материал и послужит основой дальнейшего исследования.³ Обрядово-магическими действиями, исполнением молитвенных обращений, заговоров, приговоров и заклинаний отмечены начало и окончание жатвы, причем «пожинки» нередко приобретают характер массовых обрядово-праздничных действ. Возникающая арочная композиция обрядово-трудового процесса, а также исполнение голошений и звучание песен во время жатвы позволяют рассматривать весь период уборки зерновых как развернутый во времени обряд, который в силу своей непосредственной жизненной значимости и особой функциональной напряженности представляется наиболее архаичным видом ритуала.

¹ В западных и центральных районах Псковской области встречаются лишь единичные сведения по жатвенной обрядности. В южных районах Псковщины и прилегающих деревнях Краснотгородского, Опочецкого, Новосколинского, Локнянского районов распространен принципиально иной фольклорно-этнографический комплекс жатвы, основанный на развитом цикле обрядовых песен. В этой местности зафиксирована смена ритуальной терминологии: основной номинацией как по отношению к жатке, так и к пожинальному обряду является — «Богу бороду оставляли» («завивали» или, в случае начала жатвы, «отрезали»), см. также — «Боготу бороду», «Боготу на бороду», «Бороду», в единичных вариантах — «Деду бороду завязывали» (Нев., 1939-02), «завязали козу» (Нев., 1959-06), «пирпелёку лавить» (Соб., 2083-06). Материалы по пожинальной обрядности южных районов Псковской области опубликованы — см.: Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни. (По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории) / Сост. А. М. Мехнецов. Л., 1989.

Ритуальные действия и фольклорные тексты, открывающие жатву, направлены на сохранение «спора» и в то же время выполняют апотропеическую функцию, оберегая человека от вредоносных сил.

В редких записях встречается информация о том, что «зажину» посвящался отдельный день — канун жатвы. Подобные сведения имеют важное значение, поскольку позволяют проводить аналогии с канунами, открывающими каждый значительный календарно-обрядовый период.

В единичном упоминании уборочную страду открывали коллективно и отмечали это событие вином: «Начинали мы зажинать, начнём жать, пажём, как-нибудь пастарши старушку — „Ну-ка, за вином!“». Вина принесём! Выпьём! И на другой день с Божьей помощью и жём» (Гд., 3308-16).

Более характерным для местных традиций представляется обычай тайного начала жатвы («тихого», без каких-либо оповещений и демонстрационных форм). В некоторых деревнях хозяйка срезала первые три пястки (или три колоска) накануне жатвы вечером и складывала их на полове крест-накрест как оберег — в этом случае колдунья, даже если она в Ивановскую ночь пережала поле, не может «с нашей паласы ничиёвэ взять»: «крест сделана». Или, по другому объяснению, «штобы колдунья многа бы ни украла <...> А вот пусь анаб с ésta и берёт, што вот нажат у тебя» (Гд., 3301-07, 08; Пл., 4168-03). С этой же целью — как оберег от порчи и колдовства — каждый раз, уходя с поля, оставляли на недожатой полове сложенные крестом три соломинки или две пасточки: «[Нужно] жнивья-та крестом палажить, штобы хто-та спину не пережинал и штобы ни крали хлеб. Ну вот я жала, паласу ни дажала. И нада взять две пасточки. <...> И положишь вот так — крестом, штобы была на земли крест» (Гд., 4670-18).

Сложенные крестом соломинки, пястки или снопы являются самостоятельным знаком-символом, своеобразным моноэлементом фольклорным текстом (выраженным с помощью средств одного — предметно-изобразительного — ряда), имеющим магическое значение охранительной и продуцирующей направленности. Причем особую роль играют числа — 3 и 9. «В первый день делали зажатки — три снапа и три ручёнки.⁴ <...> И вот как-та крестом клали их — три ручёнки ésta и три снапа. Болши и ни жали в первый день. А то рука разабьётца, разабьётца рука, распухнет, трудна была. <...> Или три бабачки да три снапка и три ручёнки — вот такое. Всё — по три паёму-та, по три, а не знаю я...» (Пл., 4165-14). «Когда три

² В данном разделе представлены экспедиционные материалы 1991—1997 гг. из Гусевского, Струго-Краенского, Плевского районов Псковской области: обобщающие сведения об обрядах, открывающих жатву, полученные в 32 деревнях (из них 21 — по Гусевскому району).

³ Новое накануне Иванова дня (24 июня по старому стилю — Рождество Иоанна Предтечи).

⁴ «Ручонка» — пестка, горсть.

снопа нажнётся, садиссы на зты три снопа и йиш яичка, штоб у ты была сила. <...> Первый раз когда начинаем» (Пл., 4155-01).

На три или на два снопа, сложенные крестом, садислись жницы и в момент окончания жатвы. Сидя на снопах, совершали поминальные обрядовые трапезы и последующие гадания (об этом будет идти речь далее).

Можно предположить, что крест как изобразительный знак, наряду с собранными в пучок колосьями, служит воплощением «спора». Однако вспомним, что, когда колдунья пережинала полосы в ночь накануне Иванова дня, она также пользовалась магией числа «3» и знаком косога креста: срезала по три соломинки, причем прожатые дорожки пересекали поле крест-накрест (С.-К., 3114-43). Отличие состоит в том, что колдунья, сжигая соломинки, разбрасывала их направо-налево или направо-налево-назад (за спину, в мешок), жница же собирает колосья в пучок, скручивает их или завязывает в снопики. Колдовской крест, оставленный на поле, — крест пустой, крест из прожатых дорожек; жница же собирает в крест три пястичи или три снопа. Своеобразное средоточие соломенных перекрестий составляет основу поминального снопа (когда пястичи овса кладут поочередно то к корням, то к колосьям) или косы из соломенных колосьев на корню, заплетаемой на пожинах (к этому мы вернемся ниже). Т. е. один и тот же изобразительный знак, воплощенный различными способами, может иметь совершенно противоположное значение (в первом случае — колдовской крест снимает «спор» с колосающегося поля; во втором — жница собирает «спор» воедино и сберегает его).

Перед выходом в поле женщины свержали моления или заходили к знающей старухе с тем, чтобы получить благословение на жатву. «Я её немнога застала — эту старуху. <...> Зайдёшь к ей, отожнёшь всю живну, серьпом — спина не забали. А што аңа сделала?.. Тольки к ей придешь, она паглядя на тебя, и всё. Гав(ари): „Иди, иди с Богам, иди!“.. Вот тебе! А што знала?..» (Гд., 3127-08).

Благословлялись и на ниве, перед тем как срезать первую пястичу. Обращение к божественным силам за помощью и поддержкой могло выражаться православным крестным знаменем, поклоном и лаконочными молитвенными приговорами: «Господи, благослови». Приведем наиболее полные тексты молитвенных приговоров, открывающих жатву:

«Госпади, благабасли,
Паспари, Госпади,
Дай, Бог, выжать,
Шобы спинка ни болела б и ни ламила б».

(Гд., 4670-17)

«Благабасли, Госпади,
И памаги, Госпади,
И дай, Госпади, майм ручынкам спор и добрая здоровья».

(Гд., 3118-03)

В Молитвенное обращение совершенно естественным образом проникают типичные заклинательные мотивы-формулы: «шобы

спинка ни болела б и ни ламила б»; «майм ручынкам спор и добрая здоровья». Однако это не изменяет общей смысловой направленности фольклорного текста, который в жанровом отношении можно охарактеризовать как молитву-приговор.

Действия с первой пястичью могли сопровождаться и магическими заклинаниями, во многих случаях представляющими собой краткие формулы-уподобления (построенные по принципу: «как..., так и...»):

«Как эта ржина гибкая,
Так и в меня спина б гибка была.

(А вот што-та, и зааминить на́да была:)

Аминь свя́тѡ Ду́ха,
(Гл., 3141-39)

Нередко заклинания приобретают форму развернутого заговора:

«Иду я в поле
К аржиной жнйвы,
Буду жать, начинять, загаваривать,
Штоб ни болела бы, ни ламила бы
Ни сыпни, ни лоб, ни хребетная кось.
А болела бы и ламила б
Кят, железа и серьпа».

(Гд., 3294-06а)

О связи с заговорной традицией свидетельствует сам характер произнесения текстов — слова наговариваются, произносятся шепотком, что отражается и в народной терминологии: сказать «стишок», «зыгавари сыпину», «зааминить» (Гд., 3141-39); «к чаму-та загаваривали» (Гд., 3294-06); «причитает» (по отношению к выше приведенному тексту: «Иду я в поле...»); говорят «прибо́ткуют» (по отношению к тексту: «Как в колосьях ни балі, так и в меня сыпінка ни балі» — Гд., 3149-01). Таким образом, интонационно-выразительные возможности нарочито сведены к шепоту, и на первый план выступает значение «слова-мысли», что характерно для интенсивных форм тайной магии.

В то же время словесный ряд является лишь частью сложностроенного фольклорного текста, а в некоторых случаях и просто отсутствует. Общая «идея» обрядовых действий состоит в том, что жница, с одной стороны, присваивает или перенимает присущие первой пястике умноженные растительные силы, а с другой — погружается в природный мир, уподобляется ниве, ржаным колосьям, снопу. Из первых девяти, срезанных трижды по три, ржаных колосьев изготавливают связку как будто для ячменного снопа: разделенные на два пучка стебли складывают так, что колосья прилегают к колосьям, а нижняя часть стеблей разводится в разные стороны, затем связку скручивают, как

⁵ Такого типа двучленные сравнительные формулы Л. Н. Виноградова предположительно считает наиболее древним видом заклинания (Виноградова Л. Н. Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // Славянский и балканский фольклор: Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С.13, 15).

⁶ В гдовской традиции термин «причитать» имеет значение «наговаривать слова», то же по отношению к голошениям — «голосом плачет и причитает», т. е. плачет, выводит мотив и наговаривает слова.

жгут.⁷ Этой связкой жница опоясывается, тем самым как бы уподобляясь первому снопу, обладающему, по представлениям крестьян, особой жизненной силой — «споркостью» (при этом важно, что именно к пояснице прилегают скрученные колосья). Интересно, что в момент изготовления первой связки или первого снопа жница наклоняется и кладет серп сзади на поясницу (режущей стороной к спине): «Вот как начинаешь, возьмешь — положишь серп вот так на спину. И возьмешь — прятёчку сожнёшь, там десяток соломинак, и скрутишь маленько, упойшешься. Спина б и не болела боле» (Гд., 3117-22); «А потом первый сноп когда начинаю, и серп судя — вот на поясницу, вот так. И с серпом, накланявши, похóдо, <...> штоб поясница ни болела» (Гд., 4657-40). Данный жест также можно понимать метафорически как своего рода акциональную аналогию идеи, заложенной в приведенном ранее заклинании: «Как нива ни байтца жина, так спина не бойся реза» (Гд., 3295-58).⁸ Т. е. жница как бы имитирует саму возможность «перерезать спину»⁹ и тем самым освобождается от предстоящей опасности.¹⁰ Всем перечисленным действиями жители деревень придают магическое значение — избавление от боли, оберег от колдовских сил (Гд., 3117-22).

Таким образом, центральным элементом фольклорного текста-ритуала, открывающего жатву, является первая горсть срезанных колосов, сосредоточивших в себе силу «спора» (собственно — «закжин»). Колосья срезают, скручивают, связывают (в виде связки или снопа), ими опоясываются, затем их несут в дом, сберегают в особом месте с целью сохранения «спора» и восприятия человеком и его семьей жизнедающей силы хлебных злаков. Слово (мыслимое или произнесенное) во многом дублирует действенный ряд и тем самым умножает значимость происходящих событий, переводит акциональное начало (в основном имеющее вид обычных трудовых действий) на уровень магического.

Представим общую структуру фольклорного текста-обрядя или фольклорно-этнографического текста начала жатвы (см. схему 1).

По некоторым описаниям жница не ограничивалась в первый день «закжином», а продолжала жать рожь на протяжении всего дня, опоясанная связкой.

⁷ Для ржаных снопов связки изготавливаются по-другому: стебли скручиваются и закладываются петлей ближе к верхней части (к колосьям), затем нижняя часть (стебли) разделяется на две половины, образуется связка с тремя концами. Сноп кладется таким образом, чтобы колосья совпали с колосьями связки, а разделенные на два пучка стебли корневич связываются, опоясывая сноп.

⁸ Необходимо отметить, что приведенные сведения (обычай класть серп на поясницу в момент связывания первой пастки и заклинание против боли в спине) зафиксированы в разных деревнях, т. е. они фактически не дублируют друг друга.

⁹ В предыдущей главе раскрыто содержание понятия «перерезать спину», суть которого сводится к порче: если в процессе жатвы жница срежет колосья с чужой полосы (зайдет на соседнюю полосу — случайно или преднамеренно), то у другой жницы будет болеть спина.

¹⁰ Также возможно, что в данном случае серп применяется для снятия боли в спине на том же основании, что и топор в традиционной магической практике: «возьмут топор, главное што — чётко, и крестят па хрётиты-та тут — на спины, штобы перастала болеть спина. <...> Штоб спина была, как абух таларя крепкий» (Пл., 4166-08).

Схема 1. Структура фольклорно-этнографического текста начала жатвы («закжин»)

Предметно-изобразительный ряд	Акциональный ряд	Вербальный ряд	Интонационное начало
Нива — жница	• крестное знамение, поклон	← в один из моментов произносится: ← благословение — приговор-молитва или заклинание-уподобление (как правило, повторяется трижды) или заговор ←	приговаривают заговаривают
Первые колосья (три или трижды по три)	• колосья срезают		
Связка из первых колосов; у жницы на пояснице — серп	• колосья скручивают, связывают		
Жница опоясана связкой	• связкой опоясывается или водит по спине		
«Закжин»: три пастки — маленький снопик (или: три снопа и три пастки; или три бабки, три снопа и три пастки) Жница сидит на трех снопах, яйце	• жнет, вяжет снопы, ставит бабки		
Три пастки, сложенные крестом на полюсе	• обрядовая трапеца (жница сядет, сядя на трех снопах) • благословясь, уходит	благословение — приговор-молитва	приговаривает

В большинстве случаев первую пастку или первый сноп («пажин», «начинный снопик» — Гд., 3117-58) несли домой, где клали за икону (Гд., 3118-03), «подтёркивали» или «затёркивали» под крышу (Гд., 3117-58), под дверь (Гд., 3141-39), забрасывали на потолок (С.-К., 3114-35), ставили к печи: «ко пёчи, я видела в адных стайла зтыя — такой небольшой снопик. А што там зтаю причйтивают, эта и ня зноё. Гаваря»¹¹ — спор зтаю штоба был, так причйтивали да вот домой приносили. Раньши вить всё на́да с поля кармы́ться, с паласы» (Гд., 3294-06).

В одном из свидетельств дается указание на временную приуроченность произнесения заклинания от боли в спине именно к тому моменту, когда жница приходит домой после начала жатвы: «Когда начинаешь жать, вот три раза чирнешь серпом — три пятачки, и вот совьёшь зты пастку со ржи, и принесёшь [во двор], и привяжешь к столбу, и скажёт: „Как у ётава столба нигде ни боли, так и у рабы божьей Клавдии (там как тебя звать) спина́ни ни болела“» (С.-К., 3126-31).

¹¹ «Гаваря» — в значении «говорят» (особенность местного говора — глагольное окончание без конечного -т/).

Первая пястка хранится, пока идет жатва («чтобы спина не болела»), затем ее бросают в печь или в двор скотине (Гд., 3141-39); весной зарывают в землю (Порх., 2974-33).

Существует подробное описание действий с первым снопом ржи: его приносили в дом и ставили под иконы; затем этот сноп в числе первых несли сушить — «на пёрву ригу сажали»; когда обмолачивали снопы с первой риги, веяли зерно и более крупное отбирали на семена, а в конце августа эти семена уже засевали («заимавая рожь») (Гд., 4663-31).

Магическая сила первых срезанных колосьев распространяется на весь период жатвы (пястка или сноп хранится в доме или во дворе в потайном месте) и нередко передается на посев, становится залогом будущего урожая (зерна добавляются в севалку, ими засевают озимое поле, пястку зарывают в землю). В этом случае мы обнаруживаем, что функционально-смысловое поле фольклорного текста (в данном случае — «зажин») охватывает иные, гораздо более широкие пространственно-временные границы, нежели тот реальный момент, когда текст воспроизводится с помощью разного рода языковых средств (т. е. фольклорный текст в своем значении выходит за рамки отдельного ритуального акта).

2. Процесс жатвы; «лелёкание», голошение и пение в поле

Жатва продолжалась до двух месяцев (известно, что рожь жали обычно в период от Ильина дня до Спасава дня, после чего жали зерновые культуры весеннего посева, последним жали или косили овес, затем убрали лен).

При том что жатва, как и любая ручная уборка полей, была одной из самых напряженных и тяжелых видов работы, женщины находили радость в общении, в совместном труде и взаимопомощи: «Там хоть как жну, или лён таскать хадил... И вот и женщины — и туда идут на работу с псыням, аттудя с псыням идут! Да там так всё весела! Всё дружна! Там — Боже мой!.. Поле больше, там раньше — полосам: эта твоя, эта моя — так эта. И ани — анна анну вот далёко — вси сабираюцца атдыха́ть, вси сабираюцца вместе. И какой там яд! — там в ково́ какая тада́: там угарёи иль там што, или хлеба кусок. И вси деля́тцы, и вси вот эта — адін онно́м. И псы́нь паю́, и домой иди — ии́ще лучше псы́нь паю́!» (Гд., 3134-30).

Жали с раннего утра на протяжении всего дня с полуденным перерывом. Во многом распорядок работ в поле подчинялся необходимости ежедневного ухода за скотом, в связи с этим в большинстве семей жницы (все или только старшие по возрасту) с наступлением вечерней зари спешили вернуться домой. Жатва после заката солнца воспринимается как явление исключительное, приемлемое лишь в особых случаях (сирота или вдова не успевает управиться со всеми). Обычно жнут, «пока солнце за лес не сядет» (Пл., 4166-08). Однако есть и другие описания, относящиеся как к формам едино-

личного хозяйства, так и к колхозному труду: «Ой, и сонце заката́ншы — жнёшь! <...> И сонце ишо не вставши, уже на паласы. Пожа́ть, штоб не асыпалась бы рожь бы. Ише́ и жнёшь, и уклады́шь — ня вяжэшь снопа́, жнёшь. После свяжэшь. Когда посырёе́ будет — это на соншешом закате, уже тогда стави́шь [снопы в килосы], штоб она не обсыпалась бы. А ночью по лункы как жали! Вот посерёдке жнут, а края аставля́ют. Это што ве́дь — [шепотом, похваля́ясь:] я много ве́дь надела́ла! А снапы́ нельзя завязыва́ть. Снапы́ нельзя завязыва́ть. Вот, выжнут всю серади́нку, а снапы́ так и ляжа́т ни завязаны, што ани мо́кры. А утром прийдё́т [кто-либо на поле]: „Ой! — сразу́ уже, — О! О! О! — как робота́, вот это да! Паду́май, што ско́лька уже выжа́ла!“. А ночь на́да жать — даказа́ть, што я много делаю» (Гд., 3117-43).

Если представить многодневное протекание процесса жатвы, обнаруживается особая роль голошения и пения в поле. Для того чтобы оценить место и значение голошений в жатвенной обрядности, необходимо напомнить, что время жатвы и уборочной страды — заключительный период звучания **полевых голошений**.¹³ Полный цикл развертывания данной жанровой группы охватывает весь сезон земледельческих работ (от ранней весны до поздней осени).

Исполнение голошений и песен в процессе жатвы, как уже было отмечено, в первую очередь связывалось с вечерней зарей, закатом солнца. «Ну вот, день — так нёту́ много пели, а как к ве́чнру, так вот ва́ всих сторо́нах! Куды́ ны па́йдү, куды́ ны ша́нсья, где па́сэна, ве́зде вси псы́нь паю́! Хто по́й,¹⁴ а в ко́во го́ре, так и пла́чут, и го́лосе́т на́ пали. <...> И — домой по́йдём, о́пять, [заве́м] адін онно́во (по́ласы-та — ты на сво́ей, я на сво́ей — вот так), и́дём домой, так — арте́лю: „Э! Па́шли!“ И вот и то́же — с псы́ням всё́ домой. Всё́ пели» (Гд., 3149-15). «Бывала, вот жнём рожь, сваю́ рожь-та жнём вот ве́черам, уже по-о-озна! И вси жили на хуто́рах, так интере́сна бы́ла. И вот, слы́шишь: там псы́нь паю́т, в друго́м хуто́ри псы́нь паю́т. Жнёшь рожь и псы́нь поёшь. <...> И го́лосить то́же го́лосили — вся́ка бы́вала» (С.-К., 3130-03).

Причем в отдельных деревнях голошение поздним вечером (видимо, после заката солнца) считалось плохим предзнаменованием. С наступлением темноты в поле пели песни, но не голосили (Гд., 4684-15).

Как было раскрыто в предыдущей главе, голошение в поле обращено к вестникам мира родителей (кукушке, птицам, солнцу), к

¹³ В описании традиции полевых голошений обобщаются материалы фольклорных экспедиций 1991—1998 гг. В Гдовском, Струго-Красненском и Псковском районах Псковской области в 24 деревнях было выполнено 55 звукозаписей образов полевых голошения (в том числе голошения на кукушку, во время жатвы и пастбы; из них по Гдовскому району — 38 звукозаписей из 13 деревень). Для сравнения отметим, что в архиве Фольклорно-этнографического центра содержится 163 звукозаписи образов солнечного голошения из этого мест (включая похоронные, поминальные, свадебные и полевые голошения). В данном разделе суммируются разнообразные сведения (воспоминания, рассказы) о голошениях в поле, полученные в 56 деревнях северных районов Псковщины. Карта распространения традиции полевых голошений на территории северных районов Псковской области приводится в Приложении 5.

¹⁴ «Паю́», «пос» — в значении «поют», «поёт» (глагольные окончания без -т).

¹² «Жну», «паю́» — в значении «жнут», «поют».

умершим или находящимся на чужбине родственникам. Об этом свидетельствуют и тексты причитаний, и условия голошения: обычно с вечерней зарей оставались на ниве, продолжали жать, голосили и пели одинокие вдовствующие женщины, сироты, они же голосили на кукушку в лесу и на пашне — «у кого горя много, тот и голосит»: «Как вси уходя, устаёшьсё вёчырмю одна — вот начинишь песни петь. Припёвки всякни — какá встрёчу, такú и поёшь, штобы вси слыхали, што я нá пали. <...> Када вдавниа адна аставалась, в гóри жила, вот анá астанитца на паласы и абливатца слязám» (Гд., 4670-19).

Голошения во время жатвы, обращенные к заходящему солнцу, удалось зафиксировать на весьма ограниченной территории — это среднее течение р. Желчи (Гдовский район).¹⁵ Именно в этой местности распространен и термин «лелёкая»¹⁶ по отношению к полевым плачам-причитаниям. Приведем несколько образцов описаний голошения во время жатвы и других полевых работ из рассказов жителей деревень:

- «Бываи — нá пали робóтали пы-динóчисти, эта при едина-lichem [хозяйстве] — тожи женщины. Там жнёт или што делат, гóрюшка прилётца како-нибудь, вот и палелёкая <...> — поплáча, сы слезám, поплáча, палелёкая, поплáча, и как бы́дта на души полéгчи» (Гд., 4666-09).
- «Другая этá голóсь под вёчир. Как солнышка зака́чиваются, и пригалáхываея ково-нибудь. <...> И лелёкае где-нибудь. Катка бывала Мика́сина где-нибудь жнёт и слы́шна! — уже голóси там! Пóзна бывала жали, так тёмна уже — домой при́дье. <...> Сónце закатыватца, вот и никова нé была в ей, онá мама старáя толька. Ни отца, никóва! Этá каму́ уже гóря большóе: там биз отцá, без мамы — и начнёт голóсить» (Гд., 4656-29).
- «И жнётсё тоже, другóй раз, заголóсишь и паплáчишь. Так вот — жнётсё, разбалитца как-та душа, и споёшь: или пёсьню каку-нибудь, или поголóсишь. <...> Про своё гóре зыголóсись, какое гóря вот...» (Гд., 4656-15).

¹⁵ См. Карту распространения традиции полевых голошений (Приложение 5). Вое на территории северных районов Псковской области выполнено 8 звукозаписей и 2 видеозаписи голошения на солнце во время жатвы — в 3 деревнях Гдовского района; рассказы о голошении во время жатвы были записаны в 8 деревнях Гдовского и 2 деревнях Струго-Красненского районов. Эти сведения находят подтверждение в записках экспедиции 1998 г. из Новоржевского района Псковской области (девочки голосили во время жатвы, обращаясь к заходящему солнцу: «Солнышка, солнышка, ты на-верна в падёшние-та ни бýváла никогдá...» или «Памагы ты, Гóсподи, солнышка мила-сливня...» — Новорж., 5050-03-05; 5050-16-18).

¹⁶ Термин «лелёкая» по отношению к полевым голошениям по материалам экспедиции бытует в 8 деревнях Гдовского и 2 деревнях Струго-Красненского районов. В других районах Псковщины встречаются иные толкования этого слова: «лелёкает» ребенка — в значении «забавляет, балует» (Новорж., РФ 2693); маленькие дети «лялякают» — в значении «поют, кто как может, едва научившись разговари-вать» — этот комментарий относится к пению детей во время катания на больших санях в Масленицу, когда хозяин их просит петь («Пойте, ребятки, песни, пойте — лён вы-растáя» — Печ., 3335-08).

- «Вот так и возьмёсье, так и голо́сишь, и голо́сичь — а какá полъза? В лясó. Вот пусть — за травой пойдёшь. Вот, бывáла, лён таскайш, топёрь-та — рожь жнём. Всё делайш. И скúшна стáне, што никóво свайх-та, у меня никóво свайх нётú! Никóво!» (С.-К., 3146-58).
- «Кто имел гóре, тот голóсил везде. Полё-та — вот, полё — земля-та тогда былá полóсáкам. У кáждою своя. [Голосили] и когда жали, и когда пахали, и когда сена убирали. Везде одна! Вот съедет и заголóсит, и заплáчи!» (Пл., 4173-21).
- «[Когда жали.] вот вйду в полё: тáм вот жёнщина лелёкая... И всё больши, когда солнышка пакатилась там за лёс, и тогда и — толька галосá!.. Раньше видь зáвсё до солнышнава закатá в пóли — жали, днём-та видь жáрка. <...> Пахали или вот сзди коня барновáли, с баранюм-та, вот этá-то мнóга робóтали. Идут сзди коня и лелёкаю вот там — бараню́ю или пáшу плу́гам, так тоже всё... Мнó-о-ога этá-та, и всё больши моло-дёжь — девки» (Гд., 4657-38, 40).

Большинство приведенных описаний содержит свидетельства о том, что женщины голосили непосредственно в процессе работы, но существует единичное указание и на то, что жница могла плакать во время отдыха, сидя на снопе: «В пóлях сидишь, либа где-нибудь — пригалáхывишь. <...> Штó здумáишь, то яму́ и припаявишь [умершему мужу]. <...> Разабидишьсё штó-нибудь такое, вот и загалáхывишь явó. <...> Ня йминна — жну, а — жнётсё и возьмёшь, сёдеш на снóп — такая абидá адалаява! — атдыхáть, вот в этá время и голóсичь. А какá жнётсё, так — где ж так голóсит? Там и ня вы́голосит! <...> Хошь, штóб людé слушали, так на всю глóтку ряви! А я старáюся, штóб людé ни слыхали, а я — сáма пра сябá, патихóнечку: „Катись, правльная солнышка...“» (Гд., 4670-31).¹⁷

О значимости и традиционной основе голошений во время жатвы свидетельствуют устойчивые самой идеи — обращение к солнцу с наказаниями, а также стабильность поэтических оборотов в текстах. Приведем для сравнения два начальных фрагмента текстов голоше-ния, записанных в разных деревнях:¹⁸

«Пакатилáя любима́я, любима́я правльная солнышка,
Тольки ня в тую ли сторонушку, где моя удáля гóловушка,
Так пиредáй-ка-ся ты, любима́я, ат миня низкой поклоно.»
(Гд., 4657-04)

«Папрашу́ я тебé, правльная солнышка,
Катись ты туда, где мой задушненький Санюшка,
Ой! Снеси ты яму́ поклононэ ниленький.»
(Гд., 4668-16)

¹⁷ Рассказ о причитании на снопе во время жатвы был записан И. И. Земцовским в Угличском р-не Ярославской области в 1969 г.: «В прежнее время старухи во время жатвы причитали-импровизировали, упав на сжатый сноп, жалуюсь на свое горе, на тяжесть труда, вспоминая умерших близких» (Земцовский И. Мелодика календарных песен. Л., 1975. С. 148. Сн. 30). Других сведений о жатвенных причитаниях и публикаций самих причитаний обнаружить не удалось.

¹⁸ См. также полный текст голошения-«лелёкания», приведенный в предыдущей главе.

В целом можно выделить ряд компонентов, составляющих единую в содержательном и структурном отношении систему: поле (жраная нива, уборка урожая) — вечерняя зоря — жница (вдова, сирота) — солнце — находящийся на чужбине или погибший муж, сын, умерший ребенок (девочка-сирота обычно обращается к матери). В отдельных образах полевых голошений, приведенных в первой главе, в качестве адресата выступают непосредственно солнце, ветер, а также кукушка, лебеди. Причем отметим, что все перечисленные компоненты наполнены двойным значением: как реальные составляющие акта коммуникации и как образы-символы, обладающие особым семантическим полем.

Само голошение в поле может быть осмыслено как особый ритуал, при этом включенность голошения в трудовой процесс придает дополнительную смысловую окраску свершающемуся действию (жатва, пахота, боронование, пастба).

Голошение в процессе жатвы оказывается воплощенной мифологемой (своеобразным метатекстом или фольклорно-этнографическим текстом, по определению А. М. Мехнецова¹⁹): «Жница обращается к голошению к уходящему солнцу». С подобными мифологемами связаны и другие варианты полевых голошений: «Девочка в поле закликает солнце обогреть ее, а ветер — разогнать тучи»; «Диалог с кукушкой — вестницей иного мира или душой родителя» (см. схему 2).

Из приведенной схемы следует, что собственно фольклорный текст (голошение — центральное звено всей системы) имеет значение функции в широком понимании: обращение-диалог как процесс актуализации связей между субъектом и объектом отношений.

Многие гдовские полевые голошения содержат обращения к погибшим воинам (мужьям) и к сыновьям, служащим в армии:²⁰ «Бы-валя, эта в наший деревни-та — там така баба Самсонова была старая, в ей был Саша в армии. Вить раньше долга служили-та — он пять год служил. И служили и по двадцать пять, так эта я не помню... <...> Вот она как вечер, так:

Катисе, правльня солнышко,
Сняй низнький поклонец моёму Сашеньки...

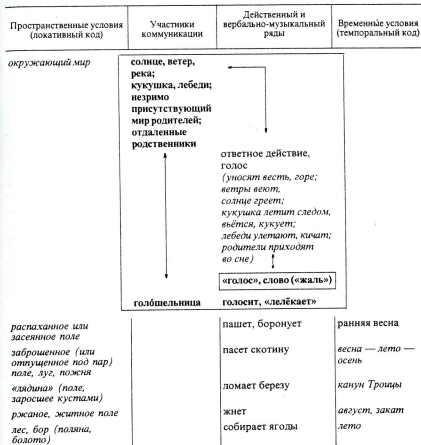
Долго, длинна так протягивая. Там выгалахывая — где-нибудь в краю, в кусту. То бредяки дярү эты старухи, то траву жну. И вот и — нарошна пойдёты) — поголосить. А вёчерны-та — так гүлка по лесу-та! <...> Кто услыши, дак тоже плакали»²¹ (Гл., 4668-19, 15).

¹⁹ Понятие «фольклорно-этнографический текст» представлено во Введении (см. раздел «Содержание и предмет фольклора»).

²⁰ По публикациям XIX в. известные причитания-обращения к солнцу и стихиям из Олонечкой, Ярославской и других северных губерний, которые представлены как плачи по рекрутам или погибшим воинам (примеры собраны в антологий Э. Малер — см.: Mahler E. Die russische Totenklage: Ihre rituelle und dichterische Deutung. Leipzig, 1935. S. 188—191, 585). Очевидно, что такие причитания исполнялись за рамками собственно рекрутской и похоронной обрядности, но, к сожалению, контекст исполнения плачей остается в изданиях и исследованиях не раскрыт.

²¹ «Бредяки дярү» — обдирают ольховую кору на лыко; «дярү», «жну», «услыши» — в значении «дерут», «жнут», «услышат».

Схема 2. Полевое голошение как фольклорно-этнографический текст



«Пелёкают — в полі, жнут, или за травой идёшь, или куда — и вот и лелёкают. Вот я, когда в армию сына отправила, так тожи лелёкала, што — отправила, одна осталась. В мене толька один и был сын... <...> И на солнышка вот — солнышка катитца за лес, лелёкают: «Пакатилась правильная солнышка...» <...> И вот и жнут, тожи там плачут. [На одной полосе лелёкают, на другой — лелёкают — в кáжнава своя полоска. И вот и лелёкают...» (Гл., 4679-09; 4657-07).

При целостном восприятии происходящего, по отношению к основному «сюжету»: «жница с голошением обращается к уходящему солнцу, передавая весть воину», — можно обнаружить второй смысловой план (жатва — битва), возникающий на основе образной параллели: «нива» — «поле битвы». Подчеркнем, что в общую систему значений в данном случае включаются акциональный и пространственный коды.

Такую же образную параллель («нива» — «поле битвы») встречаем в жнейской песне из Невельского района Псковской области:

«У нас сягодні вайна была,
Мы два поля завёвали,
А третья запаладі,
Поля зьмелі метелічэй,
Дамой прішлі з весёлачкэй».
(Нев., 1953-04)²²

Подтверждением устойчивости подобных представлений, отраженных в системе образов-символов, служит фрагмент описания битвы на р. Немиге из «Слова о полку Игореве»: «Токи на Немизѣ снопы стелють головами, молотятъ чепи харалужными, на тоѣ живють кладуть, вѣють душу отъ тѣла. Немизѣ кровави брезѣ не бологомъ бяхуть постѣяни, постѣяни костыи русскихъ сыновъ».²³ Здесь мы обнаруживаем обратные образные параллели: «битва — молотыба», «поле битвы — засеянная нива».

Другой, более общий смысловой план голошения «лелёкания» состоит в том, что мать обращается к умершим детям: «Как вѣчер, солнышка к лесу, так слышна — там голосію, там... — в нѣскалькихъ мѣстахъ пажилыи-та женщины. В ково дѣчки умерши, в ково... — ды и ни в ково нет, што детей ни умерши — в ково и малыньки, в ково бальши. Вот лелѣкали там. Так — протяжно» (Гд., 4668-19). Возникает функционально-смысловая взаимосвязь двух форм «лелёкания»: дети во время пастбы в поле «покикают» родителей, «лелёкают», и так же мать плачет в поле или на ниве по утраченному ребенку, голосит, «лелёкает».

Отметим, что само звучание голошения — специфическая музыкально-языковая система, обобщенно выражающая эмоциональное состояние плача, служит тем ритуально-коммуникативным каналом, по которому происходит передача сообщений в иной мир. В то же время полевые звучания являлись своеобразным каналом общения с живым, но отдаленным миром (женщина надеется на восприятие и сочувствие находящегося на чужбине сына; девочка обращается к матери). Находящиеся в деревне жители, среди них — матери, старики, выходили на улицу послушать пение и голошение, доносящееся с поля, плакали, сопереживали. Даже мужчины не оставались безразличными к полевым голошениям. Вот, например, как описывает свои впечатления житель деревни: «Другая-та голосит, и ажна больна и самѣму! Эта приживанія такое бывает! Ана и хорошо голосит, и скланна. И там:

Умилѣненький ты мой,
И побросай ты меня, сирѣтушку!

²² Текст приводится по сборнику: Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни. Л., 1989. С. 249. № 374. В целях облегчения чтения сняты повторы в тексте.

²³ Текст приводится в варианте прочтения, предложенном М. А. Салминой и подтвержденном Д. С. Лихачевым (см.: *Лихачев Д. С. Скоморох Всеслава и ток на Немиге* // Древности славян и Руси. М., 1983. С. 138). Фрагмент «не бологомъ бяхуть постѣяни» Д. С. Лихачев переводит как «не добром были посеяны» (см.: *Повести Древней Руси: XI—XII века*. Л., 1983. С. 407).

<...> Кукушка закукует, ну, она услышит кукушку. И вот она голосит! Ну, эта скланна голосила! Боже!!! А на хути-та жили. Так все даждали, коді Любушка бу[д]ит голоситъ!» (Пл., 4173-11).

Полевое голошение основывается на своеобразной эстетике подачи голоса, чтобы «шли гулы», раздавалось эхо. Эффект умноженного в отголосках звучания особенно усиливается в вечернее время: звук легко разносится, плывет. Возможно, что на психологическом восприятии и особо сильно эстетическом впечатлении от этого акустического эффекта в большой степени основана традиция голошения и пения на вечерней заре и вера в возможность получить отклик.

В исполнении мастериц-причитальниц полевые голошения никогда не переходят в форму страстно-горестного высказывания, и в то же время напев голошения эмоционально насыщен, напряжен. В голошении в высшей степени проявляется состояние катарсиса — высвобождения души через преодоление сердечной скорби. Художественное начало становится преобладающим, что сказывается и в характере мелодического развития, и в образно-поэтическом наполнении текста. При том что голошение остается формой индивидуального высказывания (тексты причитаний-обращений складывались непосредственно в процессе исполнения самой певицей, по «голосу» узнавали причитальницу, т. е. каждая владела своим вариантом распева), плач в голошениях мастериц приобретает высшее обобщенно-культурное значение, вызывая совместный и всеобщий плач, основанный на сочувствии и сопереживании:

«У нас гараз харашо адна жѣнщина галѣсила. <...> Вот идѣм за пѣть-за шѣс[ть] километравъ с пакѣса: „Татьяна, ну-ка, пагалѣсі!“ Все — рѣвам! — плачам, как гараз харашо! Всяка-всяка-та ана пригалѣсит-та там. Гѣспаді!!! И атац, и мать, и всих радных, и падрут, и бравѣи, и сѣстрав — и всех-всех-всех, всё на свѣти ана вспомнит! И как ей тижало замыжѣм жилось, и всѣ-всѣ-всѣ пригалѣхивала ана» (Гд., 4658-45).

«Бывала и голосила и в лесу, в поли. Бывала, у меня бабушка была <...>, у ей такой был голос хоршій! Вот она, бывала, по озеру еѣ с травой и так голосит! Даже в деревни вси плѣчут! <...> Какое ей горе наливши — вот всѣмъ словам» (Луж., 4169-19).

Тексты и напевы причитаний сочетают неподдельную искренность личностного высказывания с формульными оборотами (вербальными и музыкальными), что указывает на особую значимость данной формы речи. Детальному анализу напевов голошений будут посвящены разделы следующей главы.

Наряду с голошениями на ниве и по дороге с поля домой исполнялись песни различных жанров: припевки на долгий голос («короткие песни»),²⁴ протяжные лирические («дальвые») песни: «Рано, рано напѣе подворьиче, рано зарастало» (Гд., 3301-59), «И отшли, прощай весѣлые наши деньки» (Гд., 4658-05), «Ты воспой весной, жива-робушек» (Гд., 3117-43), а также — лирические песни позднего историко-стилевого пласта и романсы.

²⁴ Термин «частушки» в псковских деревнях применяется исключительно к припевам под пляску, имеющим соответствующий скорый напев с моторной ритмиковой сло-

Сами исполнители отмечают своеобразие полевых припевок («коротких песен»), состоящее в их сходстве с голошениями. Полевые припевки имеют обычные частушечные тексты (правда, с избранной тематикой с преобладанием сюжетных мотивов «жалей»), но распеваются «с протягом» (Луж., 4158-10), на «длинный» напев:

- «Поклѣя вѣщирам [снопы], уже тѣмна, так ты затѣнешь такую, што, думаешь там — голося. <...> Нѣ[д]а длинный матив такой. Длинный такой матив. Затѣнешь тако... Ёти [частушки под пляску] — ѣста, а то там затѣнешь — дли-и-инный матив такой <...>».

Все прошло и миновала
Врѣмечка весѣлая,
А тепѣре нас(ы)тупая
Самая тяжѣлая».

- «И я помню, у нас така Наташка Лисикова была. Ана по-озна-позна вёчерам жнёт, и вот и поёт одна. <...> Солнце за лес закативши:

Я любила пажинатца
На ширóкэй паласы,
Бéла пáрачка адéта,
А́ла лéнтачка в касы.

На ётакий на матів. <...> Так ані — частушки, а тільки так — прятяжна. Ана сирата была, и всё. Бывала, уже мы спать ляжیم, а ана всё поёт. Потому што — добро ль ей там было?! У нас лежат люди спят, а ей нада успеть выжаты. И запоёшь» (Гл., 3117-43).

- «Когда жну рожь или там чёво: овёс аль што там такое жну, — и вси ухóдя домо́ — ста́ршин-та, што абража́тца на́да, там ската́ня приде́... А мо́лоды́и асталя́ютца, вот аны́ и паю́! И паю́ — и на всю́ глòтку! Далё-о-ока слы́шина как по-ё́шь! А ка́кы в го́лаву при́ду песни́, та́кы и паю́. Припевки та́кы паю́:»²⁵

Пісні паю, а сама плачу,
Слезá канула на грудь,
Родна маменька сказала:
— Тебе жаль, ково́-нибудь?

гопроизнесения. «Короткие песни», исполняемые в поле, по мнению народных исполнителей, значительно отличаются от частушек.

²⁵ «Жну», «уходя», «спридё», «паю», «приду» — в значении «жнут», «уходят», «прилёт», «поют», «придут».

И хóрам паўт, и по-однóм паўт. <...> И жнёшь, и поёшь» (Гл., 4669-02).

Таким образом, в жатвенной обрядности находит воплощение представление о вечернем сумеречном времени как открытым для общения с миром умерших (или находящихся на чужбине) родственников и о поле (ниве) как многомерном пронизанном пространстве, что создает возможность такого общения. В псковских традициях на этом устоявшемся веровании основаны многие обрядовые комплексы, например, отражение той же идеи — «девушка-сирота на вечернем закате окликает родителей» — находит в свадебных обрядах.²⁶ Таким образом, причитание и пение во время жатвы на вечерней заре соответствует общей системе «культурных кодов» псковской традиции.

3. Фольклорные тексты в системе обрядов окончания жатвы

С особой сакральностью вечернего времени связан обычай, который распространен повсеместно в северных районах Псковщины: не завершать жатву полосы или поля после захода солнца.³⁷ В случаях, когда остается немного до окончания жатвы, пожники переносят на завтра, и пожинальному обряду (так же как и жажину) отводится специальный день (в этот день других работ не начинают, а иногда «и пляшут да самава закатом» — Гд., 3299-19, 20).

Особо значимым для жниц был момент совместного поступательного продвижения вперед в ходе жатвы, отсюда — уделение, порицание отстающих: «на коза осталась». Стремление к организованному совместному действию в момент окончания жатвы связано со своеобразным мифологическим осмыслением процесса уборки хлебных злаков. Как уже отмечалось, на территории Плюского, Порховского, Струго-Красненского, Гдовского районов сохранилось представление о том, что во время жатвы в остающихся на ниве колосьях скрывается Баба (Баба Горбатая, Пожиналка, Баба Яга), которую «гонят», постепенно сжигая полосы, и в конце концов «режут Бабу»

²⁶ В довенечный период девушки «приходили к невесты, <...> па вещьярм хаділі, и если сирата невеста — выходила на крыльцо да ишэ и плакала <...>».

Выйду я на крутой крылец,
Пушчу я гóлас па всим старóнушкам,
А падгалóсацёк пушчу к рóнным радíтелям
В матушку сыру зéмлю».

(Печ., 1179-30)

См. также прекрасный текст хорного приращения «Ты зарис, мой заря, заря вечерняя» в сборнике Н. П. Котляковой (Котлякова Н. Народные песни Псковской области. М., 1966. № 115 г.). Ср. обычай «сливать зорюшку» в свадебном обряде Плесского, Лужского, псковско-бассовского и части Батево-го районов: материалы экспедиции фольклорно-этнографического центра 1994 г., сведения и образцы в сборниках (например, Рубцов Ф. А. Народные песни Ленинградской области. М., 1958. № 65; Музыкально-песенный фольклор Ленинградской области: В записках 1970-1980 гг. / Ред.-сост. Р. А. Папич. Л., 1987. Вып. 1. С.111-13; № 13, 22, 23).

²⁷ О поверьях, связанных с этим запретом, речь шла в предыдущей главе.

или выгоняют ее в лес. Проявляются эти представления по-разному, неравномерно на указанной территории.

На **периферии традиции** — Плюсский, Порховский, Струго-Красненский районы, а также Добручинская, Вейнская и бывшая Гвозденская волости Гдовского района — зафиксированы лаконичные фольклорные тексты-формулы (в основном устойчивые фразеологизмы), непосредственно включенные в трудовой процесс в момент окончания жатвы и придающие свершающемуся действию дополнительное мифологическое значение и, следовательно, обрядовый статус:

- **словесные формулы в обыденной речи**, приобретающей характер предзнаменования-оповещения или сообщения о свершившемся окончании жатвы:

- а) «— Ну, скора пожинки!
— Ну и што ж?! Бабу-та в лес недолга угнать!» (С.-К., 3148-03).
- б) «И вот, главная дела, у нас — адни убирають, жнут и втарыи — кто вперед. Вот кто вперед сажнёт свае? Я помню, адни сжали, а мы далжны чыриз час тоже закончить, а он уже прибежал са свайми там, гаварит: „Бабу, Бабу к вам загнали! Мы сваю Бабу к вам загнали!“» (Гд., 4679-03).

- **краткие диалоги, сопровождающие момент окончания жатвы:**

- а) «Это когда кончали жать своё поле. А вот ише там где-та — ни дажат поля. И вот и говоря:
— А куда Пажиналка-та побежит — на чиё поле?
— Дак она пабыжала в тоё-то поле — эта Пажиналка!» (Пл., 4155-13).
- б) «Мы дажинаем, а суседы там ише жнут. А мать распрымитца и гаварит (выкрикивает): „Вон — пабежала! Вон — пабежала!“ А я — первый раз, я спугалась, гаварю: „Хто пабежал?“ — „А вон — пабежала Баба в красном платки. Пабежала к Аброткиным хоронитце в ййхну рожь!“. Мы, мол, выжили, так она в ййхну жнйву хоронитца. Я не верила таким чудам: „А ну тибё, мам! Ты всё придумываишь!“ — „Да бежала, бежала! Оксёня, видела?“ — „Не, ни видала я ничё...“» (Пл., 4168-03).

Возможно, диалог, зафиксированный в последнем примере, ранее имел значение ритуального текста, и в этом случае девочки на вопрос матери должны были отвечать утвердительно, что они видели, как убежала «Баба в красном платке». Сходные формы обрядовых диалогов, бытующие у разных славянских народов, описаны в статье Н. И. Толстого,²⁸ автор относит подобные тексты к архаическим формам ритуала.

Более действенная и, возможно, более глубокая и характерная форма воплощения мифологических представлений заложена в тех

вариантах окончания жатвы, когда сам трудовой процесс сопровождается **выкриками императивно-магического характера**:

- а) «Как только видим, што уже к канцэ, всё, уже там чуть-чуть остаётся и гаварим: „Ну, бяги, Баба Гарбатая, в лес!“ [Выкрикивает]: „А ты, Баба Гарбатая, бяги в лес!“» (Порх., 2204-06).
- б) «Канчають жать и тагда и кричат: „У-у! У-у!“ — вот так, ани — аттуда, мы — атсуда, и кричим — укаимсе. [Выкрикивает]: „Вганяйи Бабу! Заганяйи Бабу! Всё! Зарезали! Зарезали!“ — эта кончили жать» (Гд., 4684-60).
- в) «Гоперь кричишь гу-у-улка-гулка: „Ба-а-аба Горбата! Иди к суседу!“.. Штобы спина-та не болела. Што — убяжала б эта Баба-та на другую полосу» (С.-К., 3148-11).

Выкрики в сочетании с трудовыми действиями (срезание последних колосьев) представляют собой самостоятельный фольклорный текст-обряд, с помощью которого осуществляется символическое «изгнание Бабы» — стихийной природной силы, одновременно происходит оповещение об окончании жатвы, а также избавление жниц от боли в спине (Горбатая Баба служит подобием согбенной жницы, вместе с Бабой изгоняется «горбатость» и снимается боль в пояснице).

В некоторых случаях после выкриков следуют приговоры на серп: «Спасибо, сиряюх, што май ручки пабарёг...» (Порх., 2204-06), заклинательные обращения к Ниве: «Нива, Нива! Отдай мою силу...»²⁹ (С.-К., 3148-11), т. е. возникают циклы фольклорных текстов, к которым мы вернемся несколько позже.

Материалы по жатвенной обрядности из центральной и южной частей Гдовского района свидетельствуют о распространении на этой территории уникального, насыщенного значимыми деталями, целостного фольклорно-этнографического комплекса, имеющего ритуально-символическое наименование — «Бабу резать».

Приведем наиболее полные и типичные описания обряда окончания жатвы из уст их непосредственных участников (см. также Приложение 4, № 4):

1) д. Старая Zubовица, Гд., 3119-27:

«Когды кончали жать? Ну, Бабу зарезали. Кричали. Ну, тама аставим клачёк ржи, каласки все срежем, [срезанные колосья кладут в сноп], а эту — заплетём яю так — касой <...> Лёнтайку вплетали, лёнтайку, каку-нибудь тряпайку вплетём. <...> [Согнув косу, конец с отрезанными колосьями] в землю вторни так, тут хлёбца накробим кругом. <...> Хлёбец — вот пад ётат канец, где лёнтачка. А тот — как вырасти в зямли корни, так он и есь, тот так и стаит. <...>

А здёса мы утёпчим и туда хлёбца накробим. А пусть птёички к ей прилетя и паклюё.³⁰ <...> Ну вот — ана стаит. А я кругом, вот

²⁸ Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72.

²⁹ Полный текст приговора приведен в главе 1 (раздел 4).

³⁰ В значении: «прилетят и поклюют».

пайдў кругом вот так плясать. Вот! Утану тут, сделаю, щоб тут было поля. Вот, вот! Кругом! <...> Круг сделаем натоптана и всё. И устанёт так. Тут птички прилетят к ей, как на стол, поклюют с ней. <...>

[Во время пляски руки держали опущенными, в руке — серп]. И кричим:

Баба, Ба-а-ба!
Вышли за нашева Де-е-да!
У нашева Деда
Три клети хлеба!

Вот так и кричим. <...> Вот так вот надо кричать было, што это — пажинки. <...> Пажинки, и все мы, вси окала этай Бабы. Я сявонни пожаласе — кричу, другая завтра пожаласе — кричи так. <...> [Почему Бабой называют?] Ну, так с веку принята. Уж эта ны мы выдумали, эта так и выдмана — век свой.

<...> Потопчим, потопчим и пашли с Божам дамоёй. Сярпы ны плячо — и пашли. <...> [Говорят, что] — зарезали Бабу. Ну и хвастали: «Зарезали Бабу!».

<...> Ежли авсё жали рукам кагда, ечмёнь, пшеницу — на любом хлебе можна эта делать, каторый серпам [жали]».

2) д. Горка, Гд., 3127-08:

«Бывала [поле делилось по хозяйкам] — полёскам: в тебе своя полоска, там — две аль три дубинки,³¹ в другоё... И так и подгоняю, оставлю кловчок к завтраму — што завтра пажинки будут. Пажинки — это ржи или авсё, или житу, или... — всё онно оставляю. Ну, там бабы даю! Я тольки глядела на это. Постарше — тыи уже бабы вси перемерши. <...>

Ну вот, у нас деревня была большая. Это всё было — ны полёски, ны полёски, тут было всё ны полёски. До савоמו Блесткинова Ручья всё на полёски были. Так скопитца чиловек трицты — бабняг-от. И резали Бабу всегда на онном поле: либа на нашем, либа вот — на Зарыгожском, то — на Городецком. Скопютцы бабы там ве́чиром-то когда пасидеть, дак: «Когда в вас там в краю пажинки?» Говорят: «Завтра». — «Ну и в нас завтра». И Зырогёжски говорят: «И в нас завтра». — «Ну, где будем Бабу резать?» — Ну, где-нибудь режу: либа на нашем поле, либа на Зарыгожском.

Остава там [нескатые колосы на одной из полос у дороги]. Зыплать косу. Туды — пирог, да бутылку вина куня. Ну и приду Бабу резать — голову Бабы резать. Пожались вси! <...>

А пад прядячку туды вот стоньва, как приду, ты — похрабней да пасправней, ты стоньвишь бутылку. И гаваришь: «Севодни тебе голову отрежу!» Вот тогда там нескальки колосков возьмё, среже голову! Зарезали тяперё Бабу, пожались вси-и-и! Вси пожались — отрезали Бабы голову. Вот — это прёжное. <...>

А пирог — хто побогатей, так спекё пирог. Што там мо́же чиловек трицты-сорок скопютце, так эван там — по такому кусочку

³¹ «Дубинкой» — шестом определенной длины — отмерялась ширина полосы.

достанитце, то́ко то што Бабу зарезали, так поминать. Бабу зарезали — поминать. <...> Ну там, ты вина принесла, так в тя е и стопка, там — плюхни тольки на доньшкы: «На! Поминай Бабу, поминай Бабу!» Онной паллитрай мо́же двацты чилавёк угаститш! <...>

Галасили, што Бабу зарезали, так на́да поголосить по покойнику да. Хто-нибудь, а другой — голося, и возьмё да — пук! — на всюю задницу! <...> Ды голося, как по покойнику — Бабу зарезали, зарезали же Бабу! [Какие слова приговаривает?] Ды што больше: «Расті рожь лучше!» — ды, конёшна, не худой разговор делали к этай Бабы, штобы лучше на будущий год росла бы там. Што хто мо́ге, тот то... В этам уже я не сущиствовала... <...>

А плясали — да ты сидишь падыккываишь, а я пляшу, ты — са́ду меня, ишнё са́ду меня идё и... Кружок попляшю и с песням — домой. Зарезана Баба. <...> Пляшу в кружок-то, <...> в кружки. Пойдеш ты плясать, я — са́ду тебя, са́ду меня ишнё, и сделантцы и большой [круг]. А тут — хто стай падыгравая, хто што. Ну, анным словом — весёлая была. <...>

А уже домой-то пашли кучий — так какую песню хара́вую заты́ну бабы прёжную».

3) д. Островцы, Гд., 3120-34, 3150-20:

«[Заплетали косу на пожинках] — эта сваё кагда жали, шо се́ели сваё рожь, па единалицшаму. А в калхози кады-та ани пажинались, так не... [исправляется:] да иный раз завязывали.

<...> На пажинках: «На Бабу сявонни пайдём. Пажина́тце будим. Заплетать касу Бабы будим». <...>

<...> А косу заплетали, ну так — рожь-та дли́нна, тольки абре́жишь калёсьи. А эта — заплетёшь. И цветочки: васильки вплетёшь и белёю ра́машку, и ишё ка́ки цвяты́ — галубый та́ки были, и та́ки заплетёшь. И клали хлеба туда, с ма́слам пама́жеш, я́ичка клали. Эта — Баба, называли шо — Баба эта. На пажинках — Баба. <...> Так на́да Бабы хлеба палажить. Ка́жний чилавёк клял. Накладём гра́мённую кучу, в ка́во што аста́виш — я́дэ свая, всё и клали. Што — пускай Баба ест. Вот, я зыплать касу, в мяня аста́виш я́дэ, я палажу пёрвая. Па́том вта́ра па́дходит же́нщина. Ско́льки чилавёк жнём, все па́ложим. Другой раз, и там то́льки па́тера жнёшь, а ин — мо́же быть и дво́и. А дво́е-та — дак эта завсягд́а заплетати касу сваё. <...>

<...> [Кладут кусочки хлеба к косе, приговаривают]: «На, Бабушка, на, ешь, ешь! Спасибо тябё, што ты нас па́днимала. Пайла, карма́ла». <...> А эта Бабушка — эта где корни-та аста́нутце. Вот эта вот и есть — Баба. Вот эта и стайт Баба. Мятла-та та́ка — так эта Баба там та́кая. Ды там ника́кой Бабы не́ту, а так называ́ласе — Баба. <...>

Плясали кругом. Плясали, песни всяки пели и плясали, хто мог. <...> Там на́да паха́бна гаварить <...>:

Баба ты, Баба.
Вышли за нашева Деда,
В нашева Деда
Два анбара хлеба,
Два анбара хлеба.

Хрен на калёна!
И-их-их-их!

<...> Эта кругом Бабы. <...>

<...> И патом сидели ны снапёх, пригаваривали ётат(ы):

Где хаділа,
Где лежала,
Где пасидёла,
Где ластайла,
Дай Бог добра́ здоровья!
Сноп-сноп!³²

Вот такі падгаворкі падгаварываеш, штобы́ эта Бо́г добра́ счастье дал. <...> Вот так, ны снапу сидишь и пыдгаварываш [при воспроизведении действия во время видеосъемки рассказчица в этот момент водит концом серпа по земле]. <...> На снапёчке уж сидели. Штобы сыпінá ни балёла, и здоро́вья была́ дано́. <...> Вы́учены в старухах была. <...> Я-то, ны-та были ищё малодёнські,³³ а старухи, каторы́ стары, так старухи так делали и нам гаварі́ли).

4) д. Подолешье, Гд., 3142-30:

«Анну́ оставя́ палоску́, эта — на пажінкі. <...> Всім мі́рам. Хто где жаві́ш — вси, кто хо́чет, в анну́ кучу́, на анну́ полянку. Там хашь по сно́пу достáнитца нажáть, ну, всё рóвно. Касу́ заплетём. Пад касу́ там хлеба́ положім, угурца́ положім — в ково́ што есь. Касу́ завяжем лэнта́чкам, и всё.

А тагда́ разагравэ́зм кастеро́к. Скавро́да подгото́влена, я́нц принесёна, ма́сла принесёна — и пе́кеш швы́руху. Ну и — па бутылкі. Вот такі́ были́ пажінкі. Сёдем, каб был кружо́к. Швы́руха́ и хлеб — пасярёде́ круга. Ноги́ протя́нута, хто как! — то так, хто так. Ну и вот, и сёдем. Сёдем круго́м, вот и я́дём. И пьём. <...>

Ну и тогда́, дарагі́и май, и вот и і́дём с пёсьне́й. Каму́ — сарафан прыве́ім! Ково́ вы́лупим так, што... <...> Дырку увидим в сарафане или в кофты, двиг пальце́м! — да ё́таку дырку да надба́вим до кра́я! <...> То ково́ „на ура́!“ па́дні́мө, ка́кой на прáздник попа́де́ к нам <...> На доро́гу вы́шөвши, на буго́р! Там ко́са уже́ забы-ы-ята!!! Вот так — возмө́мсе и і́де, [взявши́сь под руки], <...> и запоём. Ё́так по доро́ге — лі́нійей. <...> Там і́ду́ пёсьні паю́ — сза́ди, а тут — впе́рёд — ко́тора та́ка лёгка, вся́ка нога́м вы́идыва́я. Вот как эта́ — і́де́т с пажі́нак у нас. <...> Вот, как пожі́на́ишы ны! Ны³⁴ там пёсьні ны пё́ли, до́чушка, до́бры. Там ны і́шли... — с карти́нкам, што стра́ннее! Тагда́ на сты́нна было́, ко́гда выпьёшь! Хы́шь и мужик попа́де́,

³² Вариант текста приговора, записанный от той же исполнительницы, приводится в Главе I.

³³ «Ны» в местном говоре устойчиво используется в значении «мы», особенно в деревнях, расположенных на побережье Чудского озера.

Данное описание можно датировать как относящееся к первой четверти XX в., так как рассказчица — А. Г. Шунаева — 1904 г. рожд. При этом, если учесть, что источником информации для А. Г. Шунаевой была память пожилых женщин (старух), то соответственно переданные нам сведения имеет полуторавековую давность.

³⁴ «Ны» — в значении «мы».

так и мужику перед гла́зам споёшь! Ну, эта просто, знаёшь, такая шутка, шутили. <...>

В нас не то́лька на пажінках, и ны карто́шках — паслө́нный день ко́пли, на лён, на сино́көсе. Везде в нас так была́. <...> На сино́көсе так и мужики, и бабы, и вси!!! Эта па ржи — то́лька бабы».

Память о традициях окончания жатвы в Гдовском районе охватывает опыт трех поколений: коренные жители деревень старшего поколения³⁵ вспоминали об исполнении обряда в довоенное и военное время их матерями, бабушками, просто старухами (такого рода информация содержится в 25% записей). Сами рассказчицы указывают на исконность и глубокие корни традиции: «Так с ве́ку принята. Уж эта ны мы́ вы́думали», «А так было́ принято в стари́ках... Люди-та ра́ньше жили́ я́ так, как мы», «Мы не делали́ эта. Мы слы́шали, как наши ба́бки гаварі́ли да мамы в их» (Гд., 3119-27; 3301-45; 3296-01).

Историческая динамика существования обряда пожнок в Гдовском районе отражена в статистических данных об условиях и формах исполнения обрядовых действий (см. Приложение 3). По результатам экспедиционного исследования гдовских народных традиций в 1991, 1992 и 1996 гг. сведения о жатвенной обрядности получены в 76 деревнях, из них в 61 деревне было зафиксировано бытование обряда заплетения косы на пожниках,³⁶ общее число звукозаписей — 117; число рассказчиц — 139, из них участниц обряда — 95, остальные рассказчицы либо были очевидцами действий, совершаемых старшими по возрасту, либо ссылались на устные свидетельства своих родственников.

Большинство участников связывает необходимость осуществления обряда с формами единоличного хозяйства — исполнение на своей полосе хозяйкой или членами одной семьи (48,5% от общего числа свидетельств).

Особую ценность имеют материалы, свидетельствующие о коллективном характере совершения обрядовых действий в дореволюционное время (12% от общего числа свидетельств). Каждый жал свою полосу, но обряд окончания жатвы совершали совместно, когда поле полностью было убрано, и специально для этого оставляли небольшой «ключ», «хохол» несжатых колосьев («последки») или последнюю полосу, чтобы жать «всем миром». Для проведения обряда собирались жницы одного поля. Если поле принадлежало родственным семьям, то собирались большой семьей (Гд., 3127-21, 3135-21). Существует также свидетельство, что по предварительной договоренности сходились на одном поле женщины (жницы) из трех соседних деревень (до 30 человек) (Гд., 3127-08). При таком коллективном участии фольклорно-этнографический комплекс приобрел наиболее полный вид.

³⁵ Основные сведения записаны от рассказчиц пожилого возраста, из них:

52 человека — с 1898 по 1910 г. рождения;

66 человек — с 1911 по 1920 г. рождения;

21 человек — с 1921 по 1927 г. рождения.

³⁶ Кроме того, в 4 деревнях Гдовского района из последних колосьев завязывали узел (а не заплетали косу).

Совместная жатва могла проходить и в форме **толоки** или **пособий** (Гд., 3148-73; 3141-36; 3127-42), а также — по найму (подёнщина) (Гд., 3117-41, 3306-46). Коллективная взаимопомощь — **пособье**, **толока** — имеет особый статус в местных культовых традициях. В отличие от работы по найму, **пособья** проводились на добровольных началах за символическое угощение или, например, за то, что зимой хозяйка позволит проводить в своей избе молодежные гуляния. В этих случаях жатва приобретала дополнительные характеристики. Как правило, **пособья** устраивались в воскресенье, и жатва производилась в один день (возникает сходство с «обыденными» обрядами). Существуют также упоминания, что во время таких **пособий** трудовой процесс сопровождался игрой на инструменте (сидя на меже, хозяйка играла на гармонии — Дуж., 4150-12). Завершение совместной жатвы при работе толокой или по найму отмечено коллективными ритуальными действиями, как правило, приобретающими праздничный оттенок, с обязательной совместной трапезой (хозяйка принесет меда, хозяин угостит вином), пляской, пением в поле, по дороге домой и в самой деревне.

Особое почитание общинных форм труда во многих деревнях сохранилось и после коллективизации крестьянских хозяйств. По воспоминаниям жителей деревень, в первые годы организации колхозов работали на полях дружно, совместно отмечали окончание сенокоса, уборки зерновых и обработки льна. Обряд окончания жатвы исполнялся и в довоенные, и в послевоенные годы (27,5% от общего числа записей составили свидетельства о сохранении обряда пожнок после коллективизации).

Рубежным стал период ввода машинной обработки зерновых полей с применением комбайнов. Однако и в этой, казалось бы, гибельной для существования обряда ситуации были зафиксированы случаи возрождения основной идеи обряда в обновленной форме, приспособленной к «покопкам» — окончанию уборки картофеля: «Картошку копаёт, тоже Бабу зарываёт. Да вот такую найдут картошку, а она вся в барада[х], в таких тисках, кругом — рагатишка как-нибудь, вот яю зарываю. Эта называится — „Бабу зарывають“, ставют ей цвяты тоже и там и па ей пляшут! Радуюцца, што: „Славо Богу, всё убрали. И Бабу пахаранілі“. <...> Даже я сама адна делала. <...> Даже во — май вніжкі копаілі, и те прыглі! Да, и покічыш. Обрадуісе, што всё закончила, и довольна, што уражай харошій» (Гд., 3299-06).

Поразительно, насколько плодотворна «порождающая модель» — идея обряда, продиктованная необходимостью сохранить на ниве залог будущего урожая. Место соломенной косы на корню занимает особая «рогатенка» картофелина (видимо, в силу своей как бы распухающей изнутри, просторачей формы такая картофелина напоминала женскую фигуру и считалась особенно плодотворной). Если на ржаной ниве — «Бабу режут», то на картофельном поле — «Бабу зарывают, хоронят». Благодаря такой параллели, можно судить о том, что в наименовании обряда не столько кроется идея умерщвления некоей мифической Бабы, сколько происходит перевод на уровень символики самого трудового процесса: «режут ржаные

косыся» — «режут Бабу», «копают картофель» — «Бабу зарывают». Картофелину оставляют в земле и украшают это место цветами, так же как косы из ржаных колосьев украшали лентами и цветами, — возможно, что в этом преображении содержится знак «нового роста, расцвета», земля принимает жертву и дает импульс к дальнейшему прорастанию. На ниве пляшут, прыгают, «кичат» — выкрикивают в высоком регистре в ритме пляски: «И-и-и-их! их! их! их!», тем самым выражая радость по случаю окончания уборки урожая. На ржаной полосе такие пляски сопровождалось исполнением коллективных заклинаний и выполняли магическую функцию. Завершается обряд традиционным, хотя и приобретающим специфический оттенок, благословением: «Славо Богу, всё убрали. И Бабу пахаранілі».

Информация о том, что «Бабу зарывали» на «покопках» картофеля, все-таки носит исключительный характер.³⁷ Повсеместно обряд совершался на ржаном поле, и описанию именно таких действий посвящена основная часть экспедиционных звукозаписей. В пяти случаях жители деревень подчеркивали, что «Бабу резали» исключительно при жатве ржи. Многие исполнители отмечают, что могли «резать Бабу» «на любом хлебе» — на тех нивах, которые выжидали серпами, «резали» (рожь, жито, пшеница). Имеется десять указаний на то, что могли заплетать косу в момент окончания уборки на любом поле, т. е. также и на овсяном, и на льняном.

В ходе экспедиционного исследования определены границы распространения обрядового комплекса окончания жатвы «Бабу резать».³⁸

При большом разнообразии этнографических материалов из Гдовского района, касающихся окончания жатвы ржаных полей, в целом выстраивается картина разнородного и динамичного обрядового действа. Наиболее полный состав компонентов обряда в их исследовании можно представить следующим образом:³⁹

1. **Оповещение, договор:** «*Го будем Бабу резать? На чьём поле будем Бабу резать?*»; «*Сёдни будем Бабу зарезать!*»; «*Сёдни — Баба! Зарэжым Бабу!*» (Гд., 3127-08; 3295-57; 3308-17). **Приготовление** — женщины берут с собой на поле хлеб, кашу «густушу» (Гд., 3149-15), тряпочки, ленты.
2. **Завершение жатвы** — «*ложинаются*» — заканчивают жать полосу или поле (при коллективной жатве); скинают последний сноп — «*жнут последки*»; оставляют на корню пасть колосьев.

³⁷ В экспедиционных материалах существует только одно описание аналогичного обряда из другой деревни: Гд., 4678-13.

³⁸ Карта распространения элементов пожинального фольклорно-этнографического комплекса «Бабу резать» («Бабу гнать») на территории северных районов Псковской области приводится в Приложении 5. В Приложении 4 приводятся описания обряда окончания жатвы из разных деревень (см. № 4).

³⁹ При описании структуры обряда отсылки на адреса будут производиться только в случаях, когда информация имеет уникальный характер (встречается в единичных записях) или при цитировании. Курсивом выделены ритуальные номинации и термины (народные определения характера и формы действия), тексты приговоров, обрядовых возгласов, диалогов.

3. Сбор участников (в отдельных случаях) — вызывают других жниц на одну полосу, кричат: «Бабу резать! Давайти Бабу резать! Бабу резать!» (Гд., 3119-38). Все собираются на углу полосы (у дороги).
4. Старшая (хозяйка) заплетает косой оставшуюся пряжу колося на корню — «плетут косу» — «плетёнка». Вплетает тряпочку (в основном — красную, новую) — завязывает косу — «Бабу завязывали».
5. Срезает последние колосья (макушку), кладет их в сноп — кричали одна другой: «Бабу зарезали! Бабу зарезали»; «Отрезали Бабы голову» (Гд., 3298-87; 3127-08).

Варианты (к п. 4, 5):

- колосья не отрезали, оставляли косу с колосьями (7 указаний из 7 деревень);⁴⁰
 - возможен другой порядок действий: жница сначала отрезает сверху колосья, потом плетет косу из оставшихся на корню стеблей;⁴¹
 - в отдельных описаниях обряда, перед тем как отрезать колосья, расчищают место у корней и ставят туда еду — пирог, бутылку (Гд., 3127-08);⁴²
 - в четырех вариантах солому не заплетали косой, а завязывали узлом (Гд., 4675-11, 4665-14, 4666-16, 4661-33).⁴³
6. Украшают косу — завязывают ленту бантиком (каждый приносит и завязывает свои ленты — Гд., 3134-45) — вставляют в косу цветы: васильки, ромашки, др. (в основном — в деревнях по берегу Чудского озера) — делают «как венок» (Гд., 3297-63). В трех описаниях обряда есть указание на то, что, завязывая косу тряпочкой, делали подобие головки — «дела-

ли куклу», «кукалку завязжут», «головку сделают», «маковку завязеишь» (Гд., 3134-45, 3127-42, 4659-12).

7. Пригнут косу к земле — «дугой». Имеется несколько указаний на то, что косы специально приклоняли: «в землю вторично», «вперши концом в землю — такой дугой» (Гд., 3119-27). При этом рассказчицы отмечают, что тонкая и длинная коса из ржаной соломы обычно сама приклонялась к земле. В одном варианте — косу сгибали и привязывали вершину к корням (Гд., д. Гвоздино, видеозапись).
8. Место под косой выпалывали, очищали, утапывали — «местечка соделаю» (4 упоминания).
9. Голосили (одноименно): «Галасили, што Бабу зарезали, так на́да поглаго́сить по покойнику» (Гд., 3127-08).
10. Пляшут вокруг косы одна или несколько жниц (пляска вокруг косы упоминается в записях из 35 деревень) — «топчутся» (мелкий приставной шаг), «скачут»; движутся по кругу против солнца — машут платками (Гд., 3127-21), серпами (Гд., 3119-52). В одном из описаний пляшущая жница держит в подолу хлеб и огурец, которые потом кладет к косе (Гд., 3295-12). Во время пляски поют трижды: «Баба ты Баба, выйди за нашего Деда замуж...» (текст, напев или упоминания об этом заклинании были зафиксированы в 39 деревнях) — кроме того, поют плясовые, «озорные», «страшные» песни, «подкивают» — Чудят, заголяются.

Вариант (к п. 10):

- по некоторым описаниям, плясали позже, после того как положат к косе еду, или дважды — до и после трапезы.

11. Обрядовая трапеза:

- а) Приготовленне: берут еду и ставят на снопы вокруг косы или рядом с косой (садятся на два снопа, сложенные крестом — Гд., 3149-15, 16); пекут яичницу «швырху» и ставят в центр круга (Гд., 3142-30); варят кашу из ржаной муки — «густую».
- б) Кладут кусочки пищи к косе: хлеб и мед (Гд., 3135-21); хлеб с маслом; хлеб с солью; по ложке «густуши» (Гд., 3149-16); яйцо; плоды: огурец, морковь, яблоки, др.; вином полюют косу (Гд., 3118-50). Еду кладут чаще всего в середину косы (к корням), либо вокруг косы, к макушке пригнутой косы (Гд., 3119-27) — «Бабу накормят». В единичных записях: кусочек хлеба, овощи, яичницу зарывали в землю к корням косы (Гд., 4663-29); вокруг косы втыкали в землю палочки и на каждую насаживали по яблоку (Гд., 4653-08). Приговаривают: «Дай, Бог, нам так жить, как сви́дони жи́вём...» (Гд., 3134-45).
- в) Жницы едят сами (хлеб, огурец), при коллективной работе — каша «густуша», яичница, пирог, мед, общая закуска, выпивают по стопочке («поминают Бабу» — Гд., 3127-08).

⁴⁰ Для сравнения отметим, что момент срезания колосьев был четко определен в 41 описании обряда из 35 деревень. На то, что колосья оставляли несжатыми, указано в 5 случаях. В остальных звукозаписях либо рассказчики не могли вспомнить, что делали с колосьями, либо собиратель не заострил на этом внимания. Интересен единственный в своем роде случай, когда рассказчица (1904 г. рожд.) устойчиво сообщала собирателям, что колосья срезали (см. приведенную расшифровку репортажа из д. Островцы), а через несколько дней в момент воспроизведения обряда для съемки на видеокамеру стала отрицать это: «Каласки там и пускай, каласки не снимаю. Так и специально оставили, не выжата» (Гд., 3120-34).

⁴¹ По звукозаписям не всегда представляется возможным точно установить последовательность действий: сначала заплетают косу, потом отрезают колосья или наоборот. Есть прямые указания как на тот, так и на другой вариант. Нередко возникают разночтения в описании, сами рассказчики путают порядок действий. Как показывает опыт экспедиционной работы, особой достоверностью обладают видеозаписи обряда, воспроизведенного по просьбе собирателей, даже если это воспроизведение имеет условный характер. В большинстве видеозаписей обряда окончания жатвы «Бабу резать» жница сначала заплетает стебли, а потом срезает колосья — этот порядок соответствует и логике развития «идеи обряда».

⁴² В большинстве случаев эти действия свершаются несколько позже (см. п. 8 и 11б).

⁴³ Указания на то, что из последних колосьев на корню завязывали узел, относятся к Черневской и Добручинской волостям (т. е. зафиксированы на периферии традиции).

12. Приговаривают, сидя на последнем снопе: «Где была, где по-была...» и водят серпом по земле (три свидетельства — Гд., 3120-34, 3150-20, 4684-19).
13. Гадания. Встают — смотрят под последние снопы: много ли букашек, голодных или урожайным будет следующий год (Гд., 3134-45); куда побежали букашки — в ту сторону замуж (Гд., 3120-23). Ставят снопы в «кисласы».
14. Благословение: кланяются, «благословения просят»: «Ну, с Богом, Господи, благослави... Памаэй, Господи, Божья матушка» (Гд., 3149-30) — идут домой. Коса («Баба») остается в поле, пока не запашут.
15. Шестые по дороге домой: при коллективном окончании жатвы идут с поля с песнями, пляской, обрядовыми бесчинствами — «озоровали», «хвастают»: «Зарезали Бабу». В деревне: «О! Бабы идё, пёсьни паю»,⁴⁴ — навёрна, Бабу зарезали» (Гд., 3134-50).
16. На следующий день крестьяне, выходя в поле, примечали — чьи полосы сжаты: «Ой! Баба, Баба зарезана! Баба зарезана!» (Гд., 3295-28). Дальнейшая «судьба» Бабы-Косы описывается в бытовом плане (без подтекста): солому коровы съедят, вороны унесут, запашут во время пахоты; хлеб, оставленный для Бабы, птицы склюют, собаки съедят.

Необходимо подчеркнуть, что номинации — «Бабу резать», «Голову Бабе резать», «Бабу завязывать» и сам текст заклинания «Баба, ты Баба, выйди за нашего Деда...» распространены только в зоне активного бытования обряда (среднее течение р. Желчи, западные и центральные волости Гдовского района). Именно в этой местности обряд имеет сложную развернутую структуру. На периферии традиции обряд окончания жатвы сохраняется в свернутом виде.⁴⁵ Если в примерах, приведенных в начале данного раздела (представляющих северную и восточную зону распространения традиции), обрядовая сущность завершения трудового процесса раскрывалась в лаконичных словесных формулах (фразеологизмах), кратких ритуальных диалогов, возгласов императивно-магического характера, т. е. именно на вербальном уровне, то, например, в низовьях р. Желчи (юго-западная зона распространения традиции) сохраняется только один обрядовый компонент — заплетение косы из последних колосьев, при этом действие осуществляется молча, использование приговоров, заклинаний в этих деревнях встречается редко (в основном записаны молитвенные формулы-благословения на окончание жатвы), жницы не пляшут, не поют, «никакого гулянья нету» (Гд., 3149-58). Кроме того, в низовьях р. Желчи сама ритуальная терминология приобретает нейтральный оттенок — «косу заплетают», таким образом, смысловое зерно обряда оказывается сосредоточено и сохраняется только на акционально-образительном уровне: заплетают косу — завязывают лентой, украшают цветами (в отдельных случаях)

ях) — отрезают колосья (в единичном варианте — оставляют) — кладут под косу хлеб — благословясь, уходят. Данное явление свидетельствует об особых свойствах и закономерностях народных традиций, способных транслироваться не только по каналам вербальной культуры, но и средствами иных семиотических систем.

Весьма интересным представляется факт обнаружения в ходе фольклорных экспедиций 1995 г. в Осьминской волости Лужского района Ленинградской области недалеко от оз. Самро (на границе с Гдовским районом) локального очага бытования обряда окончания жатвы, имеющего то же наименование — «Бабу резать» («голову резать») и опирающегося на ту же «обрядовую идею-модель», но отличающегося от гдовского в «текстовом решении» («текст» лужского обряда имеет несколько иную структуру и наполнение, т. е. этот фольклорно-этнографический комплекс можно рассматривать как самостоятельную «версию» обряда).⁴⁶ Приведем его описание по воспоминаниям пожилых жительниц деревень:

1) д. Псоедь, Луж., 4380-09:

«Пажинались рожью <...> и называлась — „Бабу резать“. Если ты канчэш жать — эта „Бабу резать“. <...> „Ну, тебе скоря Бабу резать?“ — вот спрашивают, не скажут, што „скоря ты там пажнёсь-ся?“, а — „скоря побуде Бабу резать?“ <...>

[Жали своей семьей (бабушка, мать и дочка). Когда заканчивали последнюю полосу, мать заранее завязывала узлом пастку ржи на корню на углу полосы и клала под него узелок с едой (хлеб, огурец)]. Вот мы жнём-жнём-жнём, уже поджинаемся к этому узелочку. Вот ана [мать] час возьмёт бабушку за шею и вот так — торк! — туда. Бабушка свалица! [старается так упасть, чтобы головой лечь под узел из ржаных колосьев].⁴⁷ И ана [мать] в это время атрежёт вот этот узел-та свой, который ана связала. А бабушка лежит! А уже тут мы кричим:

Ау! Силушка, капи-и-ися!

Ау! Силушка, вали-и-и-и!

Са всех четырёх старон!

— эта мы уже пажина́мся, всё. <...> А там — ишó хтó-та кричит! А там — ишó хтó-та кричит! И уже у нас как праздник! <...>

⁴⁶ В Лужском районе бытование обряда окончания жатвы «Бабу резать» было зафиксировано в ходе экспедиций только в 5 деревнях. Важно подчеркнуть, что в Вейнской волости Гдовского района, примыкающей к этой части Лужского района, жители отрицают исполнение каких-либо действий с последними колосьями и совершенно не воспринимают ритуальную номинации: «Бабу резать». В экспедиционных материалах из Вейнской волости существуют лишь два упоминания о том, что во время уборочных работ последний сноп (в одном случае — это лен) несли в деревню на голове (т. е. зафиксированы новые, не встречающиеся в других деревнях Гдовского района детали обряда). Можно предположить, что гдовский и лужский варианты пожитального обрядового комплекса «Бабу резать» имеют общую основу, но приобрели разные формы в связи с географической отдаленностью деревень и разобщенностью изначально родственного населения.

⁴⁷ Сведения такого рода имеют исключительный характер, более нигде не подтверждаются. Рассказчика поясняет, что толкает под узел обязательно самую старшую женщину из жнущих в поле.

⁴⁴ «Идý», «паю» — в значении «идут», «поют».

⁴⁵ См. Карту распространения элементов пожитального фольклорно-этнографического комплекса «Бабу резать» («Бабу гнать») — Приложение 5.

И эта вот мы аста́вим — вот эти высо́кий стебли-та, а в э́та вот в узелок [из ржаных колосов] ваткнём серпы. И мама скажет:

Милый серёпóк!
Вот тибé магарычóк!
Што наши ручки наберёт!

— ведь серьпóм-та жнётся, пальцы-та все перерезаны! Вот э́та — бла-гадаря́ли серьпóв».

[Садятся, берут узелок с едой, съедают по куску хлеба, затем идут домой. В день пожнок больше не работали. Серпы в узелке из колосов повесят во дворе].

2) д. Захонье, Луж., 4382-30, 31:

«Ну вот, последний сноп дажинáйм и аставля́йм такую адну́ю пýстку — эта рожь ли жнём, или там што иравбё, всё же так. Завя́зываем ему „гóлаву“, вот связываем и завязываем тут — эта „галаву“. Патóм садятца на сноп, <...> просят и гаваря́т, <...> три раз прыча́ли! <...>:

Капí-и-ися, синушка, капí-и-ися!
С-пад пё-е-нышкaв!
С-пад карé-е-нышкaв!

Ну, патóм глядят [под сноп] — хто там пришёл? — паук ли бу-кашка — эта што силу принесли, э́такие. А паслé и „гóлаву“ режут — вот, атрезяют про́чь. [Колосья кладут в сноп]. И паклáниютца, памóлятца и пашли дамóй. [Куда кланялись?] — Да вот э́тый — Зямли Матушки, Зямли Матушки.

<...> Стáрыи люди так делали. Пажина́лись значит — и вот ре-зали [«голову»]. А што? — не абьясня́ли. <...> Пажина́лся — эта, счítай, к вёчеру уже, тóка — да сóнца, штобы сóнца свята́ла. А па-жина́тца ня будешь, и „гóлаву резать“ не будешь, што сóнца... — вдруг запаздáл, сóнца сeла! Да утрá аста́вят».

Состав и последовательность обрядовых компонентов в звукоза-писях из двух деревень Лужского района несколько различаются (их соотношение представлено в схеме 3).

При сопоставлении с гдовским пожинальным обрядовым комплексом основное различие обнаруживается на вербальном уровне — это текст заклинания «Кописа, синушка...». Данный поэтический текст является ключом к расшифровке основной идеи обряда окончания жатвы, которая состоит в собирании природных сил-энергий, их концентрации и управлении ими по требованию человека средствами магии. Средоточием сил представляется узел из последних колосов и последний сноп. Соотношение лужской и гдовской пожинальной обрядности указывает на общность, проявляющуюся именно на уровне этой универсальной стержневой идеи обряда, но при этом своеобразие фольклорно-этнографического наполнения обусловлено различным характером опосредования действительности. Если в лужском варианте идея обряда раскрывается

в открытой, ясно читаемой форме, то гдовский обряд отличается большей многоплановостью содержания и способов выражения.

Схема 3. Состав и последовательность компонентов обряда окончания жатвы в вариантах из Лужского района

Вариант из д. Псоедь	Вариант из д. Захонье
- Из последних колосов ржи, оставленных на корню, завязывают узел; - под узел из последних колосов кладут еду; - под этот же узел головой падает бабушка; - дожиная ниву и срезая узел из последних колосов, жница кричат, голосом заклиная силы: «Ау! Синушка, капíсь!...»; - в срезанный узел из колосов втыкают серпы; приговор на серп: «Милый серёпóк! Вот тибé магарычóк!...»; - трапеза (съедают по куску хлеба); - узел из колосов с воткнутыми в него серпами несут домой и вешают во дворе.	- сидя на последнем снопе, перед тем, как сжать колосья, жница трижды кричит, заклиная силы: «Капíсь, синушка, капíсь!»; - смотрят под сноп — букашки приносят силу; - срезают узел из последних колосов («голову»); - срезанные колосья кладут в сноп; - поклонятся «Земле Матушке», помолятся и идут домой.

В приведенной ниже схеме выявляется основная функционально-смысловая линия пожинального обряда Гдовского района, которая определяет логику развертывания обрядовых действий и собирает элементы в единую целостную систему (см. схему 4).

Схема 4. Развитие основной функционально-смысловой идеи обряда окончания жатвы

Форма обрядового действия	Основная смысловая направленность (ведущая функция)
- заплетение косы (завязывание узла) из последних колосов (в некоторых случаях под косу на землю помещают еду — пирог, вино); - срезание последних колосов - украшение стеблей, оставшихся на корню; заклинания, пляска, подаяния земле - сидение на снопах, приговор на возврат силы; обрядовая трапеза - приговор на серп - обрядово-праздничные действия: пляски, пение, бесчинства	- сосредоточение растительной силы земли-нивы (в последних колосьях, в нице, оставленной у корней) - жница забирает последнюю частицу «спора» — хлебобродного начала - восстановление и сохранение растительной силы земли-нивы - умножение и возврат утраченной силы человеку (жнице) - сохранение силы орудия - утверждение продуктивной результативности

Если представить фольклорно-этнографический комплекс в наиболее полном виде, как он бывает, например, на территории Чудского побережья, перед нами откроется чрезвычайно сложная картина переплетающихся линий, кодирующих различными средствами основную «идею обряда». При этом комплекс составлен из блоков, образующих единый цикл, но его структура варьируется в разных деревнях.

В целом возникает своеобразная симметрия начала и завершения жатвы, поскольку обрядовые действия производятся, соответственно, с первой или последней пядкой колосьев. Основные события обряда окончания жатвы связаны со срезанием последних колосьев⁴⁸ (именно этот акт символически осмыслен в наименовании всего обрядового действия — «Бабу резать», «Голову Бабе резать»). Оставшиеся на полосу стебли заплетают косой,⁴⁹ пригибают их к земле, к корням кладут хлеб. Косу из стеблей жни называют Бабой.⁵⁰ Действия с последней пядкой образуют кульминационный момент пожинальной обрядности, сопровождаются выкриками, заклинаниями, пляской. Если начало жатвы было наполнено формами тайной магии, то ее завершение приобретает масштаб общественно значимого события, сопровождается демонстрационно-экстенсивными действиями и, как правило, предполагает коллективное участие женщин родной семьи, деревни и даже куста деревень. Так же как «зажин», обряд окончания жатвы завершается традиционным сидением на снопах и символической трапезой. Благословение и молитвенные приговоры открывали жатву, а теперь они звучат в последний момент, перед уходом с поля.

Внутреннее наполнение гдовского фольклорно-этнографического комплекса оказывается сложным и полифункциональным, что обна-

⁴⁸ Необходимость срезания колосьев исполнители объясняют наименованием самого действия — надо «голову Бабе отрезать», «срезать Бабу», а также тем, что колосья берегли, «грешно оставить каласки махаты» (Гд. 3120-23). Данный элемент (срезание колосьев) является одним из основных специфических признаков гдовского пожинального обряда. В южных районах Псковской области колосья обязательно оставляют — «богу на бороду». Известно, что и в других районах России в подавляющем большинстве случаев колосья не срезают, их оставляют на ниве, на что указывают в своих исследованиях О. А. Терновская — см.: Терновская О. А. 1) «Борода» // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 229—234; 2) Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // Славянские и балканское языкознание: Карпатско-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 79—127.

Ритуал срезания «бороды» отмечен О. А. Терновской как одна из характерных черт, отличающая традиции южных славян (болгаро-сербского региона) (см.: Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей: Сб. статей. М., 1981. С. 234).

⁴⁹ О. А. Терновская характеризует такой вид ритуального предмета (коса из колосьев) как «архаизм», достаточно редко встречающийся у южных и западных славян (Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях... С. 255. Сн. 1).

⁵⁰ Наименование косы из ржаных колосьев Бабой — третья из уникальных и специфических особенностей гдовского обряда (наряду с такими составляющими, как срезание колосьев и заплетание косы). По многочисленным данным, привлекаемым О. А. Терновской, номинация «Баба» встречается только по отношению к наряженному в женскую одежду снопу — у западных славян, на западе южноруславянской зоны, на северных и западных восточнославянских землях (Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях... С. 240).

руживается при анализе составляющих основу обряда структурных компонентов, а также семиотических рядов. В нижеследующей таблице (см. схему 5) произведено экспериментальное расслоение фольклорно-этнографического комплекса, при этом выделены фрагменты обряда, образующие целостные в содержательном отношении единицы, которые можно рассматривать как самостоятельные фольклорно-этнографические тексты.⁵¹

Схема 5. Структура фольклорно-этнографического комплекса окончания жатвы («пожинки»)

Акциональный ряд	Изобразительный ряд*	Вербальный ряд**	Музыкальный (интонационно-ритмический) ряд
а) Договор о совместном совершении обряда			
—	—	«Надо Бабу резать — Затра будем Бабу резать — На чьем поле будем Бабу резать? — На нашем поле»	Разговорная речь (договор, обрядовый диалог)
б) Совместная жатва			
Совместная жатва всего поля, последней полосы	Жницы — нива — срезанные колосья — снопы	«Снимаю ряд — «гонят Бабу»]	—
в) Изготовление ритуального предмета			
На ниве оставляют нежатый участок колосьев	Последние колосья на корню	—	—
Жница зовет других жниц	—	«Давайте Бабу резать!»	Сигналы — выкрики — переключки
Жница заплетает оставшиеся на корню колосья косой	Коса из колосьев на корню	«Бабе заплеташь косу»	—
— выплетает тряпочку и завязывает узлом	Красная (синяя, др.) тряпочка, узел. Косе придают антропоморфный вид (голова)	«Завязывали Бабу»	—
Жница отрезает колоски (макушку) и кладет их в сноп (или на землю)	Последние колосья отделены от стеблей	«Отрезали Бабы голову — зарезали Бабу! — пожедали все! — Баба зарезана»	Разговорная речь (или мысленная констатация)
— украшает косу лентами, цветами	Ленты, цветы (белые, синие)	«Баба стоит нарядная»	—
— приклоняет косу к земле	Коса завязана, согнута «дугой»	«Венок»	—
— выпалывает у корней траву	Чистое место у корней	—	—

⁵¹ Самостоятельность фольклорно-этнографических текстов подтверждается тем фактом, что в других традициях они бытуют как отдельные единицы (вне рассматриваемого комплекса).

Схема 5 (продолжение)

Акциональный ряд	Изобразительный ряд*	Вербальный ряд**	Музыкальный (интонационно-ритмический) ряд
------------------	----------------------	------------------	--

2) *Пляска вокруг косы с пением магических заклинаний*

Жницы пляшут вокруг косы, трижды выкрикивают заклинание	Графика движения — круговое («по солнцу»), в центре крута — коса Пластика движения — «топтанье, скаканье», взмахи серпом, платком; заголения, «одна нога обута, другая — разута»	«Кругом Бабы пляшем — кричим около Бабы: „Баба ты, Баба, Выйди за нашего Деда замуж! В нашего Деда Три клети хлеба! Дров ни полена, Х, по колена!“ [вариант:] «Баба Яга! Костяная нога!» «Срамные песни»	Магические заклинания-скандирования, Ритмизованные возгласы («кичаты», ритм притопа Плясовые песни, частушки
---	---	---	---

3) *Обрядовая трапеза*

Жницы трапезничают, сидя на снопах у косы — кладут или зарывают к корням хлеб и другую пищу	[Костер, яичница] На снопах сидят жницы вокруг (или около) косы. Снопы сложены крестом. У корней косы, на земле — кусочки хлеба, овощи, каша и др. еда	«Около Бабы садимся — надо Бабе хлеба положить, пуская Баба ест — надо Бабу угостить — кладем Бабе: — „На, Бабушка, на, ешь, ешь! Спасибо тебе, што ты нас поднимала, поела и кормила...“ — „Дай, Бог, нам так жить, как сиводни живем! И так бы нам и в слобудушм гаду жить хараби“ Бабу накормят — поминают Бабу»	Приговор или разговорная речь Молитвенный приговор
---	---	--	---

4) *Заклинания на возврат силы, приговор на серп*

Сидя на снопе, жница водит серпом по земле, приговаривает (трижды)	Графические линии на земле (?)*** Серп — земля Жница — сноп	«Нива, нива, Аподай ты мою силу! Где я пил, где я ел, Свою силу потеряла!»**** «Спасибо, серпенок, что мои ручки поберег»	Заговоры-приговоры
--	---	---	--------------------

Схема 5 (продолжение)

Акциональный ряд	Изобразительный ряд*	Вербальный ряд**	Музыкальный (интонационно-ритмический) ряд
------------------	----------------------	------------------	--

ж) *Гадания*

Гадание на снопах	Сноп — букашки — число	[по числу букашек:] «Будет урожайный год»	Разговорная речь (предназначение)
-------------------	------------------------	--	-----------------------------------

з) *Благословение на окончание работ*

Жницы, благословясь, уходят домой	Молитвенный крест	— «Слава Богу! Бабу зарезали» — «я Бабу зарезала» — «Баба в поле остается» — «Баба зарезана»	Молитвенный приговор
-----------------------------------	-------------------	--	----------------------

и) *Шествие с поля домой*

Шествие с поля домой	Векторное продвижение (шествие с поля домой)	«Срамные песни» и песни необрядового жанров (литического) содержания	Песни разных жанров
----------------------	--	--	---------------------

* Изобразительное начало трактуется широко (см.: Введение, раздел «Структура фольклорного текста»).

** Обрядовые диалоги, монологи, возгласы, тексты приговоров и заклинаний выделены курсивом. Вербальный ряд включает также номинации ритуальных действий и атрибутов, фразеологизмы, зафиксированные в описаниях ритуальных действий.

*** Осталось невыясненным, имеют ли линии, оставляемые серпом на земле, функцию знака.

**** См. также тексты и комментарии к ним, приводимые в Главе 1.

Попытаемся расшифровать семантику кодов и фольклорных текстов, составляющих основу обряда.

а) *Договор о совместном свершении обряда*

Использование формульных ритуальных номинаций «Бабу резать» в разговорной речи как устойчивых фразеологизмов в какой-то степени напоминает сакрально табуированныйговор перед началом коллективного действия. Аналогичные словесные формулы, приобретающие характер предзнаменования-оповещения, были зафиксированы и на периферии традиции.⁵²

б) *Совместная жатва последнего участка*

Совместная жатва, осмысленная как символически значимое событие («Бабу гонят с ржаной нивы»), становится важнейшей составной частью обряда. Во многих случаях мифологический подтекст свершаемого трудового действия оказывается скрыт, т. е. располагается в мысленном ряду. Но иногда он проявляется в форме выкриков императивно-магического характера (примеры приведены в начале 3-го раздела настоящей главы, в большинстве своем они относятся к периферии традиции).

⁵² Об этом шла речь в начале настоящего раздела.

Коса из оставленных на корню стеблей плетется на три пряди — «на три прядки», «на три плётки» — «как косу-ту девки заплетали, так ётакуй вот косу» (Гд., 3126-66), в единичном случае косу плели из четырех прядей — «как пояс», «венок», «плётка» (Гд., 3297-63). Выше приводились сведения о том, что в местной традиции складывание трех соломенных пучков крест-накрест выполняет как охранительную, так и продуцирующую функцию. Коса — многократно умноженный крест из ржаной соломы — является средоточием природной силы. Косу заплетают и завязывают, тем самым собирая силу воедино и закрывая ей возможность выхода (крест, узел).

Основные варианты видимого образа косы из последних колосьев типологически однородны (основу изобразительного символа во всех случаях составляет коса), но при этом внешне различаются (см. рисунок 1): 1-й и 4-й варианты соответствуют большинству описаний (при этом в единичных случаях косы не срезали); 2-й вариант (хлеб крошат у верхнего пригнутого к земле конца косы) — в единичной записи (Гд., 3119-27); 3-й вариант — макушку косы привязывают к корням — в единичной записи (Гд., 4679-03); 5-й вариант — косу украшают цветами и лентами — в традициях побережья Чудского озера и центральных волостях; 6-й вариант — рядом с косой в землю втыкают палочки с яблоками — в единичной записи (Гд., 4653-28).

Коса, украшенная многочисленными лентами, цветами, предстает в обновленном качестве — «коса прорастающая, цветущая». По впечатлению одной из рассказчиц, косу заплетали, чтобы «земля красовалась» (Гд., 3120-16). При этом на первый план выступает ху-

доженственное начало: женщины специально подбирают красивые цветы, приносят их дому красные (реже — синие, разноцветные) тряпочки, ленты. Смысловой подтекст дополняется цветовой гаммой с преобладанием красного. В случаях, когда в местной традиции украшение Бабы-Косы лентами, цветами отсутствует, обязательным остается завязывание косы новой тряпочкой, в основном — красного цвета. Возникает аналогия с девичьей косой — символом девичества, девичьей «красоты». В песенном фольклоре северных районов Псковщины по отношению к девичьей косе встречается поэтическая формула — «пучевá коса», т. е. коса-пучок, коса — средоточие силы. В Гдовском и других районах Псковской области в значении «красы» в свадебном обряде часто используется и украшенное лентами и цветами растение (налицо почти «дословное» совпадение с «расцветавшей» косой из ржаных колосьев). На то, что проводимые параллели не являются результатом случайных совпадений, указывает распространенный на территории Гдовского района обычай гадания в ржаном (в единичном случае — в льняном — Гд., 4684-29) поле, совершаемого в ночь на «Ивана Цветного» после заката солнца: девушка падает навзничь в рожь и заплетает у себя над головой косу из ржаных колосьев, если назавтра коса расплетется, то это означает, что девушка выйдет замуж в этом году (Гд., 4672-03, 23).⁵³ При том, что предметно-изобразительный ряд дает основания к аналогии между косой как символом девичества в свадебной обрядности и косой из ржаных колосьев в обрядах окончания жатвы (кроме того, однородность этих обрядовых компонентов подтверждается брачными сюжетными мотивами в тексте заклиния: «Баба ты, Баба, выйди за нашего Деда замуж...»), необходимо отметить, что сам характер, обстоятельства и, следовательно, смысловое наполнение действий значительно различаются (см. схему б).

Сопоставление жатвенных обрядовых действий с элементами свадебной обрядности показывает, что если невесте косу расплетают, ленты выплетают и раздают, то на ниве косу заплетают, завязывают, украшают. Невеста теряет девичью красоту, прощается с «девичьей волошкой», тем самым готовится принять новый статус — «молодухи», жены, матери. Реконструируя по принципу обратного значения логику жатвенной обрядности, можно заключить, что Пожилая Баба (нива), народившая урожай, только что «принятый на руки» жницами, вновь получает знаки-символы девичества и преобразуется в некую Деву, Невесту⁵⁴ (пашня, засеянное поле). Косвенное подтверждение такой трактовки находим в тех выражениях, которые встречаются в рассказах крестьян: «Аставляют прятку [колосьев], цветов набирают, заплетают косу, как девушке, завязывают травой <...> — шо благодарят яю, штобы анá: „Как вот ноне удайлася, так ты будь — на будущий год ка мне приди аплят такой. Ми тебе новую касу сплетем“» (Гд., 3299-06).

⁵³ В ночь накануне Ивана Купалы в ржаное поле также пересаживают украшенную рассадку капусты: если прижиться, то девушка выйдет замуж (Гд., 4672-03).

⁵⁴ Подобные амбивалентные образы женского божества, олицетворяющего силы природы, встречаются в европейских жатвенных обрядах и связанных с ними мифах (см., например: Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1984).

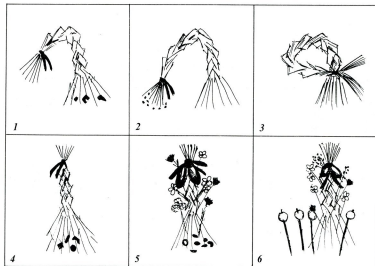


Рис. 1. Варианты видимого образа косы из последних колосьев.

Схема 6. Соотношение знаков-символов акционального и изобразительного рядов в поминальной и свадебной обрядности

Окончание жаты — состав обрядовых действий	Система знаков-символов, смысловая наглядность	Свадебный обряд — состав обрядовых действий
Оставляют ржаные ко- лосья на корню Жница (стар- шая, хозяйка) заплетает косу из ржаных ко- лосьев Жницы влета- ют в ржаную косу тряпочки, украшают ее лентами Жницы кладут к корням «Ба- бы» приноше- ния (хлеб, еду)	— Нива = Квашня — ← источник растительной / порождающей силы Коса — заплетаяющаяся / расплетаяющаяся — сосредоточение / рассредоточение силы Краса (ленты) — вилетаются / выплетаются — — даруются косе / разданы девушкам — сосредоточение / рассредоточение красоты Приношение — хлеба к корням / денег в подол — причастность, жертва-дар как залог нового рождения	Невеста садится на хлебную квашню Брат (сестра) рас- плетает косу неве- сте Невеста раздает ленты подругам, прощается с кра- сотой Родственники по очереди едят не- весте голову и кладут ей в подол деньги

Общность свадебной и жатвенной обрядовой символики связана также с широко распространенным в Псковской области обычаем «невесте резать косу» в момент, когда жених должен выкупить невестину косу (С.-К., 3114-15 и др.). Девочка (младшая сестра) режет конец невестини косы (в основном только имитирует действие) и становится восприимчивой девичьей красоты, воли. Жница срезает последние колосья, тем самым перенимая последнюю часть «спора». Как в свадебной, так и в жатвенной обрядности в этом заключается одно из ключевых ритуальных действий, связанных с переходом в иное состояние и с приобретением нового статуса.

В то же время многие детали видимого образа указывают на изоморфность косы из ржаных колосьев, «хозяйки нивы» и самой жницы. Косу в отдельных случаях называют «куколкой», подчеркивая тем самым ее антропоморфный облик. «Бабы эты заплетящы косу. <...> Ней многа-много лентачик привяжут! — к этыи касе. Вот, видима, эта у každада свая была тряпка, што эта бчин нарядна Баба стайт — с касой <...> Как-та так вот заплетут, што сделают как галову ней — выпуклый лобик. И вот(ы), Баба стаит бчин нарядна. И мно-о-ога лентачик ней привяжут!» (Гд., 3134-45); «Такую делали куклу, куклу такую — сô ржи. Сабярү многа ржи такой ку́чой, и там — как галаву так загну, сделаю, чим-нибуд павяжу яю, и вот — пляшу кругом!»⁵⁵ (Гд., 4659-12). В качестве «головы Бабы» могли восприниматься просто колосья: «Вот ей на́да срезать го́лаву — калосьи-та абрезать, а косу

заплетш!» (Гд., 3299-06), — с таким образным преломлением связана номинация ритуального действия срезания последней пядки: «голову Бабе резали» (Гд., 3127-08, 3295-12, 4671-38 и др.).

Согнутая к земле коса ассоциируется с образом жницы: «Сагнувши а́на [коса], туда вперши этим канцём [верхним] в зéмлю. А это — такой дугой». Та же рассказчица передает свое самоощущение: «Всю жисть — в колхозе и па йдиналичному — сôбривши да зямли были, с серьпам» (Гд., 3119-27). В силу такого внешнего сходства необходимость осуществления обрядовых действий объясняется в некоторых случаях в соответствии с законами симпатической магии: «Как выжнешь, ну и касу́ на́да заплесть, што спина б больше ни болела. И вот и заплетешь, и этую тряпку и завяжешь, и приторнешь [к земле макушкой]. <...> штоб ёна б была накланивши тоже» (Гд., 3120-16). Происходит персонализация или овеществление свойства, подобного болезни («горбастости»), и избавление от него.⁵⁶

Красная тряпочка Бабы-Косы имеет также семантическую связь с красным платком Бабы (Пожиналки) по материалам из Плюсского района.⁵⁷ в этом случае красный цвет выступает как знак принадлежности к иному «нечистому» миру (красные колпаки и кушаки — у «нечистиков»)⁵⁸

Сверху макушку связывают тряпочкой — узлом. В Гвозденской волости привязывают макушку к корням косы, в таком случае возникает параллель между скрученной косой и описанием состояния и вида колдуньи в момент, когда уничтожаются испорченный ею колос: заметив «пережир», хозяин (тоже «знающий») сжег на огне колос, и колдунью «соскоробило» — руки и ноги сжало, так и просидела на печи года два-три, пока не умерла (С.-К., 3114-43). Подтверждением может служить совпадение (наложение) образом полевой Бабы Яги и колдуньи в представлениях отдельных крестьян: на пожинах «Баба Яга бегаёт» и вертится перед полосой в момент, когда последние ржаные колосья завязывали узлом (Гд., 4661-33, 43). По другим материалам также «вертится», мечется колдунья в момент уничтожения «порчи». Существует несколько записей из Плюсской и Добручинской волостей Гдовского района, родственных в смысловом отношении представленным материалам. Ключок ржи на краю полосы, заплетенный и украшенный, оставляли с колосьями — «для Бабы Яги» и приговаривали: «Баба Яга, вот ты пережина́ла

⁵⁵ Выше приводились материалы, связанные с применением симпатической магии в жатвенной обрядности: Баба Горбатая изгоняется на чужое поле или в лес; в заговор на начало жаты в тех же магических целях (избавление от боли в спине) используется серт, обладающий качеством «горбатости».

⁵⁷ Описание обрядовых действий, сопровождающих окончание жаты, из Плюсского района приведены в начале данного раздела.

⁵⁸ Ср. многозначность семантики красного цвета в славянских обрядах и текстах магической направленности (заговоров), на что указывает, например, Л. Раденкович: «красный цвет ассоциируется с огнем, кровью и вулканом», это признак демонических сил и в то же время защита от нечистой силы, «красный цвет делает нить хтоническим элементом, связанным с иным миром» (Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 132—134).

⁵⁵ Все глаголы в этом тексте имеют диалектную форму окончания (без -т): «сабярү» — соберут, «загну» — загнут, «сделаю» — делают, «павяжу» — повяжут, «пляшу» — пляшут.

нам наш хлеб, а эта — тебе только вот аста́лась ат нас» — «пусть а́на та́м сама пита́йтца э́тим каласка́ми, што ей аста́лась» (Гд., 3297-20).

Суммируя изложенные сведения, можно сказать, что коса имеет непосредственное отношение к мифологическому образу «хозяйки нивы» — «Бабы» или «Бабы Яги» и зачастую воспринимается как заместительница либо воплощение Бабы. В то же время коса используется как средство оберега от невидимых вредоносных начал. Так же как крест из сложенных первых пястков предназначался колдунне, коса плетется с тем, чтобы ограничить возможности воздействия на человека и собранный урожай колдовских и стихийных природных сил.

Мифологический подтекст, закодированный в серии знаковых символов изобразительного ряда, раскрывается в комментариях к производимым действиям. Рассказчица вспоминает, как ее мать заплетала косу во ржи и поясняя девочке смысл происходящего: «Сича́с мы Ба́бку заго́ним в у́гол. Вот а́на прыга́ет, прыга́ет, хо́тит удру́ть. А мы е́е заре́-е-жём, заре́жим. Вот а́на, ро́дная — прыга́ет, прыга́ет! Нику́да ей ни де́-е-е-тца. Вот а́на и папа́лась нам. Вот те́перь мы е́е запле́т-е́-ём. Нику́да ты от нас ни уйде́шь. И приу́кра-а-асим. Што́б ты у нас была́ кра́сивая, ха́рошая. Цветка́ми тибя́ наряди́м! Пента́чкой приу́краси́м! И а́дари́м тебя́ я́блочкам. Кра́су́йся и жи́ди нас да дру́гова го́да» (Гд., 4653-28).

Произнесение такого рода текстов в процессе свершения обрядовых действий не предполагается. В данном случае воплощается в слове мысленный мифологический ряд, невидимое становится видимым. В результате в общую «картину» вписывается незримая «фигура» Бабки: Бабка «прыгает, прыгает!». На вопрос собирателей о Бабке рассказчица попыталась объяснить: «Ра́ньше жи́ и Дамаво́й жи́л в ка́жнам [доме], и ва́ дваре́ што-та́, и Лесави́к. Так, на́верна́, и в по́ли што́ ли, што́ вот и́мenna — ка́да́ вот да́жини́шь, и па́чему-та́ — ро́жь» (Гд., 4653-10). То, что такое объяснение было дано жительницей деревни без каких-либо подсказок со стороны собирателей, свидетельствует об укоренившемся в сознании традиционном представлении о «хозяйке ржаной нивы».

г) Пляска вокруг косы с пением магических заклинаний

Пляска вокруг косы и магическое заклинание, произносимое в этот момент, образуют единый нерасчленимый вербально-музыкально-акционально-изобразительный текст (синкретически цельный фольклорный текст). Наполненное деталями и особым содержанием плясочное действо обогащается дополнительными семантическими линиями вербально-интонационного ряда.

Исполнение заклинания: «Баба ты, Баба, выйди за нашего Деда...» является узловым моментом в развитии «сюжета» обряда. Особая значимость этой формы подчеркнута характером произнесения. Заклинание скандируется трижды, во многих случаях — коллективно, во время пляски вокруг косы. Жесткий пульсирующий ритм пляски имеет прямую связь с ритмом скандирования текста: «Баба ты, Баба, выйди за нашего Деда...».

Кроме того, в тексте заклинания содержится некий код, который можно представить как одну из ключевых «фабул» обряда. Как и многие архаичные обрядовые вербальные тексты, текст заклинания предельно лаконичен, и дословно трактовать его содержание невозможно. «Читать» этот текст нужно по блокам-формулам. Основной сюжетный мотив — мотив сватовства: «выйди за Деда», «выйди за Деда замуж». При этом идея брачного соединения «Деда» и «Бабы» в силу своей необычности обладает спектром разнообразных значений:

- ритуальное (сочетание пожилых пар как форма продуцирующей магии⁵⁹);
- мифологическое («баба» и «лед» — «традиционное обозначение умерших предков и персонажей нечистой силы»⁶⁰);
- смеховое (образы Деда и Бабы ассоциируются со сказочными персонажами и с персонажами ряженых).

Дед обладает особой жизнедающей силой, в тексте подчеркивается его принадлежность к «хлебному роду» — «в нашего Деда три клети хлеба» (в вариантах «три анбара хлеба», «три кастрá хлеба», «три куля хлеба», «два анбара хлеба», «полный анбар хлеба»). С другой стороны, у Деда «дров ни полена, х.. по коленá (замены: «борода по коленá», «рубаха по коленá», «кляп», «хрен»). Содержание формулы раскрывается, если читать пару стиховых строк («дров ни полена, х.. по коленá»), именно в таком виде формула появляется в заветной сказке как знак чудотворной силы, приносящей успех в связи со сватовством.⁶¹ Подобные поэтические обороты встречаются в императивных обрядовых заклинаниях из других областей России,⁶² по-

⁵⁹ Например, ритуальные сочетания пожилых супружеских пар, сопровождающие посадку и рост растений, зафиксированы в XX в. в обрядах Новой Гвинии (*Питлов Б. Н.* Миф. обряд. песни Новой Гвинии. М., 1980. С. 313); есть сведения о существовании подобных обрядов в Древней Греции и в древних земледельческих странах (*Богословский Б. Л.* Земледельческая религия. Афи. Пг., 1916. Т. 1. С. 60; см. там же указание на литературу по данному вопросу). Идея брака (выбор и величание «супружеской пары») отражена в жатвенных обрядах народов Европы (см., например: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978).

⁶⁰ Толстой Н. И. Баба // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 38.

⁶¹ В сказке «Волшебное кольцо» встречается следующий фрагмент: «Вам хорошо, — говорит меньшей брат, — вы богаты и у богатых сосватаетесь, а мне-то что делать? Я беден, нет у меня ни полена, только и богатства, что х.. по коленá!». В то самое время проходила мимо купеческая дочь, подслушала этот разговор и думает себе: «Ах, кабы мне попасть замуж за этого молодца, у него х..-та по коленá!» (Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым: 1857—1862. М., 1997. С. 77).

⁶² Подобный формульный речевой оборот встречается в заклинательных призывах жаворонков из Горьковской области:

Жаворонушки,
Прилетите к нам!
Принесите нам
Красно летечко.
Нам зима-то надоела,
Хлеб и соль-то все поела,

Всю кудельку перепрала,
На базары пертакала,
Хлеба ни крошки
Дров ни полена,
Горя по коленá! [или: Воды по коленá].
Жаворонки, прилетите,
Красно лето принесите.

словах.⁶³ В единичной записи удалось зафиксировать вариант продолжения текста:

«...Дров ни полена,
Х. по колена!
Печка ни тапелна,
Баба не е...»
(Гл., 4680-09).

В этом варианте обнаруживается смысловая и структурная соотнесенность четырех заключительных стиховых строк и в некоторой степени проявляется, с чем связан мотив — «дров ни полена».⁶⁴ Гипотетически можно предложить следующую трактовку сюжета: Баба — полевая и лесная хозяйка — имеет отношение и к дровам, и к печи; Деда — покровитель человеческого рода («наш Дед») — владеет «спором», хлебной силой и представляется как хозяин клетей, амбаров; Дед сватается к Бабе, в роли «свах» выступают сами жницы.⁶⁵ В отдельных случаях тема сватовства развивается и в приговорах жниц у косы: «Вот и гаварі: «Багаты́й, багаты́й сёводні Дед! Иди за ёбѡ Живи с им!» (Гл., 4660-14).

Подтверждением такой интерпретации происходящего служит упоминание об исполнении свадебных песен у Бабы-Косы и отмеченные самими рассказчиками сходство свадебной и поминальной пляски. Так же пляшут на свадьбе во время свадебного пира в доме жениха, когда «певають застолицу» (припевають пары, сидящие за столом): «Как и на свадьбах апяваю, тоже эдак кры́ча да бѣгаю. Да, сва́дебны там спѡбь — э́тый Ба́бы. Кака́ прйдѣце песня»⁶⁶ (Гл., 3120-23).

Смеховое воплощение образов Деда и Бабы как супружеской пары очень характерно для псковской традиции святочного ряженья. У Деда — борода из льна или шерсти, шуба вывернута шерстью на-

В. К. Соколова приводит этот текст как пример позднего приговора, в связи с появлением, по ее мнению, чисто бытовой тематики — «осуждение к весне крестьянского хозяйства» (Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 13). Однако, судя по вариантности строки: «горя по колена» — «воды по колена», в тексте, возможно, произошла замена, и соответственно он приобретает несколько иной (не прагматически бытовой) смысловой оттенок.

⁶³ Народные русские сказки не для печати, изветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым: 1857—1862. Раздел: «Русские заветные пословицы и поговорки (В. И. Давыд)». С. 490: «Дров ни полена, а х. по колена».

⁶⁴ Фразеологизм «дров ни полена» используется и в чисто прагматическом значении — имеется в виду летнее состояние крестьянского хозяйства. В исследовании Е. Рихтер приведен сходный оборот речи, записанный в районах западного Причудья: «Я неровно живу — дрова есть, муки нет, мука есть, дров нет. А мой брат живет ровно — ни муки, ни хлеба» — см.: Рихтер Е. В. Русское население западного Причудья (Очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 193.

⁶⁵ Ср. сватовство как магический прием в славянских заговорах от детской бессоницы. Показательно, что в болгарские и румынские заговоры адресат заговорного текста — «Лесная мать» — мифологический персонаж, хозяйка леса (см.: Азалекина Т. А., Тютюков А. Л. Реконструкция праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 71).

⁶⁶ Значение глаголов в диалектной форме: «апяваю» — певают, «кры́ча» — кричат, «бѣгаю» — бегают.

ружу, «шапчѡнка», из-под которой выглядывают «сивые волосы» из льна, горб. У Бабы (Старухи) — «сивые волосы», в одном случае упоминается коса, на лице черные черточки — морщины, одеты юбка и платок, сделан горб или пузо — «Баба как бѣдта пузата!» (Гл., 4680-02). Последняя характеристика особенно значима в свете проводимых параллелей с поминальной обрядностью. В случаях, когда Дед или Баба (Старуха) выступают как самостоятельные персонажи святочного ряженья, наблюдается усиление их мифологического статуса. Дед, сохраняющий все перечисленные особенности внешнего облика, обладает способностью «лечить», он лежит на печи, «хозяин» просит его вылечить «коня» или починить «мельницу», по требованию Деда: «Дай мне кабылѣк хороших!» — девушки должны его стащить с печи и привести за руки (Гл., 4666-12). Старуха как отдельный персонаж святочного ряженья значительно преобразуется: «Дѣлаим таких высоких Старух. Падушку возьмѣм, на галаву адѣним вот так и накрѡм одиалам или пакрыва́лам. И вот э́та и кача́емся идѣм: «Здрѣ-а-астуйте, здра́стуйте!», — в каждый дом. <...> И вайти в дом — так не вайти! — высо-о-окая! <...> Кто ма́ленькин — ба́йтца, пуга́ютца! <...> Пляса́ли Стари́шки, пляса́ли, [подыгивали] на свой язык: «Ты-ры-ты-тыр!» (Гл., 4667-05). Смысловый подтекст, скрытый в образах ряженья и в формах их действий, не поддается однозначной расшировке, вместе с тем отметим такие качества, как «ведовство» Деда и внешний облик Старухи (высокая, качающаяся, чужеродная — отсюда страх), что в какой-то мере согласуется со свойствами и качествами Деда (хозяин-покровитель) и Бабы-Косы (рожь высокая, качающаяся под весом колосьев или лент) в поминальном обряде.

Ряженые новобранцами (причем «жених» имеет старческий облик), имитация в смеховой форме обряда проводов молодых зафиксирована в поминальной обрядности Гдовского района, о чем речь будет идти ниже (см.: Шестине с поля домой).

Пляска вокруг Бабы-Косы с выкрикиванием заклинаний, пением воспринимается как кульминация в развитии всего обрядового действия и направлена на утверждение позитивно продуцирующего начала. Именно этот фрагмент обряда обладает особой смысловой нагрузкой: в нем воплощается продуцирующая идея брака. На вопрос собирателя: для чего пели и плясали вокруг косы? — жители деревень лаконично отвечали: «штѡбы 6 хлеба была мно́га!»; «штѡб вперѣд хлеб вади́лся» (Гл., 3298-02, 03; 4670-16).

С другой стороны, चुти́вая бытующую в псковских деревнях традицию использования непристойных слов и символов в качестве оберега («сулить», «фитку сулить» колдунье⁶⁷), можно сделать вывод о дополнительном охранительно-магическом значении вербального текста заклипания (как и других, исполняемых в этот момент «срамных» песен).

В какой-то степени поэзы и вид пляшущей жницы оказываются «созвучны» образу «прыгающей» полевой Бабки: «Анна́я плѣтѣт

⁶⁷ У колдуньи — худой глаз был, «што вот ты жѣнь», и она мѣла тебя эда, и если ей вот фитку ни пасу́тишь, так — полпальца, глядишь и эво — скалькй срезала» (Гл., 3149-16).

(косу) да прискакивает», остальные — «стойм да хохочем»; «скакали да прыгали», «прыгаим, как козы» (Гд., 3308-09; 3117-41; 3299-06). Возможно, такой характер поведения связан с моментом уподобления, перевоплощения: «Зыплетёт нескалька этих саломин кайсой, а паём пляшет кругом них: адна нага абута, а втарá — разутая. Паё там [выкрикивает]: „Баба Яга, кыстная нага!“» (Гд., 3297-07).⁶⁸ В другом случае женщина во время пляски брала в подол кусочек хлеба и огурец,⁶⁹ которые затем клала к корням косы (Гд., 3295-12).

В то же время пляшущие женщины двигались по кругу, «аткуда сёньца идё, <...> навстрёчу сёньца» (Гд., 3119-57), мелким приставным шагом. Магический круг замыкает «жизненное» пространство Бабы-Косы.

Пляска вокруг косы является прообразом псковской традиционной женской пляски «Кружкá», «Тропакá». Мелкий приставный шаг при почти неподвижном корпусе — одна из типичных черт женской пляски и, как показывают экспедиционные материалы, единственно возможный прием девичьей пляски вплоть до начала XX в. Такой тип хореографического движения имеет глубокие психофизиологические основания и широко распространен как в северной, так и в центральной России. Подскоки связаны с акцентированным притоном на две ноги — этот ритуально-магический прием сложился именно в обрядовой практике и приобретает очень специфическую форму в гдовских традициях. В контексте поминального обряда хореографические элементы обнаруживают архаическую природу, выступают в роли знаков-символов: втапывание земли как форма ритуального императива; обход косы — магический круг; «скаканье» как уподобление; заголения, взмахи серпом или платком как значимые элементы акциональной семантической системы.

При коллективном исполнении пляска по некоторым описаниям могла приобретать буйный характер, сопровождалась заголениями, пением «срамных песен»: «А пляшу? Кто как хóе! Кто ногáм вот так выкидывая, хто в присядку, хто бегáа... Там рука́м — вся́ка разна! Кто как хитре́й зная. А смéха тут ско́лька! <...> А рука́ми-та, рука́ми! Да рука́м-та, Госпади, машешь ско́лька хошь! Рука́м тоже

волю давали. Бальшу-у́ю волю давали! Хто как! То одна адну спохвátы, пакрутáтыя»⁷⁰ (Гд., 3120-23). Такого рода поведение именовалось: «дикуя́сь», «падикуя́сь», «пашаладэ́ть», «поблажéть»: «Это ны?»⁷¹ называли — падикуя́сьца на́да, хто как мóгá»⁷² (Гд., 3120-23): «И винца и пóпью, и да чуди́ли так, и не то́ што — так стáну и заго́ляца: и в ково́лучи? <...> Загáлясь дак пакажéи свáю вóсм — ба́бам з́ым. Ростéщутца, так и всё дéлаю, всю похóбину <...> Дак ты́и ба́бы б́ыли вэ́сьли, до тово́ дася́ютца, што да до́ма ни дайтé!» (Гд., 3141-36). Смех, непристойные жесты, заголения, сквернословие — архаичные элементы земледельческой обрядности — в контексте пожинки приобретают продуцирующую направленность.⁷³

Указание на сходные признаки псковской женской обрядовой пляски, вплоть до полных совпадений при характеристике основных движений, содержится в древнерусской литературе, что свидетельствует об устойчивости местных культурных традиций. Послание игумена Памфила во Псков 1505 г. содержит следующее описание: «еда бо прихидит велий праздникъ день Рождества Предтечева [24 июня по старому стилю — праздник летнего солнцеворота] и тогда во святу ту нощъ мало не весь традь взмáется (въ селѣх) и възбѣится... стучатъ бубны и гласъ соплѣи и гудуть струны, женамъ же и дѣвамъ плесканіе и пласаніе, и главамъ ихъ накинание, устамъ ихъ неприяньнъ кличъ и вопль, всекверненны пѣсни, бѣсовская угоди́а свѣршаху, и хребтомъ ихъ вихляне, и ногамъ ихъ скаканіе и топтаніе».⁷⁴

Некоторые особенности плясового движения имеют изначальную связь с ритмом и характером трудовых действий, в этом проявляется архетипическое значение данных элементов хореографии (происходит имитация обычного трудового действия или жеста, которые приобретают в контексте пляски ритуальную функцию и обнаруживают скрытый символический смысл):

- жест срезания колосьев: в видеозаписи зафиксирован вариант пляски с серпом, который жница держит на уровне головы и делает краткие резкие движения кистью, обращенные в центр кру-

⁷⁰ Текст этого описания изобилует формами окончания глаголов без -т, в этом состоит особенность местного говора: «пляшут — пляхут, «хóе» — хóет, «выкидывáа» — выкидывáет, «бегáа» — бегáет, «зная» — знает, «спохвátы» — схватит.

⁷¹ «Ны» — в значении «мы».

⁷² «Мóгá» — может.

⁷³ Сходные формы активного разгульного поведения встречаются в описаниях летних работ (сенокоса) в экспедиционных материалах из Новоржевского района: «Такая была чудеса — бывала, вэхадá хахóчим! <...> [Две женщины] раздѣлись голыи — вот в каво́ красивей? <...> Бывала, сена бросим, кучи павѣрим, сена распустим, павѣрим. Сразу — мужуки в реку баб брасóты! Такое б́ыла вэ́сьле, што и не знаешь какое!» (Новорж., 3157-01). Ср. значение сквернословия, заголения и обнажения в земледельческой обрядности Древней Греции: «специальные обряды, в которых женщины познимают юбки и обнажают свои скрытые части» (Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 103); связь сквернословия с симпатической и защитной магией (Богдановский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1. С. 57). О семантике и формах обрядовой брани в народных традициях славян см.: Санникова О. В. Брань // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 250—253.

⁷⁴ Цит. по: Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 444.

⁶⁸ Возможно, что и серп также, в какой-то степени, обладает свойствами изоморфности по отношению к образу полевой Бабы не только в силу своей реальной соотнутой формы («горбатости»), но и по тому, как предстает его образ в приговорах, загадках: «маленький, горбатенький, всё поле обскакал...» (в Гдовском районе зафиксирован лишь фрагмент этого текста — 3294-06; при этом загадка распространена повсеместно на территории России — см., например: Малые жанры русского фольклора. Пословицы, поговорки, загадки: Хрестоматия / Сост. В. Н. Морохин. М., 1986. С. 317).

В свете приведенного материала по поминальной обрядности из Гдовского района по-новому раскрывается и содержание загадки о сохе: «Баба-Яга, вилами нога, весь мир кормит, сама голодная» (Архангельская обл. — Там же. С. 323).

⁶⁹ В качестве аналогии, которая, однако, может иметь и случайный характер, приведем следующее описание: «в Афинах Приап обычно изображается в наклонном на плечи плаще, который он приподнимал жестом заголения, обнаруживающим его пол, держа в плаще различные плоды. Иногда в таком же виде изображались Пан и Силен» (Богдановский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1. С. 60).

га; возможно, в такой форме данный жест имеет функцию оберега или символически выражает основной смысл обряда: «Бабу режут»;

- Трудовые действия по обмолату колосьев и обшелушиванию зерна: сами исполнители характеризуют пляску следующим образом — пляшут около косы, «как жито толкуют»⁷⁵ (Гл., 3134-34 и др.). Такое сопоставление объясняется образным отождествлением (пляшут — топчутся на месте)⁷⁶ и общим характером ритмо-акцентной системы, сочетающей мерность пульсирующего ритма (мелкий приставной шаг) с ударностью (притоп). В псковских деревнях жито толкут в высокой ступе пестом или двумя пестами, стремясь к равномерному распределению ударов («хоть пляши» — Гл., 4662-12). Однако можно предположить, что именно в ритуальной пляске вокруг косы из последних колосьев сохранились архаические элементы, свидетельствующие о ранее возможном ритуальном обмолате колосьев и обработке зерна ногами.⁷⁷ Среди таких элементов можно выделить мелкий приставной шаг с акцентированным притопом,⁷⁸ движение нескольких женщин друг за другом по кругу.

⁷⁵ В одном из описаний встретилось несколько иное образное сопоставление: «пляшут, как комары жито толкуют» (Гл., 4664-22).

⁷⁶ «Топчут на оном месте — так вот и жито толкут» (Гл., 4658-15); «Плясали по кругу), а то и на мести стой да топая нога» (Гл., 4667-37); «на мести топчутся» (Гл., 4670-33).

⁷⁷ В связи с тем, что приведенная характеристика пляски — «как жито толкут» — имеет устойчивое применение в обследуемых районах, во время экспедиций велся специальный опрос относительно методов обработки зерна, но никаких сведений о возможном обмолате и истолчении зерна ногами не было зафиксировано. В то же время устойчивое подобное сопоставление подтверждается в сходном наименовании многофигурной пляски кадрильного типа: «Ригу молотить» (С.-К., 3132-44); в этой же местности рассказывают о том, что раньше пускали коня в ригу с тем, чтобы он копытами обмолатил ячмень (С.-К., 3144-17). Полученные результаты свидетельствуют о том, что в основе характеристики пляски (пляшут, как «жито толкуют») все-таки лежат определенные аналогии образного и деятельно-ритмического плана.

Возможно, что намеченные параллели уведут нас в глубины архаических форм обработки зерна. Подтверждением служит, например, следующее описание приемов обмола таковых растений у аборигенов Австралии, находящихся на собирательской стадии развития хозяйства: «Собрав достаточное количество колосьев, их кладут в большую круглую ямку, около фута в диаметре и доймов семь-восемь глубиной. В эту же ямку становится женщина и, опираясь руками на поставленную перед ямкой выскобленную или трехножкую подставку, начинает сучить ногами и перерывать между ними колосья, так что зерна постепенно освобождаются и попадают в конце концов на дно ямки» (Максимова А. Н. Накануне земледелия // Максимова А. Н. Избранные труды. М., 1997. С. 318). В другом описании встречается сходная по технологии форма обработки австралийцами зерна «ячменнои» травы: «В четырехугольной яме человек топчет зерно ногами, чтобы вынуть его» (Там же. С. 319). Возникающая параллель между этой архаической формой обработки зерна и процессом истолчения ячменного зерна (жита) в основном остается целым, since, сущае только верхний слой — таким образом в русской традиции изготавливается перловая крупа (в гдовской традиции из «толченого» жита варили-кашу с бобами или горохом к Кузьминю дню, 1 июля по старому стилю — Гл., 4679-05). Вспомогательным аргументом, свидетельствующим о возможном родстве этих двух форм обработки зерна, служит этимология слова «ступа» (см. однокоренные слова: «ступать», «ступня»).

⁷⁸ Материалы по традиционной псковской хореографии позволяют вернуться еще раз к решению вопросов реконструкции того вида движения, который запечатлен в

В одной записи есть свидетельство о том, что в процессе пляски косу из последних колосьев (Бабу) могли затопать: «так и Бабу гли — затопчешь» (Гл., 3298-02). Такая направленность пляски на уничтожение ритуального предмета имеет аналогии в календарной обрядности других областей России. Примеры подобных плясок, в процессе которых происходило разрывание и втаптывание соломенного чучела или его растительного эквивалента (березовых веток и др.), являющихся воплощением, сродоточением растительных сил земли, приводит В. Я. Пропп.⁷⁹ Уничтожение ритуального объекта через втаптывание его в землю является последним этапом преобразования, символизирует момент перехода в новое состояние.⁸⁰ В контексте пожиальной обрядности отчетливо прослеживается синкретическая связь ритуального плана с прагматикой трудового процесса: происходит образно-художественное преломление идеи уничтожения последних колосьев и добывания зерна.

В сумме основных характеристик перед нами раскрывается вся сложность функционально-смыслового поля синкретического фольклорного текста (пляски с пением заклинаний вокруг Бабы-Косы), объемлющего ритуально-действенные, изобразительные, хореографические, вербальные, музыкальные составляющие:

пляска — ритуальный акт преобразования

- пляшут, «как жито толкуют»;
- «Бабу затопчут»;
- свадельный сюжетный мотив в тексте заклинания;

пляска — уподобление

- особый облик (одна нога разута) и характер поведения (скачет);
- выкрикивает «ним»: «Баба Яга, костяная нога!» или «Баба ты, Баба...»;

пляска — оберег

- замкнутый круг, поступательное совместное движение против солнца;
- громкое совместное скандирование, крики;
- заголения, «срамные» слова, смех;

относящихся к эпохе палеолита изображениях и объемной пластике: почти у всех «танцующих» (по предположению исследователей) женских фигур мы видим сомкнутые бедра и как бы мелко переступающие, иногда сведенные в носок ступни (см., например: Бибиков С. Н. Древнейший музыкальный комплекс из костей мамонта: Очерк материальной и духовной культуры палеолитического человека. Киев, 1981. С. 89—97). Сходное описание плясовых движений содержится в комментариях жителю псковской деревни: «Вот так и припляхываю — мѣлнйком [шагом], вот так — ноги сложжи, и...» (Гл., 4657-36). Видой тип плясового шага зафиксирован в многочисленных экспедиционных фотографиях.

⁷⁹ По материалам из других областей России в масленичных и троичских обрядах пляска завершает совместные шествия с чучелом через ржаное поле, причем нередко чучело или троицкая зелень разбрасывалась по ниве, в этом, по мнению В. Я. Проппа, выражалось «стремление земледельца повлиять на плодородие земли» (Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 86—88). Ср. обряд «похорон стрель», совершавшийся на Вознесение в районах Полесья — см.: Гусев В. Е. Вожделение «стрель» («сулы») в Восточном Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.

⁸⁰ Бабурица А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 179.

пляска — закливание — императив

пляска в продуцирующей функции

пляска — выражение радости, веселья

- втаптывание земли, восклицания, энергичные движения руками или серпом;
- коллективное закливание: «Баба ты, Баба, выйди за нашего Деда замуж...»;
- позитивно-утвердительная направленность закливания; содержание текста: «в нашего Деда — три клети хлеба...»; кричишь, «штобы х хлеба была многа» (Гд., 3298-02);
- брачная тематика в тексте закливания;
- заговения, смех;
- «радуемся» — «прыгаем да скачим»; «шобо, што покланисе, всем легко, с радостью» (Гд., 3119-27).

д) Обрядовая трапеза

Один из обязательных, стабильных компонентов обряда — приношение «Бабе-Косе» первых или последних кусочков хлеба («озубочков»), другой пищи, входящей в совместную трапезу. Данный действенный акт имеет связь с жертвенной обрядностью, происходит «распределение, определение доли каждого из участников ритуала, в том числе и представителей иного мира».⁸¹ «Што мы кушеим — всё зтый Бабы кладут, штоба был ба весь год такой багатым, как вот эта» (Гд., 3134-45); «Хлебаца положи, штобы в клети хлеб был» (Гд., 4660-12); «Свай кушанки вси дастаю, и сыпярыва Бабы нясу туда, кладу. Кладу Бабы — к касы к зтакой — кладу свай кушанки. А потом сами едзя».⁸² «...> Баба нам хлеб вырастила, нам наба Бабу угаситъ» (Гд., 3120-23); «Касы прасили, штобы на новый год урадилась бы рожь хорошая» (Гд., 3141-36). В одном из описаний кусочки пищи зарывают у корней косы: «Самы паядт эта, а што аставалася, вырывали ямку и туда: и хлеб, и овашчи, зтой яшниццу, — и всё зарывали, и гаварили: «Ну вот, Баба, мы тьяба накармили, а ты нас тожи ни забывай кармить!»» (Гд., 4663-29). В первую очередь в «ритуальном жертвоприношении» используется хлеб — часть урожая предшествующего года становится залогом будущего урожая. При этом жница примечала, что если в этот день из дома приходилось забрать последний кусочек хлеба (и, следовательно, отдать его Бабе), то предстоящий год будет голодным: «И гаварят што: нынчи в миня хлеба ни хвтит, севонни последний кусочик хлеба на поле взяла. Всё были такі присказки в людях. Мůže быть и правда эта?» (Гд., 3298-02).

Вместе с тем изобразительный ряд дает возможность дополнительной трактовки видимого образа как символа оплодотворения (в залог будущего урожая): кусочки хлеба (хлеб с маслом, хлеб с медом, хлеб с солью), плоды (огурец, морковку), яйцо чаще всего складывают внутри косы — к корням, предварительно выпальвая «местечко»: «Кукалку завяжу <...> в серед — растопырат солому и положут

яды» (Гд., 3117-41, 42). Подтверждением служит и мотивация этого ритуального акта: «штобы урожай был ба», «штобы выраста б в ный год хлеб», «штобы урожалса хлеб хороший» (Гд., 3141-36, 4656-30). Место очищали, «штоб на будущий год была рожь ба чистая» (Гд., 3298-02). Продуцирующей силой обладает и сама поедаемая пища — каша «густуша» из ржаной муки, ячичница-глазунья («швыруха»). Сами жители деревень дали очень точную оценку значимости осуществляемых обрядовых действий: «Какі-та были приметы, <...> жизнь ни канчали, а жизнь прадалжали. А теперя живут адным днём люди» (Гд., 4659-31).

В то же время многие составляющие этого действия имеют параллели с поминальной обрядностью. У косы крошат хлеб — «стут птичечки прилетят к ей, как на стол, поклюют с ней» (Гд., 3119-27). В экспедиционных материалах существует упоминание и о том, что к косе льют вино: «А хлеба — есть ей [Бабе-Косе] наверна дают. Ише — хлеба да и вина вольют, когда выпивают» (Гд., 4657-09). Таким же образом в Троицу крошат на могиле еду (прилетают птицы, клюют — по поверью, это души родителей), поливают могилу вином (Гд., 3305-04).

В единственном упоминании от Акулины Ивановны Бряновой (1910 г. рожд.) содержится информация о голошении над Бабой (см. приведенный выше рассказ из д. Горка, 3127-08). К сожалению, текст этого голошения передан рассказчицей очень условно: «Расті рожь лучше!» — конешна, не худой розговор делали к зтай Бабы, штобы лучше на будущий год росла бы там». Особенности исполнения свидетельствуют о возможной «смеховой» (игровой) форме голошения: «А другой — голося, и возмѣ да — пук! — на всюю задниццу!». Так же как и в голошении над ряженым («покойником») в святочной обрядности, в этой форме, видимо, текст был сознательно подменен (значимость этого приема подчеркивает А. И. Брянова — «не худой разговор»). В то же время интонационно-ритмический ряд сохраняет свое значение («голосит, как по покойнику») и функции (плачевое обращение к покровительствующим силам). Звучание голошения подслушано настраивая участников на «поминальный» характер последующей совместной трапезы. А. И. Брянова отмечает условность трапезы (раздают каждому по маленькому кусочку пирога) и связывает ее с необходимостью «помянуть Бабу»: «Гы вина принесла, так в ты е и стопка, там — плхони тольки на доньшке: «На! Поминай Бабу, поминай Бабу!». Онной паллитрай мůže двайцты чывавек угастить!» (Гд., 3127-08).

Таким образом, акт обрядовой трапезы предстает как сложный многоплановый фольклорно-этнографический текст, в котором переплетаются функционально-смысловые линии жертвоприношения, продуцирующей магии и, наконец, игрового оплакивания и «поминок», сочетающих плач и смех.⁸³

⁸¹ Байбурина А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. С. 152.

⁸² В тексте встречается диалектная форма глаголов 3-го лица: достают, несут, кладут, едят.

⁸³ Ср. функции плача-смеха в древних обрядах (см., например: Фрейденберг О. М. / Поэтика сюжета и жанра. С. 95—97; Бернштам Т. А. Свидетельств в обрядовой культуре восточных славян (XIX—начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 99).

е) Заклинания на возврат силы, приговор на серп;

ж) Гадания; з) Благословение на окончание жатвы

В качестве дополнительных обрядовых блоков, которые зафиксированы лишь в отдельных деревнях Гдовского района, но значительно обогащают содержание поминального фольклорно-этнографического комплекса, выступают:

- приговор на серп — «сярпыу спа́сiba дава́ли, што не срэ́зал ру́ку» (единственное упоминание — Гд., 3294-06);
- закливания на возврат силы: сидя на последнем снопе, приговаривают «Нива, Нива, отдай мою силу...» (две записи);
- гадания на последних снопах — на урожай или замужество (два описания);
- благословение на окончание жатвы (повсеместно).

Перечисленные обрядовые блоки обладают относительной самостоятельностью, поскольку встречаются во многих других районах Псковской области (как и в различных областях России) вне фольклорно-этнографического комплекса «Бабу рэзати», имеющего ограниченную территорию распространения. Вместе с тем при рассмотрении Гдовского поминального обряда не возникает впечатления мозаичности или контаминации, поскольку развертывание комплекса подчиняется определенной логике развития отношений «человек — природа» в процессе обмена силовых (энергетических) полей (см. ранее приведенную схему 4).

Расшифровке содержания указанных обрядовых блоков способствует сопоставление их с родственными материалами из Лужского района (см. приведенные ранее описания поминальных обрядов из д. Захонье и д. Псоель, Луж., 4382-30, 31; 4380-09). Если для жатвенной обрядности Гдовского района вышеперечисленные компоненты имеют вспомогательное значение, то в обряде окончания жатвы из Лужского района Ленинградской области на них ложится основная функциональная нагрузка.

Благодарение-приговор логически завершает ритуально-семантическую линию серпа в жатвенной обрядности:⁸⁴ «Раньшэ канча́ют жать, так быва́йт, што и сяр́пам и ру́ку срэ́жншэ, так вот как-то пригавари́вали да сярпы́у спа́сiba дава́ли, што не срэ́зал ру́ку» (Гд., 3294-06). В Лужском обрядовом комплексе этот момент предстает в более развернутой полисемiotической форме: в последние срезаемые колосья, связанные узлом, вытывают серпы с приговором — серп «кормят» за то, что он «поберет» руки; узел из колосьев с воткнутыми в него серпами подвешивают во дворе до следующей жатвы,

⁸⁴ В разделе I настоящей главы была раскрыта магическая функция серпа в обряде начала жатвы. В поминальных обрядовых действиях Гдовского района серпом срезают последние колосья, с серпом плещут вокруг кося из последних колосьев (три свидетельства), во время произнесения приговора на последнем снопе серп водят по земле (напомним, что в Струго-Красненском районе в этот момент серп клали под сноп). На магическое значение серпа указывает и примета: «Когда жать, так в избу с сярпы́м нх ха́дй, а то до́ждь бу́дет» (Гд., 3135-37), во время жатвы серпы оставляли в поле — «в кй́лосах» (среди составленных снопов).

тем самым сохраняя силу орудия и сберегая «спор», сосредоточенный в последних зернах.

Приговор на возврат силы: «Нива, нива, отдай мою силу...» — в Гдовском районе записан только в двух деревнях.⁸⁵ По содержанию и основным свойствам поэтики тексты этих заклиний сходны с образами из Лужского района (см. приведенные в этом разделе тексты: «Копися, силушка...»). Подчеркнем, что очень устойчивым оказывается и условие произнесения приговора — жница сидит на последнем снопе (как исключение следует рассматривать приведенный выше вариант из д. Псоель Лужского района, когда текст произносится непосредственно в процессе срезания последних колосьев). Ранее мы касались семантики этого ритуального акта, суть которого — в сосредоточении и сохранении природных и человеческих взаимоперекрывающихся сил.

Последний сноп ржаных колосьев⁸⁶ устойчиво используется как символ средоточия хлебородных сил, отсюда — сидение на снопах в полифункциональном значении. Загадавая на судьбу, жница заглядывает под сноп: для девушки гадание предвещает замужество, для молодцы — ребенка. «Букашки» (разнообразные мелкие насекомые), которые в одних случаях выступают в незатейливой роли предсказания по цветковым качествам или числу (черная букашка — чернявый жених или три букашки — трое детей), в других (например, в контексте лужского обряда) — оказываются причастны к силам земли, насекомые «приносят силу».⁸⁷ Такое понимание в полной мере согласуется с гдовскими гаданиями на последнем снопе, когда по количеству букашек предсказывают, насколько урожайным будет следующий год: «И сами сидим на этих снапах. А когда встаём, эти снапы ставим в стойки и смотрим: эслиф там букашк мно́га, значит эта харашо́ — буди́тъи харашо́й год. А эслиф ма́ла, то гаварят: „Нынче-та што... А на будущий год — галонный год буди́т, букашк этих нет“» (Гд., 3134-45). По записям из Лужского района сила добывается «с-под пёнышков, с-под корёнышков», т. е. дает силу «Земля Матушка», ей кланяется жница по окончании жатвы, благодарит

⁸⁵ Тексты заклиний из Гдовского района приведены в главе 1 (раздел 4) и в настоящей главе главы 2. В северной части Псковской области варианты этого закливания были записаны в Струго-Красненском районе (текст приводится в главе 1, раздел 4) и в Плюском районе (Пл., 4165-15).

⁸⁶ В экспедиционных материалах из Струго-Красненского района (за пределами границ распространения обрядового комплекса «Бабу рэзати») содержится описание особой символической формы «поминального снопа» из овсяных колосьев: «Эта поминальный сноп — раньше овёс был последний, овёс дажи́нали. И вот э́такий сноп клали на Покров скотины — за́давали на Покров э́такий сноп. Связа́вали большо́й сноп: вот ту́да голо́вой, су́да голо́вой, так — вяза́машку, ту́да — ко́млы, су́да — ма́кава, ту́да — ко́млы, су́да — ма́кава, так дела́ли» (С.-К., 3126-31). Таким образом, растительная животворящая сила последнего снопа, умноженная многократным сложением особым образом песток, распределялась между животными как залог их плодородия.

⁸⁷ Насекомые в данном случае «оказываются в равной мере реальными и мифическими», на что указывает О. А. Терновская, анализируя ритуалы изгнания мух в поминальной обрядности (Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуальных изгнаний домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 144). Ритуалы изгнания мух также были зафиксированы в ходе фольклорных экспедиций за пределами территории распространения обрядового комплекса «Бабу рэзати» — в Плюском районе.

за урожай — в этом содержится глубинный смысл благословения на окончание жатвы.

н) *Шествие с поля домой*

Обрядовые бесчинства, пляски и песни в поле и по дороге домой устраивались повсеместно при коллективном совершении обряда. Термин «пожинки» в некоторых деревнях закреплен именно за формами праздничного гуляния (веселья) по окончании жатвы («бабы гуляют»). Совместная трапеза в некоторых случаях (особенно во время колхозной работы) переносится в деревню и имеет форму всеобщего деревенского праздника.

При этом встречаются описания, свидетельствующие об общности праздничных гуляний на пожинках и традиционных «бабьих складчин», которые устраивались в Троицкое Заговенье (местное название — «Бабы Заговенья» — Гд., 3299-23), в Масленицу (С.-К., 3114-46), в Егорьев день — «рога замачивали», «подойники замачивали», «подойники обмывали» (Гд., 3119-56; С.-К., 3114-46; 3148-13). Так же как и на пожинках, на складчину собираются только женщины⁸⁸ (иногда они приглашают в свою кампанию музыканта), приносят закуски и выпивку, угощаются, пляшут (С.-К., 3114-14; Гд., 4660-20). В общем празднично-увеселительное действо включаются архаичные формы обрядности: ряженая, ритуальные бесчинства, шествия с пением песен, круговые пляски и хороводы. Таким образом, коллективное праздничное завершение жатвы можно рассматривать как последнюю женскую складчину, завершающую сельскохозяйственный сезон.

Во время шествия с пожинок поют «весёлые песни», «приплясывают», «кичат» (Гд., 3307-43); «бывалашные песни пели», «старинные», подыгрывали «пад язык»⁸⁹ (Гд., 3299-19, 20); пели «срамные» («похабные») частушки (Гд., 3142-30), хороводные песни («Из-за леса, из-за гор вздымалась туча гром» — Гд., 3134-50), протяжные лирические песни («Во поле, во полосуе понапал туман» — Гд., 3295-56). Учитывая разнообразие песенных форм, сопровождающих шествие, можно сделать вывод о том, что акустический код полифункционален, и вместе с тем особенно важной оказывается демонстрационная функция — по деревням разносится весть об окончании жатвы: «О! Бабы идё, пёсьни паю», — наверно, Бабу зарезали!» (Гд., 3134-50).

В приведенном ранее рассказе жителей д. Подолешье (Гд., 3142-30) сохранилось красочное описание шествия с пожинок, имеющего разгульный характер: женщины разрывают друг у друга одежду, вздымают на руках («на ура!») тех, кто попадает по дороге, поют встречным мужчинам «перед глазами» непристойные «срамные» припевки. Обрядовое значение такого ненормативного поведения уси-

ливается в связи с особой формой продвижения женщин по дороге — плотно сомкнутыми рядами («линией»). Возглавляет шествие женщина, которая ведет себя особенно активно и необычно: «Там идё пёсьни паю — сзди, а тут — вперёд — котора така лёгка, всяка ногам выкидыва!»⁹¹ (Гд., 3142-30). В экспедиционных материалах из Печорского района находим сходное описание шествия женщин (во время Троицкого Заговенья — «в Бабы Заговенья», в Масленицу и на второй день свадьбы), причем раскрываются детали подобного, напоминающего взбрыкивание движения (женщина, опершись на руки, вскидывает обе ноги вверх):⁹² «И в нас была мода ише — задам кидали. Вот так: идёть-идёть, вот так — раз! — на руки встануть и нагам — швырь! — как лошади! Вот эта тоже смех был!» (Печ., 3335-07). Несомненно, все перечисленные характеристики позволяют судить об архаичности шествия во время пожинок, его полисемантическим и полифункциональным наполнением.

Со скрытым мифологическим содержанием обряда «Бабу резать» (идея свадьбы, брачные мотивы и символика) согласован обычный рядиться молодоженами («молодыми») на пожинках: «Я помню, я девчонкай была такой небольшой. Маму маю <...> сабрали. И жених — старик сабран. Пасадили на телегу — на анноколке, са спичам таким. Пасадили, бабы на себе павяли, павязли их. А тут — песни паю, как маладых праважо.⁹³ А я, дивчонка, сзди палчу, што маму-та павяли куды — замуж!» (Гд., 3295-27).⁹⁴ Приведенная запись — единственное в северных районах Псковщины упоминание о ряженых «молодыми» на пожинках. Подобное, но более детализированное описание «свадебного поезда» с ряжеными встречается в составе масленичной обрядности в Печорском районе: «И свадьбу сделаем, на теляги тиним! Пасадим жениха с нявёстай, и сзди идёть — песни паю, упявajúть (й)их! И всё па дярвни — туды, на край дярвни. <...> Бабу абладим мужком, бабу — нявёстай сделаем. <...> На теляжку пасадим на маленькую — жениха с нявёстай! Ну, вляёмся, вси вляёмся [от смеха] — полагаем! Это уже старё пасадим, не маладых, а старё пасадим! <...> Идём па улицы и песни свадьбу упявajúм, и их тиним. И народ, и мужик вси, и вси-вси-вси-вси, рябёты сзди! Канфёт кúпим, канфёт нявёста кидая сзди, а — памёрши, памёрши!!! [умирали от смеха]. <...> Пастраудь-та хатя! Па-смяшному-та были нарядивши — хто в штанах, хто в рубáхи в какой, хто — в халáти в каки́м! Ише мо́жна и па грязь ваялты, и в вады купáты, и в изде мо́жна (й)их. И во — лы́цы были выкрашена, што не знáеши» (Печ., 3330-09). Обряд ряженая молодоженами имеет сходное значение в пожинальной и масленичной обрядно-

⁹¹ «Идё», «паю», «выкидыва» — в значении «идёт», «поют», «выкидывает».

⁹² Приведем отдаленную, но, на наш взгляд, очень существенную параллель: провоза реконструкция обрядов Древней Греции, относящихся к доэллиническому эпосу, Р. Грейс описывает сходные по характеру действия «кобыловых менад» — женщин, обремененных кобылками, имеющих маски кобылиц, разрывающих «на куски царя-жреца в конце его царствования» (Грейс Р. Мифы древней Греции. М., 1992. С. 181, 78).

⁹³ «Паю» — поют, «праважо» — провожают.

⁹⁴ Псковское рассказчица 1903 г. рождения, то данное свидетельство может относиться к 1910–1912 гг.

⁸⁸ Ср. в Древней Греции женщины уединялись для совершения сельскохозяйственных обрядов (см.: Богачевский Б. Л. Земледельческая религия Афин. Т. 1. С. 58, 183).

⁸⁹ Имеется в виду имитация голосом инструментального наигрыша.

⁹⁰ «Идё», «паю» — в значении «идёт», «поют».

сти — связан с осуществлением очередного поворота календарного цикла. В образах Бабы и Деда происходит воссоединение природных сил как залог нового рождения — «чтобы в новом году был хлеб».

Проследив основные блоки поминального фольклорно-этнографического комплекса «Бабу резать» в их последовании, вернемся к схеме 5 и попытаемся «прочитать» ее по вертикали, следуя за развитием различных знаковых систем.

Соотношение и взаимосвязь семиотических рядов-кодов в структуре обряда имеет синкретический характер, поскольку в совокупности все они служат выражению единого нерасчленного функционально-смыслового начала и соответственно общего содержания. Отдельно взятые вербальный, акциональный, изобразительный, интонационно-музыкальный ряды либо не поддаются дешифровке, либо дают лишь ограниченное представление о происходящем.

Акциональный ряд приобретает форму знаковой системы, поскольку образован как последовательность необычных действий, имеющих символическое значение. Символическая нагрузка действенного ряда во многом обусловлена высокой степенью значимости изобразительного начала. На первый план выступает язык жестов, поз, линий, цвета, символика вещей и материалов. Действие «читается» не только в своем процессуальном виде, но и как серия значимых статических изображений.

Основу действенно-изобразительного ряда составляет серия преобразований центрального видимого образа: постепенное формирование из природного материала (ржи на корню — соломы) символического предмета (косы), имеющего особое мифологическое наполнение (коса как воплощение «Бабы»). Общий план представляет собой последовательность изображений-знаков: коса из ржаной соломы — узел — «украса» (ленты, цветы) — хлеб (плоды, яйцо) у корней — «Баба» (как целостный образ).

Символическое наполнение каждого действия приобретает дополнительное значение благодаря сопутствующей словесной формуле. Таким образом, действенно-изобразительный и вербальный ряды образуют нерасчленное целое и представляют «сюжет» в его развитии. На этом уровне фиксируются основные смысловые узлы обряда в их последовательности.

В представленном поминальном фольклорно-этнографическом комплексе собственно интонационный ряд также оказывается неотделим от акционально-вербального. Все ключевые моменты обряда содержат тексты, произнесенные особым образом и в силу этого приобретающие магическое значение. Интонационно-ритмическое наполнение, по сути, формирует текст и обеспечивает его функциональное поле. Возникает система обусловленностей: направленность исполнения — слово — интонация.

В связи с различными интонационно-ритмическими характеристиками можно выделить следующие типологические группы фольклорных текстов, непосредственно связанных с поминальным обрядом:

- а) **сигналы — выкрики — переключки** («на Бабу зовут» — «давайте Бабу резать», кричат друг другу — сообщают о свершившемся событии: «Бабу зарезали!»). Подобная форма произнесения может встречаться и в обыденной практике. В данном случае ее обрядовое значение обеспечивается сочетанием с особой ритуально значимой словесной формулой;
- б) **магические сигналы-кличи повелительного или призывного характера** («А ты, Баба Горбатая, беги в лес!»), как правило, обращенные к силам природы. Примером подобного фольклорного текста, имеющего достаточно древние корни, является сигнал или «знак-образ», выраженный средствами звукоподражания (приведенное выше подражание блянию козы);
- в) **магические заклинания позитивно-утвердительно направленные** в сольном и хоровом исполнении, имеющие характер скандирования и связанным с плясовым движением («крычали на всю глотку», «ревёт и пляшет кругом: „Баба ты, Баба, выйди за нашего Деда...“»);
- г) **заговоры, магические заклинания-приговоры** — сольная форма произнесения заклинания, со слабо выраженным, а иногда сакрально редуцированным интонационно-выразительным наполнением (произносится тайно, шепотом, наговариваются — «падраборки падаваравайшесь»: «Где была, где побывала...», в таком же ключе произносятся приговоры на первую плетку);
- д) **молитвенные приговоры** — по форме произнесения иногда сходны с заговорами, но в основном имеют свободный в ритмическом и интонационном отношениях, разговорный характер произнесения в связи с тем, что императив уступает место мольбе, прошению;
- е) **голошения**, сопровождающие весь процесс жатвы, а в контексте поминального комплекса приобретающие смеховую или игровую форму.

В состав обрядового комплекса окончания жатвы включаются также различные жанры празднично-обрядового фольклора: плясовые песни, частушки с «озорным» содержанием во время пляски и шествия, имитации наигрышей «на язык», а также лирические протяжные песни.

Благодаря тому или иному интонационно-ритмическому строю вербально-акциональные тексты приобретают различную функциональную «окраску». Достигаются противоположные в качественном отношении магические «заряды» функциональных полей: позитивный — негативный, демонстрационный — тайный, экстенсивный — интенсивный.

Смена и перетекание функционально-энергетических полей, проявляющихся на уровне звуковых волн и сигналов (тишина — крик — хор голосов — кличи — шум), придают обрядовому действу особую динамичность и эмоциональную окраску: от сообщений-переключек к развительной форме жизнеутверждающего коллективного магического заклинания и после этого — тишина, трапеза (на момент резкого перепада силы звучания может попадать исполнение голошения) — приговоры на последнем снопе (в форме интенсивной магии) и

молитва-приговор, по сути дела завершающая основную часть обряда. Затем, если обряд имел коллективный характер, экстенсивно-праздничное начало умножалось в хоровом звучании песен, сопровождавшихся «киканьем» (особыми ритмизованными возгласами в предельно высоком регистре), плясками, и достигало апогея во время шестия с поля домой: «Толька крык по палю идёт! Гуль!!! Как песни поём!» (Гд., 4655-23). Арочное завершение обряда выкриками-сигналами о свершившемся событии придает всей композиции законченный и целостный вид.

Подведем итог обзору материалов по жатвенной обрядности северных районов Псковской области. В целом выстраивается чрезвычайно сложная картина (это относится и к плану выражения, и к плану содержания). В целостной системе соединяются трудовое и обрядовое, обыденное и мифологическое начала. Фольклорные элементы растворены в обрядово-трудовом процессе и не поддаются пониманию и расшифровке вне этого контекста. Вместе с тем именно эти проявления художественно-образного (фольклорного) сознания выводят все происходящее в разряд символически-значимого, событийного.

План содержания обрядовых комплексов основан на наложении и объединении разных «сюжетных линий». Роль стержневой, динамически устремленной в будущее содержательной основы обряда выполняет аграрно-производящая сюжетная линия, в которой переплетены две идеи: сбережения урожая («спор был бы хлебу» — Гд., 3117-41) и обеспечения плодородия земли на будущий год («штыбы на новый год урадилась бы рожь хорошая» — Гд., 3141-36). В дополнение наслаиваются: сюжетная линия оплакивания предков и моления о вспомоществовании, брачная тема (союз мифологических персонажей), идея похорон и поминовения (как своеобразное преломление мифологемы об умирающем и воскресающем духе растительности). Тем самым многократно умножается значимость ведущей сюжетной линии обряда, в основе которой читается идея преодоления, идея перехода:⁹⁵ возрождение сил земли, растительных сил для нового урожая.

⁹⁵ Представляется вполне закономерным наложение линий, также воплощающих идею преодоления-перехода («rites de passage», по терминологии А. Ван Геннепа), — имеется в виду свадебный и похоронный код в системе жатвенной обрядности. К сожалению, в специальных исследованиях, посвященных рассмотрению календарных обрядов как обрядов перехода, не привлекаются материалы по жатвенной обрядности, в то время как именно этот блок занимает ключевую и кульминационную позицию в календарно-земледельческом цикле (см., например: *Выноградова Л. И.* Календарные «проводы» как rites de passage // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Потребальный обряд». Тез. докл. М., 1985. С. 23-26; *Выноградова Л. И., Толстая С. М.* Мотив «кунитожения-проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Потребальный обряд. М., 1990; *Байбурт А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов).

Глава 3

РАЗНОВИДНОСТИ ЗАКЛИНАНИЙ И ПЛАЧЕЙ В ЖАТВЕННОЙ ОБРЯДНОСТИ

(типология ранних форм фольклорного интонирования)

Формы обрядовой речитации и декламации, возгласов, зовов, интонируемых плачей имеют особое значение при изучении вопросов становления и развития народной музыкальной культуры.¹ Именно в этих допесенных в типологическом отношении формах, занимающих промежуточное положение между собственно песенными и разговорными жанрами фольклора, на основе предельно концентрированного, символически монолитного (и в этом смысле — знакового) воплощения различных видов речевой интонации кристаллизуются элементарные ячейки музыкальной речи — формульные интонационно-ритмические образования, а также обнаруживают себя общие принципы организации музыкально-речевого потока, обусловленные той или иной функционально-смысловой направленностью произнесения.

Образцы песенного и допесенного интонирования значительно различаются в типологическом отношении. В многообразных фор-

¹ Среди первых публикаций допесенного фольклора известны издания выкриков разносчиков, относящиеся к началу XX в.: 1) Выкрики разносчиков в записях А. Т. Гречанинова, А. М. Листопадава, Н. А. Невструева, Н. А. Янчука и Д. И. Аракчеева // Труды Музыкально-этнографической Комиссии, состоявшей при Этнографическом отделе Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1906. Т. 1. С. 497—516; 2) Выкрики и наигрыши / Записи Д. И. Аракчеева, М. Е. Славинского и А. Д. Кастальского. С предисл. Н. А. Янчука // Там же. М., 1911. Т. 2. С. 386—387. Данные материалы послужили основой научных исследований Б. В. Асафьева в области речевой интонации (*Асафьев Б. В.* Речевая интонация. М.: Л., 1965). Непесенные формы обрядового интонирования («попевочно-припевочные» и «напевно-декламационные») рассматриваются в жанровом и стилевом аспектах в статье: *Корзулаев В. В.* Генетические предпосылки жанровой классификации музыкального фольклора // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 15. С. 240—273. Антология трудовых возгласов и припевов составлена и опубликована А. А. Баниным (*Банин А. А.* Трудовые артельные песни и припевки. М., 1971). В последние годы из области непесенного фольклора в исследованиях и публикациях привлекались в основном жанры детского фольклора (например: *Науменко Г.* Дождик, дождик, перестань! Русское народное детское музыкальное творчество. М., 1988).

мах обрядовой декламации, возгласов, зовов, плачей в большей степени проявляется синкретическая связь словесного, интонационно-ритмического, акционального, изобразительного компонентов. Само слово, произнесенное особым образом, становится формой ритуального действия. Нерасчлененность прослеживается именно на информационно-содержательном уровне: различные языковые ряды (словесный — интонационный — кинетический — изобразительный) в совокупности составляют единый «текст» (примеры такого синкретизма мы наблюдали в предыдущей главе). Допесенные формы интонирования отличаются особой мобильностью: фактически отсутствуют устойчивые композиционные, метроритмические схемы, интонационный контур чрезвычайно подвижен (как в примерах с закреплённой, так и с незакреплённой звуковысотной шкалой). Вместе с тем именно при анализе допесенных образцов обнаруживается непосредственная связь отдельных принципов формообразования, а также возникающих рядов закономерностей с изначальными функционально-смысловыми предпосылками, что позволяет проследить процессы зарождения и развития различных видов интонационных систем.

Допесенный слой фольклора является постоянно действующим источником, способствующим формированию музыкального стиля и поддержанию его жизнеспособности (создание условий естественного восприятия языка как доступного способа общения). Архаический стилизованный слой не только прорастает в новообразованиях, но продолжает функционировать как продуктивный и порождающий.

В силу специфики анализируемого материала следует уточнить само понятие **речевой интонации**, которое отнюдь не ограничивается особенностями звуковысотной организации разговорной речи. С точки зрения классического музыковедения речевая интонация в своих конкретных проявлениях основана на обобщении определенных ритмизованных звукоформул до уровня «интонем», обладающих в силу своей природы определенным спектром значений. Как отмечает Е. А. Ручьевская, уже на этом уровне речевая интонация представляет собой довольно сложное системное явление, поскольку включает «весь комплекс звуковых средств — ритмику (акценты, цезуры, паузы), мелодику (звуковысотная линия), тембр, громкость, интенсивность».²

В то же время речевая интонация относится к уровню общих научных понятий и служит для выявления сущностных основ и закономерностей процесса **интонирования**. Свойствами речевой (а значит, оправданной, осмысленной, функционально значимой) интонации могут обладать не только краткие звуко сочетания (на уровне интонем), но и развернутые во времени «высокоорганизованные звуковые системы»³ (на уровне законченных музыкальных построений) — такое понимание значимости речевой интонации находим в трудах Б. В. Асафьева.⁴ Под «речью» в данном случае подразуме-

вается процесс функционирования языка (вербального, музыкального или вербально-музыкального), а речевая интонация обнаруживает себя как воплощение той или иной функции речи.

Среди универсальных функционально-смысловых начал обрядового фольклорного интонирования можно обозначить следующие: **закливание, плач, повествование**. Являясь по сути речевыми функциями, закливание, плач, повествование выступают в роли **типовых речевых интонаций**, на что обращает внимание Ф. А. Рубцов: «Речевые интонации можно разделить, конечно условно, на три основных типа. Это интонации возгласов, повествовательной речи, плача»⁵. Выделенные Ф. А. Рубцовым типы речевой интонации соотносятся с основными видами интонем как их характерные обобщенно объективированные проявления:

- **плачевая интонация** — преобладание эмотивного (эмоционального) начала;
- **возгласная (призывная, заклиная) интонация** — воплощение волюнтаристического (волевого) начала;
- **повествовательная интонация** — проявление интеллектуального (логического) начала.

Закливание, плач, повествование как речевые функции действуют и на более высоком уровне, определяя особенности процесса интонирования. **Тип интонирования** характеризуется не только преобладанием в музыкальной речи того или иного вида интонем, но и общими свойствами и закономерностями организации музыкально-речевого потока, такими как:

- а) значимость музыкального (интонационно-ритмического) ряда в системе средств выражения: соотношение со словесным, акциональным, изобразительным компонентами;
- б) формообразующая роль интонационно-ритмических характеристик: принципы звуковысотной, метроритмической и композиционной организации, их соответствие общей содержательной и функционально-смысловой идее формы.

Экспедиционные материалы свидетельствуют о том, что в традиционной народной культуре Псковской области плач, повествование и закливание как смысловые доминанты имеют достаточно широкий диапазон в формах воплощения, даже если ограничиться только до-

⁵ Рубцов Ф. А. Основы ладового строения русских народных песен. Л., 1964. С. 20. В другом исследовании Ф. А. Рубцов уточняет специфику возгласного интонирования, представляя его как выражение «настойтельного, требовательного и утверждающего призыва или закливания» (выделение мое. — Г. Л.) (Рубцов Ф. А. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов: Опыт исследования. Л., 1962. С. 16). Выявленные Ф. А. Рубцовым на примере славянского фольклора типовые формы интонирования в какой-то степени однородны тем «ритмо-интонационным оборотам», которые Р. И. Грубер обнаруживает в музыкальной речи народов Австралии, Океании, Южной Америки. По мнению Р. И. Грубера, «ритмо-интонационные обороты» постепенно «кристаллизуются в социальном общении группы или рода» и дифференцируются на «повелительно-волевые (отсюда вырастают закливающие напевы), повествовательно-речевые (отсюда вырастают интонации сказывания, речитативирования эпического характера) и мелодии, выражающие чувственные переживания («зачатки лирики») (Грубер Р. И. Всеобщая история музыки. М., 1965. Ч. 1. С. 11—12).

² Ручьевская Е. А. Функции музыкальной темы. Л., 1977. С. 19.

³ Там же. С. 20.

⁴ Например, Б. В. Асафьев указывает на тесную связь «мелодической линейности и мелодический конструктивности с движением и динамикой речевого потока» (Асафьев Б. В. Речевая интонация. С. 8).

**Соотношение функционально-смысловых
и структурных характеристик заклинания, плача и повествования**

Заклинание	Плач	Повествование
1) Функционально-смысловая идея жанра:		
• способ волевого императивного воздействия; • заклинания направлены на силы стихий, невидимые природные силы, нечистую силу, чужеродные силы; заклинания-благопожелания, так же как и заклинания-проклятия, направлены на конкретных людей, но нередко произносятся от имени «людей незнамых», наделенных особой силой.*	• плач — обращение-жалоба с надеждой на вспомоществование и сочувствие; • в качестве адресата, как правило, выступают душа умершего, вестник «иного мира» или находящийся на чужбине человек; предполагается эмоциональное участие слушателей.	• сообщение о свершившемся событии (в формах эпического повествования — о событиях былого времени; в формах обрядового повествования — о событиях ритуального плана; в формах лирического повествования — о событиях, определяющих личностные отношения); • воспроизведение текста имеет важное значение прежде всего для самих исполнителей (в пении свершившиеся события проживаются и осмыслиются заново, приобретают особый нормативный статус); нередко в качестве адресата выступает функционально выделенный слушатель, воспринимающий информацию: в отношении вступают сказитель и община; старший и дети; группа исполнителей и группа слушателей; в роли восприимчива информации могут выступать незримо присутствующие души умерших (родители-предки).
2) Иерархия средств выражения:		
• ведущая роль акционально-образительного начала (реального или мыслимого); • значимость ритмов, организующих движение и координирующих с ним вербально-интонационный ряд; ритмо-акцентное начало нередко приобретает роль ведущего элемента формы;	• ведущая в структурно-семантическом отношении роль интонации; • вербальный текст может отсутствовать или наполняется полифункциональным содержанием: мотивы жалобы перемежаются с формулами заклинаний и повествовательными разделами;	• ведущая в информативном и структурном отношении роль слова; • интонационный ряд может быть полностью подчинен слову (речитация или сказывание) — такое соотношение характерно для эпических форм повествования; в обрядовом повествовании и лирическом повествовании нередко ведущее значение приобретает заклинательная или плачевая система интонирования;

песенным слоем фольклора: это могут быть моноэлементные и сложносоставные тексты, формы индивидуального (сольного, диалогического) и коллективного (совместного) высказывания; формы интенсивной тайной магии, экстенсивно-демонстрационные и коммуникативные. Один из возможных вариантов их типологической группировки основан на выявлении характера соотношения словесного и музыкального рядов. В результате возникает своеобразная последовательность форм допесенного интонирования, в которой наблюдается постепенное усиление значимости интонационного (или собственно музыкального) начала:

- **речитация** — ритмизованное произнесение говорком в ограниченном диапазоне;
- **сказ** — приближенный к повествовательной разговорной речи напевный говор;
- **декламация речевая и напевная** — форма возвышенной речи, выразительной в акцентно-ритмическом и звуковысотном отношениях; в напевной декламации наблюдается постепенная стабилизация звуковысотного контура, обнаруживают себя первичные проявления ладовых связей;
- **декламация-скандирование** — динамичное произнесение текста в заданном ритме с жесткой, в большинстве случаев регулярной акцентностью;
- **возглас (декламация-возглашение и клич)** — кличевая манера произнесения слова, основанная на особом посыле голоса (крик);
- **вокализация** — пропевание кратких музыкальных фраз или отдельных звукоочетаний без слов или на междометии.

В данном последовании читается не производность одних типов высказывания от других, а разнообразие граней и форм выражения с точки зрения внутренней организации.

Функциональный подход, раскрывающий обусловленность того или иного типа интонирования функционально-смысловой направленностью произнесения, позволяет нам провести типологическую группировку художественных форм на другом уровне, приблизиться к пониманию их **жанровой природы**.

Самой инертной в процессе эволюции оказывается такая «стержневая» функциональная характеристика фольклорного текста, как «направленность исполнения», которая обеспечивает сохранность «идей формы» или ее «жанрового облика» и обуславливает жизне-способность (постоянную востребованность) и действительность фольклорного текста. Направленность исполнения играет роль координатора признаков, рассредоточенных в различных семиотических рядах художественной формы. Иерархически соподчиненная система средств выразительности предполагает выделение одного из начал (или подгруппы) в качестве ведущего, основного в реализации намерения, что в конечном счете определяет жанровую специфику фольклорного текста. Выявление доминирующей функции в сложной полифункциональной системе фольклорного текста позволяет, таким образом, проводить типологическую, а затем и жанровую группировку художественных форм (см. табл. 1).

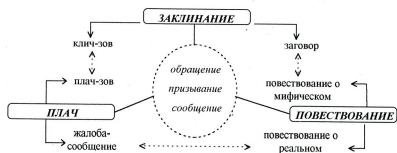
Таблица 1 (продолжение)

Заклинание	Плач	Повествование
• слово (с учетом многообразия сторон и значений) и интонация выступают в своей акциональной роли: «слово-ритуал» (вербальный ряд в своем развертывании дублирует акциональный или описывает действия, происходящие в незримом пространстве); «скандирование-утверждение» в ритме движения. Вместе с тем словесно-интонационный ряд может принципиально отсутствовать (действие производится в полной тишине).	• акционально-образный ряд либо предельно лаконичен — выражение символов горестного состояния, либо представляет собой параллельно развивающийся ритуальный план.	• акциональный ряд либо отсутствует (кроме самого акта произнесения текста), либо дублирует вербальный (воспроизведение сказанного).

* Имеются в виду фольклорные тексты, связанные с обходом дворов в кануны праздников, исследованию которых посвящен специальный труд Л. Н. Виноградовой (*Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колдования. М., 1982*).

Необходимо отметить, что представленные типы речевого поведения смыкаются в крайних точках проявления функционального поля (динамика воплощения функции), что и является основанием возникновения многообразных форм реализации — жанровых разновидностей фольклора (см. схему 1).

Схема 1. Соотношение различных типов речевого поведения



Основные разделы данной главы будут посвящены типологической характеристике ранних образцов псковского обрядового фольклора, включенных в систему календарно-земледельческого цикла,⁶ — различных видов заклинаний, интонированных плачей и го-

⁶ Основным материалом для данной главы служат экспедиционные записи из коллекции С.-Петербургского Фольклорно-этнографического центра, выполненные в северных районах Псковской области и прилегающих деревнях Лужского района Ленинградской области.

лошений. Проводится сравнительное исследование, позволяющее проследить процесс становления и эволюции музыкального стиля, выявить генетические признаки более развитых в мелодическом отношении песенных образцов и жанровых групп.

1. Интонационное строение фольклорных текстов, имеющих заклинующую направленность

Общую сущность заклинаний можно раскрыть как способ магического воздействия на силы окружающего мира с целью утверждения человеческой воли, получения желаемого результата. В определении содержания самого термина мы основываемся на принятых в русском языке значениях родственных глаголов «заклинать», «заклясть»: «заповедать, заказывать, запрещать под знаком проклятия»; «упрашивать, умолять»; «заговаривать, заговаривать, закодывать»; «призывать».⁷

Границы возможного эмоционально-волевого наполнения заклинаний достаточно обширны: от заклятий-императивов до призывов, мольбы. Так же разнообразны структурные особенности фольклорных текстов, относящихся к заклинаниям: от кратких формул, поясняющих магический акт, до развернутых заговорных текстов; от простейших императивных возгласов до развитых полиэлементных композиций.

Выявление признаков, характеризующих жанр заклинаний, а также систематизация типовых форм заклинания проводилась в классической фольклористике в основном с филологической точки зрения.⁸ В. К. Соколова указывает на следующие признаки, характеризующие поэтику заклинаний:

- 1) заклинания «выражали требование, пожелание или просьбу, были обращены к кому-то или к чему-то»;
- 2) для них характерно «употребление сказуемого-глагола в повелительном наклонении, хотя тональность заклинаний была разная — от приказаний до просьбы, мольбы»;
- 3) основу текста составляют «заклинательные формулы — очень краткие, в них выражена, и очень четко, только основная мысль, но они могут развиваться, дополняться разными деталями».⁹

«В календарных обрядах можно выделить четыре типа заклинаний: императивные, молитвенные, с жертвоприношением (угощением) и уподобления»¹⁰ — такую группировку В. К. Соколова про-

⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 1. С. 586.

⁸ См., например: *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995; *Колпакова Н. П.* Русская народная бытовая поэзия. М.: Л., 1962; *Колесникова И. М.* Простейшие типы русских народных свадебных песен // *Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы*. Л., 1978; *Круглов Ю. Г.* Русские обрядовые песни. Уч. пособие. М., 1989.

⁹ Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982. С. 11.

¹⁰ Там же. С. 19.

дит на основе анализа поэтического содержания, модели сюжетообразования и поэтических мотивов. По мнению автора, «заклипания императивные могли переходить в просьбы посредством простого присоединения к ним молитвенного обращения».¹¹

Однако для выявления типологических групп в области заклипания и определения их содержания и функций представляется важным не только «что» произносится, но и «как», «с какой целью» произносится. Изменения в словесном ряду (например, присоединение молитвенного обращения к посреднику-покровителю) может никак не повлиять на жанровые свойства художественной формы. Но если один и тот же текст будет произноситься в одном случае — тайно, шепотом, а в другом — в форме коллективного скандирования в процессе совместной пляски, то мы должны будем отнести эти образцы к разным типологическим группам и жанровым разновидностям.

В предыдущей главе на материале жатвенной обрядности северных районов Псковской области было выявлено несколько видов фольклорных текстов, связанных с заклипательной направленностью произнесения и относящихся к дописанным формам интонирования, это:

- сигналы, выкрики, переключки;
- магические сигналы-кличи повелительного или призывного характера; звукоподражания;
- магические заклипания позитивно-утвердительной направленности;
- заговоры, магические приговоры;
- молитвенные приговоры.

В основе типологической группировки фольклорных текстов лежит характеристика интонационного строя заклипаний, обусловленного функциональной направленностью исполнения. Особенности интонирования реализуют в той или иной форме смысловое содержание словесного ряда и придают фольклорному тексту жанрово-определенный вид. При этом варианты одного текста (одного обрядового сюжета) могут иметь различные формы интонационного воплощения и соответственно приобретать разные смысловые оттенки.

В данном разделе мы представим разновидности художественных форм, в основе которых лежит общий обрядовый сюжет — заклипания на возврат силы после жатвы. Содержание поэтических текстов позволяет отнести их к группе жатвенных обрядовых заклипаний-императивов. Однако типологические признаки интонационно-ритмического строения заклипаний значительно различаются. Характеризуя разнообразие интонационно-ритмических «решений» в целом, можно обозначить две противоположные формы реализации основного намерения, отличающиеся по степени интенсивности или экстенсивности энергетического наполнения: условно их можно определить, соответственно, как ключевую и заговорную формы произнесения.¹²

а) Магические сигналы-кличи повелительного или призывного характера

Интонационный строй сигналов-кличей повелительного или призывного характера (обрядовых и необрядовых), содержащихся в псковских экспедиционных коллекциях, весьма разнообразен и интересен при изучении вопросов зарождения и формирования основ музыкальной речи в процессе освоения и переработки речевой интонации. Приведем вариант заклипания на возврат силы по окончании жатвы из Струго-Красненского района:

Пример 1.¹³ Жатвенное заклипание-клич на возврат силы.

д. Добрынь, С.-К., 3148-11

«Как жнёшь и дожина́шь послённый сноп, всё, свяжи́ своё и ляги́шь на ево́ [при этом серп кладётся под сноп — Г. Л.]. Вот три раз так кричи́ гу-у-улка — гулка! Вот так» [выкрикивает]:



Данный пример относится к формам возгласного ключевого интонирования. Заклипательное начало предстает в форме декламации-возгласания. В целом фольклорный текст приобретает определенный жанровый облик, который можно охарактеризовать как сигнал-клич повелительной направленности. Показательно, что текст заклипания «Нива, нива, отдай мою силу» полностью повторяется трижды — тем самым усиливается императивное значение заклипательного обращения.

верного исполнения кличей, заклипаний, заговоров. Во многих случаях лишь пересказывался текст в обычном разговорном стиле изложения. В связи с этим большую ценность представляют записи, в полной мере воплощающие идею заклипания, образцы которых мы приводим и анализируем.

¹³ В расшифровке образов дописанного интонирования с помощью нотной графики указывается примерная звуковысотная позиция и долгота слога: знак — (x) применяется для условной расшифровки звуковысотного контура разговорной речи и форм речитации; знак — x — используется для расшифровки различных форм декламации, в которых звуковысотный контур неустойчив, но имеет отчетливый рельеф. Над нотным станом специальными символами обозначаются границы единиц периодичности (границы стиховой строки-фразы — /, граница тирадного периода — //) и позиции основных акцентов. Символы, используемые для различных видов акцентов: V — для основных фразовых акцентов; Δ — для вспомогательных акцентов, не имеющих позиционной крепленности во фразе; v — для динамических акцентов. В примерах, не имеющих стабильной метроритмической организации и устойчивой временной протяженности сегментов, знак тактовой черты и размер сняты. Границы нотной строки в большинстве случаев совпадают с границами единицы композиционного членения (синтагмы, фразы, стиховой строки), за исключением примеров, когда синтагма слишком коротка.

¹¹ Там же.

¹² В силу того, что в ходе экспедиций сведения об обрядах в основном записывались в виде рассказов-воспоминаний, очень трудно было достигнуть полноценного и доста-

Сходными характеристиками обладает образец клича (жница гонит Бабу на чужую полосу) в записи от той же рассказчицы (Е. П. Ивановой, 1908 г. рожд.):

Пример 2. Жатвенное заклинание-клич.

д. Добрыня, С.-К., 3148-11



При сравнении двух образцов обнаруживается однородность интонационного решения. В ряду выразительных средств интонационно-ритмическое начало оказывается доминирующим. Кличевая направленность реализуется в первую очередь за счет таких свойств речи, как громкость (предельное усиление динамики произнесения, оппозиция крик—тишина), tessitura (захват крайних верхних точек диапазона в сопоставлении с зоной сброса-выдоха), тембр (максимальная насыщенность), что непосредственно определяет специфику звуковисотного контура.

Речь членится на краткие фразы (от одного до трех слов), протяженность которых обусловлена объемом дыхания, особенно активно расходуемого при криковой манере произнесения, отсюда — закономерное возникновение цезур, пауз. Фразы, как правило, обладают одним главным ударением (см. схему 2).

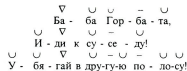
Схема 2. Структура поэтических текстов сигналов-кличей¹⁴
(Струго-Красненский район)

а) к примеру 1:



¹⁴ В схемах основное фразовое ударение обозначается знаком V, дополнительные грамматические ударения выделены знаком U, слабые слоги U. Грамматические ударения в притяжательных местоимениях никак не выделяются в речи, на этом основании мы их снимаем в схемах.

б) к примеру 2:



Фразовое ударение образует центральную точку в развитии интонационной волны: оно выделено звуковисотно (самый высокий тон) и, в некоторых случаях, ритмически (долготно), от него или к нему устремлено интонационное движение. Важной характеристикой кличевых форм является тот факт, что в роли основного выступают начальные грамматические ударения в строке (например, в строках «я пахала», «я боронила» основное фразовое ударение падает на первый, а не на третий слог).

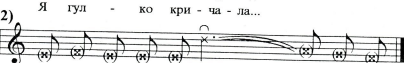
В основе интонационной волны-фразы лежит соотношение крайних точек диапазона (либо в виде широких интервальных ходов — контрастно-регистровое сопоставление, либо в виде глissандирующего движения от верхней к нижней точке диапазона).¹⁵ Можно обозначить несколько способов развития музыкальной фразы, имеющей ключевую направленность:

- если фразовое ударение приходится на начало строки, то интонационная волна направлена от вершины-источника как поступенное нисхождение или глissандированный сброс (фразы «Нива, нива!», «я пахала» — пример 1, или «Баба Горбата!» — пример 2);
- если фразовое ударение приходится на второй или третий слог, звуковисотная вершина берется скачком (интервал достигает квинты, септими), и далее следует такой же скачок-сброс на первоначальный уровень интонирования (фразы «отдай мою силу», «свою силушку ронила» — пример 1, «иди к соседу!» — пример 2);
- фраза — «убягай в другую полосу!» (пример 2) — очень выразительный образец интонационной волны, в которой звуковисотная вершина «завоевывается» в напряженном замедленном восхождении, а затем происходит ускорение и интонационный глissандирующий сброс, превышающий диапазон октавы.

Интересно, что и в разговорной речи Е. П. Иванова как бы воспроизводит ключевую манеру произнесения, тем самым подражая интонационному «прообразу» возглашения-клича (фразовое ударение попадает на слово «гулько»):

¹⁵ Показательно, что Э. Е. Алексеев в работе, посвященной звуковисотной типологии раннефольклорного мелоса, выделяет как наиболее общие именно контрастно-регистровый и «неустойчиво-глissандирующий» «виды мелодического образования», но при этом автор не связывает те или иные «вокализационные принципы» с функциональной направленностью произнесения (Алексеев Э. Е. Раннефольклорное интонирование: Звуковисотный аспект. М., 1986. С. 53, 167).

1) 

2) 

Я гул - ко кри - ча - ла...

То - перь за - кри-чишь гу - - лко гул - ко!

Данный пример, на наш взгляд, подтверждает, что такого рода интонации, в основе которых лежит интервальное и долготное сопоставление акцентного и неакцентных слогов, обладают свойствами типического и определенной семантикой, т. е. выступают в роли типовых формул, интоном возгласа-клича.

Подтверждение находим в особенностях интонационного строения жатвенных кличей из Лужского района Ленинградской области (территория, примыкающая ко Гдовскому району):

Пример 4.¹⁶ Жатвенное заклинание-клич на возврат силы.



А - у! Си - луш - ка, ка - пй - ся!

А - у! Си - луш - ка, ва - ли - ся!

Са всех че - ты - рех ста - рон к нам!

Пример 5 (повторная запись от той же исполнительницы).



А - у! Си - луш - ка, ка - пй - ся!

¹⁶ Данная запись имеет более достоверный характер по сравнению с приведенной в примере 5, так как исполнительница старается произнести заклинание в полный голос.



А - у! Си - луш - ка, ва - ли - ся!

[договаривает]

Са всех че - ты - рех ста - рон!

Пример 6. Жатвенное заклинание-клич на возврат силы.



Ка - пй - ся, си - луш - ка, ка - пй - ся!

с-пад пё - ныш - кав, с-пад ка - рё - ныш - кав!

При сопоставлении образцов из Струго-Красненского и Лужского районов обнаруживается их типологическое родство, обусловленное общей смысловой направленностью. В примерах из Лужского района преобладает контрастно-регистровый тип интонирования, который характерен и для большинства фраз в примерах, анализируемых ранее. Отличительной особенностью кличей из Лужского района является тяготение к акцентированному произнесению буквально каждого слова в строке, что усиливает значимость и весомость слова и интонации, выступающих в нерасчлененном смысловом единстве. Кроме того, появляется начальное междометие-возглас («Ау!»), воплощающее в концентрированном и предельно лаконичном виде интоному возгласа-клича (см. схему 3).

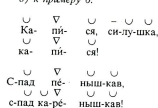
В данных образцах, так же как и в приведенных ранее примерах 1 и 2 из Струго-Красненского района, ритм слоγοпроизнесения и композиция (объем строки текста в соотношении с границами «музыкальных» фраз) отличаются большой подвижностью, в основе организации лежит членение на фразы-интонационные волны, стабильным признаком которых является одно выделенное в звуковысотном (а иногда и в ритмическом) отношении фразовое ударение.

Схема 3. Структура поэтических текстов сигналов-ключей (Лужский район)

а) к примеру 4:



б) к примеру 6:



Такой тип ритмосинтаксического строения относится к архаическому тирадному.¹⁷

Примеры из Лужского района в ритмическом и композиционном отношении также достаточно мобильны и имеют тирадную основу, вместе с тем на уровне ритмических звеньев и композиции в целом проявляются элементы повторности (см. схему 4).

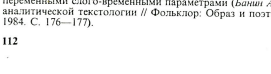
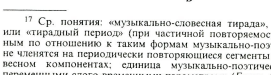
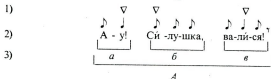
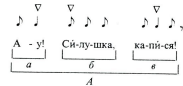
Схема 4. Композиционно-ритмическое строение заклинания-ключа

а) к примеру 4:

1) фразовые ударения

2) ритм слогопроизнесения

3) композиционное членение



б) к примеру 6:

1) фразовые ударения

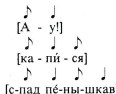
2) ритм слогопроизнесения

3) композиционное членение



Пример 4 отличается от всех приведенных форм ключей-заклинаний наличием точного в структурном отношении повтора первой строки, возникает достаточно развитая композиция, которая, видимо, обусловлена коллективным характером исполнения данного ключа (по описанию рассказчиков, они кричали одновременно с матерью в момент, когда дожила рожа).

Ритмика кратких композиционных чашек тирадного периода благодаря долготной выделенности фразовых акцентов¹⁸ имеет своеобразный вид. Можно обозначить несколько кратких ритмоформул (на уровне языковых сегментов или морфем), кристаллизующихся в процессе ключевого интонирования:



Подобные ритмы и прихотливая переменная акцентность встречаются в формульных напевах севернопсковской свадьбы, имеющих заклинательную направленность, в обрядовых масленичных и пасхальных хороводах Гдовского и Печорского районов.¹⁹ Лужские заклинания-ключи в силу своей архаичности представляют бесценный материал к разгадке генезиса музыкальной ритмики обрядовых мелодизированных напевов — становится очевидной ключевая природа интонационно-ритмических формул такого типа.

Кроме того, в обрядовых напевах псковской свадьбы сохраняют свое композиционное и функционально-смысловое значение фразовые ударения, совпадающие с ладовыми центрами, выделенными в долготном и звуковысотном отношениях. В свете типичных для кли-

¹⁷ Ср. понятия: «музыкально-словесная тирада», «мелотирада», «ритмотирада» или «тирадный период» (при частичной повторяемости), применяемые А. А. Баниным по отношению к таким формам музыкально-поэтического фольклора, которые не членятся на периодически повторяющиеся сегменты ни в музыкальном, ни в словесном компонентах; единица музыкально-поэтической формы характеризуется переменными слого-временными параметрами (Банин А. А. Слово и напев: Проблемы аналитической текстологии // Фольклор: Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984. С. 176—177).

¹⁸ Пример качественного или количественного акцента — по терминологии Е. А. Ручьевской (Анализ вокальных произведений: Уч. пособие. Л., 1988. С. 9).

¹⁹ Примеры приводятся в Приложении 4 (№ 5—8), а также см.: Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни: (По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории). Л., 1989. № 96.

чевых интонаций контрастно-регистровых сопоставлений по-новому воспринимаются квартные ходы в песенных мелодиях: особенно выразительны начальные возгласы-междометия, приобретающие в свадебных напевах мелодизированную форму, а также широкие восходящие интервальные ходы к опорным тонам, как правило, совпадающим с зонами основных акцентов (Приложение 4, № 5).

Миниатюрная композиция кличей также содержит в себе принципы, на которых будут основываться развитые песенные формы обрядового фольклора. Так, в примере 6 в первой строке возникают элементы арочной композиции («Кописа, силушка, кописа»), имеющей определенную заклинательно-императивную направленность (повтор глагола в побудительном наклонении). Подобные арочные композиции лежат в основе формульных свадебных напевов заклинательного характера (Приложение 4, № 7).

6) Магические заклинания-приговоры, имеющие заговорный характер произнесения

Заговорный характер произнесения текста основан на вере в действенную силу слова как своеобразного густака определенной мыслительной сущности. Как отмечает В. Н. Топоров, именно в заговоре находит воплощение и сохраняется изначальная значимость слова, которое «одновременно было и мыслостроительно (смыслостроительно), промыслительно и действенно».²⁰

В Псковской области зафиксированы формы магических заклинаний-приговоров на начало и завершение жатвы, имеющие много общих черт с классическими образцами заговоров. Эта связь прослеживается не только на уровне вербального текста, но и в идентичности средств и обстоятельств его воспроизведения. Приведем пример заклинания-приговора на сохранение силы после жатвы (отметим, что текст данного заклинания представляет своеобразный вариант предыдущих примеров):

Пример 7. Жатвенное заклинание-приговор на возврат силы.

д. Островцы, Гд., 3120-34

«Патом саділісе ны снапѣчки, тако пригаваривали» [наговаривает и водит концом серпа по земле]:

♩ ~ 276; говорком:

Где бы - ла, где па - бы - ва - ла, где пас - ся - ..., где па - ср... ,,

где па-ля - жа - ла, где па - ста - я - ла, Ба - ба ты, Ба - ба, би-ря-гй си - лу ма - ю!

В данном образце заклинания-приговора обнаруживаются следующие признаки заговорного типа интонирования:

- 1) темброво-тесситурные характеристики специально редуцируются либо занижаются до предельно возможного уровня²¹ (воспроизведение в низкой тесситуре, в диапазоне кварты-секунды);
- 2) особую роль в осуществлении императивно-заклинательной функции играет поступательная ритмика: на первый план выступают метрические акценты, возникает ощущение мерности и моторики. С четкой пульсацией динамических акцентов речи нередко согласован характер действия (в данном примере жница периодически проводит острым концом серпа по земле). Метрическая упорядоченность произнесения подчиняет себе ритмику стиха;
- 3) в целом наблюдается стремление к слитному бесцезурному наговариванию текста. Сам процесс речи-наговаривания становится одним из значимых акциональных компонентов ритуала;
- 4) при этом текст отчетливо делится на строки-фразы, согласующиеся с интонационно-ритмическими волнами, протяженность которых обусловлена не объемом дыхания (как в образах возгласов-кличей), а относительной стабильностью временного отрезка, включающего определенное число акцентов (в большинстве строк — 2 акцента), т. е. возникает тенденция к равномерной сегментированности формы;
- 5) на интонационном уровне наблюдаются элементы повторности,²² проявляющиеся при сопоставлении как отдельных фраз, так и целых периодов. Повторность в первую очередь связана с заклинательной направленностью произнесения. Принцип повторности действует и на уровне композиции це-

²¹ Аналогией может служить тот факт, что в народной лечебно-магической практике текст заговора *нащипывается*, само произнесение приобретает сакрализованную форму.

²² На стабильность ритмоинтонаций в процессе исполнения заговорного текста указывает Е. Н. Разумовская, но не предпринимает попыток расшифровать звуковысотный контур и ритмику приводимых ею кличей, молитвенных приговоров и заговоров — см.: Разумовская Е. Н. Современная заговорная традиция некоторых районов русского Севера-Запада (по полевым материалам 1973–1988 гг.) // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Вып. 27. С. 257–273.

²⁰ Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 13.

лостного «текста-обряда» — текст заговора полностью повторяется трижды.

Все перечисленные признаки свидетельствуют о своеобразии заговорной формы интонирования, опирающейся на специфические особенности речитации как одного из основных типов обрядового произнесения текста. При этом выявленная система закономерностей непосредственно обусловлена заклинательной функцией речи, в данном случае приобретающей интенсивно-магическую направленность. В жанровом отношении приведенный пример можно определить как магическое заклинание-приговор, имеющее заговорную основу.²³

Выявленные характерные черты заговорной формы интонирования обнаруживаются и при анализе классических образцов заговора (см.: пример расшифровки заговора «от красавы-веснухи»,²⁴ который был записан непосредственно в процессе исполнения магических действий — Приложение 4, № 9).

Теми же типическими свойствами обладает и заговорный текст, открывающий жатву: «Иду в поле, к аржаной жнивы...».²⁵

Пример 8. Жатвенное заклинание-заговор на жатву.

д. Прибуж, Гд., 3294-066

И - ду в по - ле кар - жа - ной жни-вы,
бу - ду жать, на - чи-нать, за - га - вá - ри-вать,

²³ В отличие от заклинаний-приговоров, опирающихся на формы выразительной речевой декламации, см., например, приговоры дружки в ходе свадебного обряда (Народные песни Ленинградской области. Старинная свадьба Сланцевского района / Сост. А. Мехнецов, Е. Мельник. Л., 1985. С.104—105. № 112, 113).

²⁴ «Красава» или «веснуха» — болезнь, связанная с нарушением психики. Заговор производится в процессе очищения больного человека огнем: сначала с помощью горящей свечки (видимо, первоначально — лучинки), а затем — зажженной свечи (которая ранее горела у гроба покойника) знахарка последовательно прикасается кончиком пламени к веснушкам на груди и спине человека.

²⁵ Заговор записан от женщины, запомнившей, как «причитывала» (приговаривала) мать на ниве. Возможно, в силу того что рассказчица переняла и пересказывала для записи только поэтический текст заговора и не стремилась воспроизвести манеру исполнения, в процессе интонирования возникают большие межфразовые паузы, что не типично для заговорной формы произнесения. Показательно, что при повторной записи данного заговора рассказчица почти «дословно» воспроизвела те интонационные обороты, которые прозвучали в первом варианте исполнения (даже такие достаточно сложные в интонационном отношении фразы, как «штоб ни болела бы, ни ломила бы», повторяются с удивительной точностью).

штоб ни бо - ле - ла бы, не ло - ми - ла бы
ни спи - на, ни лоб, ни хрс - бёт - на - я кость,
а ба - лё - ла бы и ла - ми - ла б
kyat, жи - лёз - ный серп.

На уровне слогоритмики в данном примере встречается прием, характерный и для заговора «от красавы-веснухи», — замедленная и акцентированная декламация особо значимых и заключительных слов: «ни спинá, ни лоб, ни хребётная кость» и «kyat жёлзёный серп».

Заговорный способ интонирования значительно отличается от форм обычной речи. Приведем пример условно нотируемой расшифровки фрагмента разговорной речи с тем, чтобы представить, насколько свободен и выразителен в ритмическом и звуковысотном отношении народный говор в Гдовском районе:²⁶

Пример 9. Разговорная речь.

д. Остроцы, Гд., 3120-23

По - жи - на - я о - на сва - ю по - лос - ку,
и то - же са - ма - ка - су за - пле - тё...
И он - на - я ша - си - дё на сна - пку да...

²⁶ Попутно заметим, что разговорная речь в народных говорах чрезвычайно сложна и информативна в интонационно-ритмическом отношении — это «высокоорганизованная звуковая система» (Ручьевская Е. А. Функции музыкальной темы. С. 20).



Таким образом, необходимо отметить, что заговорная форма произнесения текста имеет своеобразные типические черты, значительно дополняющие и уточняющие систему жанровых универсалий²⁷ заговора. Заговоры и приговоры, связанные с земледельческой магией, оказываются важной составной частью обрядово-заклинательной области фольклора.

в) Магическое заклинание императивно-утвердительной направленности, имеющее форму декламации-скандирования

Особенно показателен с точки зрения синкретической взаимосвязи элементов фольклорного текста следующий пример магического заклинания, исполняющегося в тех же обрядовых обстоятельствах (момент окончания жатвы) и имеющего сходную функционально-смысловую направленность (возврат и сохранение сил земли и человека).²⁸ В экспедиционных коллекциях Фольклорно-этнографического центра из Гдовского района (север Псковской области) содержатся видеозаписи коллективного исполнения заклинания, сопровождаемого пляской вокруг косы, заплетенной из последних колосьев ржи (коса именуется Бабой): две-три женщины пляшут по кругу против часовой стрелки бочком, лицом повернувшись к центру круга, мелким приставным шагом (ноги почти не отрываются от земли), одна из исполнительниц рукой касается макушки ржаной косы в ритме пляски или размахивает серпом над головой. В процессе пляски трижды повторяется заклинание. Приведем два варианта заклинания, записанного в коллективном исполнении в разных деревнях:

²⁷ Термин Б. Н. Путилова: Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 155.

²⁸ Весьма интересен тот факт, что обрядовый сюжет — «возврат и сохранение сил после жатвы» — в тексте заклинания непосредственно не представлен, а выявляется

Пример 10. Жатвенное заклинание-скандирование.

д. Островцы, Гд., 3120-34



Пример 11. Жатвенное заклинание-скандирование.

д. Полна, Гд., 3119-48



на более высоком уровне — при согласовании и суммировании значений всех средств выражения (акционального, предметно-образительного, интонационно-ритмического, словесного рядов). Об этом шла речь в предыдущей главе.



Сравнение с формами клича и приговора-заговора позволяет обнаружить в данных примерах, с одной стороны, признаки родства, с другой — появление новых закономерностей интонационно-ритмической организации, характерных именно для декламационно-скандирования.

В первую очередь обращает на себя внимание мерность акцентуации, структурная значимость метра — принципы, ранее выявленные в качестве основных при анализе заговорных форм интонирования. В заклинании, основанном на скандировании, ведущую организующую роль выполняет действующий подспудно пульсирующий парный ритм. В результате сочленения примитивных парных ритмичек образуется краткое четырехсложное метроритмическое звено с периодичной акцентуацией:



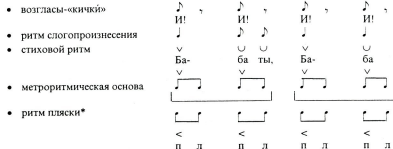
Метроритмическому звену соответствует столь же краткий, постоянно повторяющийся интонационный оборот-мотив, основанный на сопоставлении основного тона с зоной интонационного сброса (в приведенных примерах — спуск на секунду-терцию вниз). Возникает стабильная сегментированность напева: членение на равные отрезки времени — двухдольные такты. Основной тон совпадает с сильной долей такта и, как правило, имеет определенную звуковысотную позицию (в какой-то степени принимает на себя функцию опоры, хотя ладовая система отношений только намечается). Общая закономерность организации звуковысотного контура состоит в противопоставлении устойчивой и неустойчивой позиций — прием «интонационного раскачивания» с опорой на равномерную динамическую акцентность.

Действующий в качестве регулярного пульса парный ритм несомненно связан с ритмикой мелкого приставного шага, которая основана на мерном чередовании сильной и слабой позиций (уда-

ры правой и левой ногой) и периодически включает динамический акцент (усиленный притоп правой ногой), как правило, совпадающий с первой долей четырехсложного ритмического звена. В то же время общая пульсация полностью согласуется с ритмом слоγοпроизнесения. Словесные ударения скоординированы с акцентными позициями двухдольного метра, при этом выделяется в долготном и звуковысотном отношении не одно фразовое ударение, как это было в кликах-возгласах, а в равной мере любые ударные (нередко и безударные) слоги вербального ряда, приходящиеся на сильную долю — в этом характерная черта формы скандирования. Значимость моторного парного ритма усиливается ритмизованными возгласами («кичками»). Ниже приводится схема согласования ритмов и акцентов в разных рядах вербально-музыкально-хореографического текста (см. схему 5).

Такая согласованность в акцентно-временном отношении словесного, интонационного, акционального рядов оказывается важным мобилизующим фактором — коллективные усилия образуют единый целенаправленный пульсирующий поток жизненной энергии и многократно умножаются.

Схема 5. Метроритмическая организация заклинания-скандирования (к примеру 11)



* В верхнем ряду схемы плясового ритма динамический акцент выделен знаком <. С помощью нотных знаков фиксируется общий ритм плясового шага, снизу указывается порядок чередования правой (п) и левой (л) ноги (приставной шаг).

Особенности композиции заклинания-скандирования в первую очередь имеют общность с типическими свойствами заговорных форм: стремление к слитному бесцезурному произнесению, проявление принципов повторности. Если в заклинаниях-кликах и в заговорных формах элементы повторности обнаруживали себя только в качестве «вкраплений» (тирладная композиция отличалась мобильностью как на уровне стиха-фразы, так и на уровне текста в целом), то в заклинании-скандировании принцип повторности выступает как доминирующее формообразующее начало (см. схему 6) и действует на следующих уровнях:

- уровень языковых элементов — парные ритмы и ритмические звенья;

- уровень синтаксический — стабильность двухдольного метра; кристаллизация слогоритмического периода (в трех строках присутствует стабильная слогоритмическая формула); повтор основного интонационного оборота;
- уровень композиционный текста в целом — закливание полностью повторяется трижды.

Схема 6. Композиционно-ритмическое строение закливания-скандирования (к примеру 11)

1) метрические акценты	
2) ритм слогапроизнесения	Ба- ба ты, Ба- ба!
3) композиционное членение	

А

1)	
2)	Вый- ди за на- ше- ва Де- да!
3)	

Б

1)	
2)	В на- ше- ва Де- да! Три кле- ти ле- ба! Дров ни по- ле- на, ... по ко- ле- на!
3)	

А

При этом необходимо подчеркнуть, что хотя поэтический текст и ритм слогапроизнесения имеют достаточно стабильный вид, каждое новое исполнение (нередко даже при повторной записи от тех же исполнителей) дает самостоятельный вариант звуковысотного решения.²⁹ Очевидно, что, хотя некоторые рассказы и называют это закливание песней, оно относится к формам допесенного интонирования, основанного на скандировании текста. Сами исполнители отмечают, что «у этой песни мотива нет», «кто как придумая» (Гд., 3117-41,42), ее «крычали на всю глотку» (Гд., 3119-52), играют «и

падкыкуюаю», «кичат»³⁰ (Гд., 3127-21). Есть также свидетельства, что текст закливания не распевался, а просто наговаривался (Гд., 3298-73, 3299-19,20): «яю никак не пают, тока вот так — смяютца да га варят» (Гд., 3298-02, 03), «присказывают и смяютца» (Гд., 3307-18). С таким характером произнесения, а также со специфическими особенностями самого текста связаны встречающиеся в репортажных записях наименования данной формы — «присказка» (Гд., 3298-02), «прибасенка» (Гд., 3295-28), «прибаютка» (Гд., 3308-09), «прибабута» (Гд., 3120-23). Естественные сложности при записи закливания возникали в связи с его «озорным», «странным» содержанием: «это страшная песня!» (Гд., 3127-21).

Возгласное (кличевое) начало выражается в стремлении к активной подаче звука: темброво-тесситурные и динамические характеристики обусловлены способом интонирования на крике. Отметим также особое значение дополнительного ряда призывков, который создается благодаря появлению в предельно высокой тесситуре кратких ритмизованных возгласов — «кичкюв».

Форма закливания-скандирования представляет собой крайнюю степень выражения экстенсивного магического волеизъявления, т. е. становится показательным примером жанра коллективных заклиний, имеющего императивно утвердительную направленность.

Необходимо отметить, что все перечисленные характеристики, касающиеся интонационного, метроритмического и композиционного строения заклиний-императивов, в такой же степени показательны для колядных напевов из Печорского, Порховского районов, имеющих декламационную форму, в основе которой лежит совместное скандирование (Приложение 4, № 11). Такой характер произнесения текста сохраняется и в развитых песенных формах «виноградий», распространенных на территории среднего течения р. Великой (Приложение 4, № 12, имеется в виду первый раздел песенной строфы). Непосредственная связь с формами непесенной декламационной речи и в первую очередь с закливаниями, основанными на скандировании текста, является важной особенностью севернорусских коляд — в этом состоит их отличие от белорусских и украинских зимних празднично-поздравительных песен.³¹

²⁹ Выражения — «кичать», «подкидывать» — относятся к ритмизованным возгласам в предельно высоком регистре («й-й-й-й! ий! нх!...»), которые сопровождают пляску и накладываются на звучание плавных напевов.

³¹ Ср. типологические особенности напевов белорусских и украинских коляд в исследовании: Колесова Ф. Ритмика украинских народных песен. Львов, 1907; Куткина К. Избранные труды. М., 1971. Т. 1. С. 103—155; Гошовский В. У истоков народной музыки славян. М., 1971. С. 81—126; а также см. отдельные статьи и разделы, посвященные характеристике зимних поздравительных песен славянских народов (Рубцов Ф. А. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов: Опыт исследования; Кауфман Н. Някои общи черти между народната песен на българите и източните славяни. София, 1968; Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975) и севернорусских «виноградий» (Бернштам Т. А., Лапин В. А. Винограды — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3—109). Представляется важным, что типологические признаки заклиний-скандирований обнаруживаются также в новгородских поздравительных песнях других областей России, например, в Рязанской области (Гисарова Н. Н. Новогодние поздравительные песни Рязанской области // Памяти К. Квитки (1880—1953): Сб. статей. М., 1983. С. 89—102).

²⁹ В Приложении 4 приводятся дополнительные примеры расшифровки закливания и комментарии к ним (№ 10). В многочисленных образцах напева закливания мелодический контур очень подвижен, неустойчив, даже при повторной записи от одной и той же исполнительницы могут возникнуть два варианта интонационного решения, по-разному преломляющих в одних случаях мелодизированный говор, в других — клич. Было бы неверным сопоставлять и оценивать эти напевы в звуковом отношении или искать в них проявления ладомелодического мышления в общепринятом смысле.

Наличие регулярной двухдольной метрической организации с опорой на четырехсложное ритмическое звено,³² а также ведущая роль принципа повторности в композиционном строении, непрерывность интонационно-ритмического потока, декламационная основа напева характерны и для свадебных плясовых припевок и хороводно-плясовых песен Псковской области (Приложение 4, № 13—16). Кроме того, в песенную форму иногда включается чисто декламационный раздел, имеющий значение магического заклинания-закрепки (см. окончание свадебной припевки — Приложение 4, № 13).

Таким образом, выявляется генетическое родство и типологическое подобие песенных и допесенных образцов фольклора, имеющих общую заклинательную направленность. Наблюдая процессы формирования музыкального языка, мы обнаруживаем, что в ранних в стилевом отношении допесенных пластах фольклора происходит не одностороннее, а параллельное накопление средств и приемов выражения, обладающих свойствами типического и приобретающих значение жанрово-стилевых комплексов — своеобразных стереотипов «музыкально-речевого поведения», ориентированных на определенную ритуальную или функционально значимую в ином жизненном плане ситуацию.

Песенные формы календарно-обрядового фольклора представляют собой более сложный вид макросистемы, компоненты которой (формульный напев, поэтический текст, хореографический или акционально-изобразительный ряд) обнаруживают высокую степень обобщения функционального начала и в большинстве случаев полифункциональны, обладают собственным содержательным полем и выступают в качестве самостоятельных «текстов».

Для сравнения приведем образец «песенной интерпретации» того же обрядового сюжета — заклинание на «возврат и сохранение сил после жатвы» — из Великолукского района.

В качестве примера песенной формы заклинания приведем классический образец жнивной песни, характерный для южных районов Псковской области и Белорусского Поозерья (см. пример 12). Напев имеет развитую, наполненную слогораспевами, мелодизированную форму, сложную и стабильную слогоритмическую основу, строфическую композицию и настолько насыщен информацией на интонационном уровне,³³ что способен представлять собой от всей совокупности жнивных песен (т. е. от имени жанра) в ряду других песенных групп летнего календарно-обрядового цикла.

г) Песенная форма заклинания

Пример 12. Живая песня.

о. Крутишево, В.-Л., 1764-36, 37³⁴



1. Ни - ва, ни - - - ва,
о - й, па - да - й ма - ю си - лу,
о - й, ни - ва, ни - ва!

2. Па - да - й ма - ю си - лу,
о - й, да-б(ы)ру ка - ню гри - ву,
о - й, ни - ва, ни - ва!

³² При этом отметим, что количество слогов в стиховой строке постоянно изменяется, происходит свободное ритмическое дробление и стягивание долей, т. е. слогочислительные показатели подвижны.

³³ Имеется в виду «качественная информативность» формульного напева (термин Е. А. Ручьевской). См.: Ручьевская Е. А. Мелодия сквозь призму жанра // Критика и музыковедение. Л., 1980. Вып. 2. С. 40.

³⁴ Песни Псковской земли. Вып. 1. С. 236. Расшифровка А. М. Мехнецова. Приводятся первые две строфы напева, так как композиция стабилизируется только со второй строфы. Окончание текста:

Даб(ы)ру каню — г(ы)риву, ой, пяхыро — кабылу, ой, нива, нива!
Пяхыро — кабылу, ой, залом(ы)щыку — килу, ой, нива, нива!

В силу особой обрядовой значимости данный формульный напев полифункционален, что отражается и в интонационной системе, представляющей сплав различных типов речевой интонации (как на попевочном уровне, так и на уровне общих закономерностей интонационного развития). Вместе с тем закладательное начало в данном напеве играет ведущую роль, о чем свидетельствуют следующие признаки:

- преобладающее значение интонымы клича-возгласа (имеются в виду варианты попевки, приходящейся на рефрен: «нивания!»);
- значимость фразовых акцентов, выделенных в звуковысотном и долготном отношениях и определяющих общую направленность интонационно-ритмической волны;
- парная пульсация, проявляющаяся на различных уровнях временной организации;
- равномерность слогопроизнесения, обнаруживающая декламационную природу напева;
- принцип повторности, составляющий основу композиции.

Однако в данном примере характер соотношения поэтического текста и формульного напева коренным образом отличается от приведенных форм допесенного интонирования. Если в последних интонационное начало неотделимо от вербального, то в песенном образе напев выступает как относительно автономная сложная музыкальная система — по сути, самостоятельный «текст». Это позволяет выделить песенный образец заклинивания как специфичный не только в жанровом, но и в историко-стадиальном плане, и такая оценка обусловлена в первую очередь музыкально-стилевыми характеристиками напева.³⁵ Если же учесть, что с формульными живинными напевами в южных районах Псковской области связан не один, а целое «семейство» текстов закладательной направленности, имеющих прямые содержательно-функциональные аналогии в ряду допесенных жанров: приговоров, заклиний и других фольклорных текстов жатвенной обрядности,³⁶ то можно предположить, что южнопсковские жатвенные обрядовые песни относятся к севернопсковским материалам как явление родственное в историко-типологическом отношении. Подчеркнем, что речь идет не о производности или непосредственной эволюции допесенных форм в песенные, а о «типологически обусловленном (и, следова-

тельно, независимом) развитии одного вида реализации из другого, о типологической последовательности и преемственности».³⁷ Наблюдаемые связи и соответствия в области музыкального стиля свидетельствуют о типологической преемственности песенных и допесенных жанров фольклора, о постоянных процессах взаимовлияния и обмена между этими двумя пластами фольклора или двумя художественными системами, тем не менее развивающимися параллельно по собственным законам.

2. Плачевые формы интонирования

Причитания или голошения (пользуясь народной терминологией)³⁸ в северных районах Псковской области представлены как основной жанр фольклора в системе похоронной, рекрутской, свадебной обрядности,³⁹ а также, как уже было показано в предыдущих главах, включены в календарно-обрядовые циклы. К календарно-земледельческому циклу оказываются приурочены: группа поминальных голошений (включенных, в основном, в троицкий обрядовый цикл), игровые голошения (в святки во время ряжения «покойником», в поминальном обряде) и специфическая группа полевых плачей и голошений.

К полевым голошениям относятся окликанья-зовы и причитания, которые могли звучать во время полевых работ: пахоты, боронования, жатвы, уборки льна, по дороге с поля домой (в том числе и с сенокоса), во время пастбы и др. В основе полевых голошений лежат обращения к силам и явлениям природы (ветру, солнцу, реке), птицам (кукушке), обращения к душам умерших («родителям»), к матери, находящимся на чужбине сыну, мужу. К этой группе примыкают и лесные причитания — голошения в лесу, в бору, но в севернопсковских традициях исполнение голошений в лесу встречается гораздо реже, чем, например, в новгородских и тверских, а в некоторых деревнях даже существует запрет плача и причитания в лесу. Поэтому мы используем термин «полевые голошения», который условно обозначает традиционный характер приуроченности (всенний и летний периоды полевых работ), место исполнения (поле — открытое пространство за пределами деревни), функции голошений (окликание умерших, зовы-жалобы-обращения), что в совокупности и определяет специфику данной группы причитаний, их отличие от других календарных форм причитания, типологию которых еще предстоит проводить.⁴⁰

³⁵ Ср. процесс обновления устного ритмо-интонационного словаря, «перинтонирования» на уровне семантических единиц музыкальной системы — в исследованиях: Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс. Кн. 2: Интонация. М.: Л., 1947. С. 155—156; Румчевская Е. А. Интонационный кризис и проблема перинтонирования // Советская музыка. № 5. М., 1975. С. 132—133. О принципах исторического развития фольклорной традиции — см.: Пустолов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 184—187.

³⁶ Например, тексты южнопсковских живинных песен: «Славо Богу, што на моей нивке сегодня пожинаю», «Поля, поля, отдай мое долово!», «Я думала дождался, а на козы остался», «Мы сегодня дожидаясь, а соседи остались» — имеют формульные поэтические обороты, мотивы, сюжеты, встречающиеся в жатвенных приговорах, заклиниях, обрядовых фразеологизмах северных районов Псковской области. См.: Песни Псковской земли. Вып. 1. № 371—373, 376—379, а также 390—394 и др.

³⁷ Пустолов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. С. 85.

³⁸ Реже встречаются в народной терминологии Псковщины наименования «плак», «воплить» (Печ. РФ 1394). Термин «причитать» понятен исполнителем, но трактуется в узком значении — наговаривая текст, «плачет с причетом».

³⁹ Характерной особенностью псковской свадьбы является наличие самостоятельных форм причитания: хоровой (песенной) и сольной (с преобладанием напевно-декламационного начала).

⁴⁰ Жанр полевых в целом календарных плачей-причитаний представлен в единичных публикациях, фактически только голошениями на кукушку. Вместе с тем, на-

В различных исследованиях общепринятым является отнесение подобного рода причитаний к жанрам необрядового фольклора — «причитание на случай»,⁴¹ при этом причины и обстоятельства исполнения сводятся к бытовому, содержание голошений — к выражению горестного эмоционального состояния. Такая позиция ведет к отнесению форм полевых голошений из числа классических образцов жанра причитаний в разряд околочанровых ответвлений, в то время как именно подобные формы полевых плачей, окликаний, голошений составляют архаическую разновидность жанра причитаний и в связи с этим заслуживают особого пристального внимания. Основанием к такого рода суждениям служит культовый (а следовательно, и обрядовый) смысл полевых голошений.

Ключом к пониманию основной функциональной направленности интонационного строя причитаний служит наименование самого действия — «голосить», «лелёкать» — плакать и причитать, «пускать голос». В народных традициях термином «лелёкание» объединяются и развитые образцы полевых голошений, и элементарные формы плачей-звон-окликаний, имеющие вид интонируемых возгласов. В таких жалах-звон текст может полностью отсутствовать или замещаться междометиями, в том числе используется возглас «лелё!», от которого, по всей вероятности, и произошел термин «лелёкатель».⁴² По описаниям носителей традиции такие плачи-звон звучали в прежние годы в поле из уст детей, которым приходилось с малых лет наминаться в пастухи. Мальчики и девочки таким образом посылали голос в деревню к родителям или перекликались между собой, если пасли на разных полях.⁴³ И. Д. Фридрих в 1929 г. доводилось слышать голошения в поле непосредственно от девочек-братчиков.⁴⁴ В экспедициях конца XX в. удалось записать подобные плачи-звон только по воспоминаниям уже пожилых крестьянок:

пример, в статье Т. А. Бернштам содержится предположение, что в прошлом календарное голошение «было развито значительнее и играло важную роль в природно-космических переходах и катаклических социально-хозяйственных событиях» — см.: Бернштам Т. А. Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX—начало XX в.) // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 91.

⁴¹ Разумовская Е. Н. Плач с кукушкой: Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971—1981 гг.) // Славянские и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160.

⁴² Ср. производность терминологии, характеризующей причитание, от основного возгласа-междометия: в сербской традиции мужской плач «лелек» — от междометия «лепел», «лепел» — увы, горе!, беда (Черногория); в северной Сибири причитание именуется «куканье» от междометия «куку» — ох! ах! увы! (см.: Микитенко О. О. Сербские тужалницы: география и архаические особенности // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985. С. 60—64; Сербско-хорватско-русский словарь / Сост. И. И. Толстой. М., 1957). Также в литовской традиции детские пастушеские «песенки-жалобы» имеют наименование «ралявивай», производное от припева-возгласа «раля!» (Чюрлявичене Я. Литовское народное песенное творчество. М., Л., 1965. С. 102).

⁴³ См. комментарии к пастушеским голошениям и плачам в главе 2.
⁴⁴ Русский фольклор в Латвии: Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Фридрих. Рига, 1972. С. 164—165. Фрагмент описания и текст голошения из собрания И. Фридриха приводится в Приложении 4, № 2.

Пример 13. Детский пастушеский зов-окликание.

д. Тереб, Гд., 4655-35

1) $\text{♩} \sim 240$

Ле - лё, ле-лё! У-у! Ле-лё, ле-лё!

2)

Ле - лё, ле-лё! Ле-лё, ле-лё! Ма-моч-ка, ле-лё, за шпоты ме-ня в по - ле от - да-ла? Ле - лё, ле-лё!

Данные образцы возгласа-сетования в интонационном плане сродни кличам, представленным ранее (см. примеры 1, 2).

В следующем примере детского пастушеского голошения возглас «лелё» включен в канву причитания наряду с «подухиванием», при этом интонационная волна возгласа-междометия («ой, лелё, лелё, лелё») повторяет основную нисходящую музыкальную фразу голошения. Смыслонесущее интонационное зерно (интонаема плача) в свернутом виде заложено и в кратких воплях, выраженных междометиями «Ой!», «У!», — это скользящая (глицсандирующая) интонация в объеме терции (кварты), ниспадающая от вершины источника.

Пример 14. Голошение девочки-пастушки в поле.

д. Горско-Рогово, Гд., 4667-15

$\text{♩} = 144 - 192$

Ой, я бед-на-я си-ро-туш-ка.

Ой! Ой! И бед-на-я я де - вач-ка.

Ой! Ой! Ой, ле - лё, ле - лё, ле-лё!



По сравнению с традициями Новгородской области, где в результате последовательной экспедиционной работы был выявлен развитый пласт бестекстовых «уканий» — окликаний,⁴⁵ исполняемых в лесу и имеющих наименование «скургорить»,⁴⁶ в Псковской области записи подобных плачей-звон имеют единичный характер. В связи с этим представляется важным привести образцы уканий («покликаній») из Новосольничского района Псковской области, типологически родственные как гдовским, так и новгородским плачам-звонам.

Достоверность записей в данном случае подтверждается тем, что укала в детстве сама рассказчица: «Семь гадов атганяла в полі, в людях. А ганялась не дальши как за километр ат свайво́ дома, ат свайд ярвѣрни. <...> Выганют рана, раныши ж зта, знаешь, старина была кака! Вот я, бувала, пасу́ в полі ма́линькая, спать ха́чу!», ска-

⁴⁵ Формы протяжных мелодизированных уканий записывались в Новгородской области и другими исследователями, представлявшими в публикациях: Корзулов В. В. Генетические предпосылки жанровой классификации музыкального фольклора. С. 240 — 273; Банин А. А., Васюкьян А. П., Коняевы Л. Г. Музыкально-поэтический фольклор Новгородской области. Новгород, 1983; Лобанов М. А. Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.

⁴⁶ Термин «скургорить» может рассматриваться как родственный по отношению к псковским традициям, где распространен сходный ритуальный термин «сучать» — в значении плакать, причитать (в контексте свадебного обряда) и эпитет «сучуные» по отношению к песням довененных обрядов отчуждения невесты. Термин «скургорить» — причитать в поле, причитать по покойнику — был зафиксирован также на территории Тверской области (экспедиционные коллекции Фольклорно-этнографического центра 1996—1997 гг.) и в Витебской области (вариант — «скулгорить» — в сообщении Н. Я. Никифоровского см.: Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края / Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 1. С. 2 // Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1890. Т. 51. № 3. С. 634).

ти́ни мно́га в ха́зяйна. Вот, бува́ла, пасу́ в полі и пакли́каю та́ким: „У-у-у! У-у-у!“». И вот мамка услы́шнѣт мой го́лас, пла́чить — ра́дѣти, што́ я ма́линькая вы́гнавши в та́кую рань у́ поле пасу́. <...> Была бе́ннѣста, се́мья была ба́льшая. Я ганя́ла, мо́же, в аннаво́ сасе́да, а брат, мо́жет, Ле́нька — в дру́гова, а Ри́пка, мо́же, в тре́ттивѣ. Вот мы вси пакли́каем у́ поле — а́дин аднаму́ гу́лы да́ем. <...> Ты мой го́лас слы́шиши — пла́чиши, а я твое́ слышу — пла́чу, а яна́ ўси слы́шитъ — пла́читъ!» (Беж., 2352-16).

Пример 15. Образцы детских пастушеских уканий («покликаній»).

д. Кудеверь, Беж., 2352-16, 17



Важным свойством уканий («покликаній») является их интонационная близость голошениям. Приведем образец голошения на кукушку, записанный от той же исполнительницы.⁴⁷

Пример 16. Голошение на кукушку.

д. Кудеверь, Беж., 2352-18

♩ = 160

При - ля - те - ла ма - я си - зы - я,

и ма - я си - зы - я за - го-нош-ка.

И ня тыль, ми - ла жал - ка - я де-тят-ка.

И при - ля-ти ка м(ы)-не си - ро-туш-ке.

При отсутствии текста в уканиях музыкальный ряд оказывается основным и единственным выразительным средством. Форма концентрируется до уровня единственной интонационной волны-фразы — однократный возглас-клик в полной мере воплощает «идею жанра». Основной мотив «покликания» вбирает в себя и выражает в сосредоточенно-обобщенной форме интонацию плача-зова. В связи с особой смысловой нагрузкой, а также проявлением звуковысотной определенности и композиционной завершенности интонационная волна-фраза приобретает значение попевочного образования. Удивительно, сколько возможностей и тончайших нюансов обнаруживает исполнительница при варьировании основной попевки. Нет ни одного точного повтора. Возглас то имеет вид краткого нисходящего мотива в объеме терции, то перерастает в развитую мелодизированную музыкальную фразу.

⁴⁷ Голошение было записано позже уканий, поэтому снижается вероятность заимствования интонационных оборотов. Сходство имеет типологическое значение.

Главенствующая роль интонационно-выразительного начала является одним из ведущих жанровых признаков севернопсковских полевых голошений «слелёканий», и в этом состоит типологическое родство полевых причитаний и зовов «уканий», обусловленное единством функционально-смысловой направленности (одновременно и окликание, и плач, и сообщение).

Данное положение раскрывается при сопоставлении двух видов причитания (похоронного и полевого), записанных от одной исполнительницы. Если голошение по покойнику можно охарактеризовать как форму декламации речитативного склада, приближенной к сказу, то голошение на кукушку имеет вид мелодизированной декламации, вбирающей в себя признаки зовов-окликаний.

Пример 17. Голошение по покойнику.⁴⁸

д. Река, С.-К., 3148-26

♩ = 276

Уж и што ты пы-за - был нас,

мой у - ми-лѐ...най ты Ва - нош-ка!

И толь-ки как ты пы-за-кры-л(ы) сва - й...

сва - й о - чи я - сны-и!

Хоть спиро-мол - ни - ка ты мне

хо-ш(и) лас - ка-ва сло-вѣ - чинь-ка.

⁴⁸ Знаком Δ отмечаются дополнительные акценты в фразах, имеющие вспомогательное значение в организации строки и позиционно не закрепленные, по сравнению с основными фразовыми (тоническими) ударениями, обозначаемыми символом ∇.

♩ ~ 192-240

Ой, да ты пад-у - хый-ка, се-ра-я,
ты се-ра-я ку-ку - шеч-ка.
Ох - ти, как пы-пра-шү я ти-бя,
ти-бя лю-би-ма се-ра-я ку-ку...

Значительно различаются тесситурно-тембровые характеристики двух причетных форм, между тем записи произволились в одно время: непосредственно за похоронной причетью следовало голошение на кукушку. Манера исполнения и разные способы интонирования текста в первую очередь обусловлены спецификой предполагаемых обрядовых обстоятельств причитания: с одной стороны, голошение в избе у гроба — обращение к покойнику, с другой — голошение в лесу, зов, направленный к птицам, настроенность на восприятие отклика. Сама исполнительница — А. Ф. Васильева (1912 г. рож.) — так комментирует особенности причитания в лесу: «там на́да на ма-тѣв вѣсть ина́чи, <...> на́да тяну́ть — гу́лка!» (С.-К., 3148-25). В зачинном разделе голошения на кукушку, в отличие от похоронного, выделены протяженность и внутрислоговым распеом начальный взглас-междометие («ой»), «ох-ти») и зона первого акцентного слога тониического стиха. Выделенные долготой тоны находятся в соотношении кварты. При повторной записи (полная расшифровка приводится в Приложении 4, № 17) возрастает напряженность исполнения, верхний опорный тон «завоевывается» уже в начальном взгласе (строки 2, 3), увеличивается значимость интервальных ходов в мелодических построениях (строка 3):

а) Ой, да па-ку - куй - ка ты...

б) Ой, дыкак па-пра - шү я у ти-бя...

в) Ох - ти, как ты ле-та-ишь по е-ты-им...

Особой протяженностью отличается и заключительный кадансовый тон, совпадающий со вторым по значению акцентным слогом тониического стиха (дактилическое окончание).

Подобное соотношение двух форм голошения (похоронного и полевого) отмечено и в записи из д. Брод Гдовского района. В причитании по сыну преобладает речевой (сказовый) характер произнесения, в данном случае это объясняется горестным настроением, близким к плачу. В момент голошения на кукушку, исполненным сразу же за голошением по сыну, эмоционально подавленное состояние снимается, повышается звуковысотный уровень голошения, появляются долготы и слогораспевы:

♩ = 168

Как а-пус-ти-ла я те-бя, лю-би-мый ты,
и лю-би-мень-кий сы-ночик...

Как ты у-шёл от ме-ня, от си-ро - туш - ки,
 ра-на па-ра-нё-шень-ка.
 У-ста-вил ми-ня бён - ны-ю не-счас - ны-ю.

Пример 21. Голошение на кукушку.

д. Брод, Гд., 4654-33

Так ни ку-куй - ты, ку-ку-щеп-ка,
 на-до мной, над си-ро - тушкай.
 Так ты ска - жи, мо-я си-ро-туш-ка,
 и што я за-ду-ма - ю не-счас - на-я.

При отмеченном своеобразии формы похоронного и полевого голошения наблюдается общность на уровне «идеи» интонационного развития — обнаруживается единство в проявлении ладовых закономер-

ностей. Ладовая система представляется весьма сложной как в силу тонкой интонационной нюансировки (вариативность третей и второй ступени лада), так и в связи с подвижной композицией напева. Устойчивым принципом является соответствие опорных тонов лада основным акцентным слогам стиха (первый акцент тонического стиха падает на верхнюю опору лада, заключительный — на нижнюю).

В полевых голошениях основные фразовые ударения играют столь же значительную роль в организации интонационно-ритмической волны (начальной или заключительной), что и в приведенных ранее кликах-возгласах магически-обрядовой направленности (пример 1 — «Нива, нива, отдай мою силу...», примеры 4—6 — «Ау! Силушка, копся!...»). Основные акценты обнаруживают свое композиционное и выразительное значение даже в момент протравливания текста рассказчиками и в голошениях, основанных на речевой декламации:

Пример 22. Текст голошения в пересказе.

д. Зарыбинка, С.-К., 3126-30

Пой - ду я во чйс - та-я по-лош-ка,
 И ся-ду я под бе-ла - ю бе-рё-зынь-ку.
 И не при-ля-тит ли ко мне мо-я лю-би-ма - я дс-чин-ка.

Пример 23. Голошение по матери.

д. Тербачево, Гд., 4665-24

Што я бед - на-я си - ро - туш - ка,
 Си - ра - тй - нуш - ка нес - щас - на - я.



В псковских голошениях тонический принцип организации проявляется в чистом виде не только на уровне поэтического текста, но и как общая структурная закономерность. При подвижности слогочислительной, музыкально-временной, композиционной показателей, свободе ритмики и интонационного развития все составляющие образуют гармоничную целостную систему благодаря значимости двух позиционно закреплённых (начало и конец стиховой строки) узловых точек, которые совпадают с основными фразовыми ударениями в тексте и одновременно являются самыми протяжёнными в долготном отношении и основными в процессе ладообразования тонами.

Наибольшей неустойчивостью обладает зона серединного акцента.⁴⁹ В силу протяжённости распевов, требующих большого расхода дыхания, в этой зоне возникает цезуры (одна, две), повторы словесных и интонационных оборотов (например, в первой строке — на слове «серая», затем — пауза и повтор: «ты серая» и т. д.).

Тем не менее встречаются напевы голошений, отличающиеся особой строгостью, уравновешенностью композиции. Для сопоставления приводятся два варианта голошений «кслёканий», исполненных П. А. Евдокимовой (1918 г. рожд.) из д. Старое Загорье Гдовского района в 1991 г. и спустя 5 лет в 1996 г.:

Пример 24. Голошение «кслёканий» в поле во время жатвы или уборки льна.
а) д. Старое Загорье, Гд., 3119-64, 1991 г.



⁴⁹ В отличие от сольной причиты, в хоровых голошениях Псковской области серединный акцентный слог так же позиционно закреплён в композиционном отношении и, как правило, совпадает с промежуточной ладовой опорой (Приложение 4, № 22).

п(ы)-ра ме-ня, бед-ну си-ро - туш-ку.
И как жи-ву я, си-ро - туш-ка,
и с э-тай ма-лень-кай= та птá - щеч-кай.

б) д. Старое Загорье, Гд., 4657-39, 1996 г.

И, да па-ка-ти - ла-ся лю - би-ма-я,
лю-би - ма пра-вель-на-я сол - ныш-ка.
Да всё за ё - та-и, за тём-на-и,
за ё - ты ле - са тём - ны-и.
Да ты ска - жи - ка-ся, лю - би-ма-я,

лю-би-ма пра-вель-на - я сол - ныш-ка.
Да ка-к(ы) ти-жа-ло́ мне, си - ро́-туш-ки,
на ё - та-й(и) кру́-тай ро-бо́ - туш-ки.

Стиховая строка имеет чрезвычайно развитую структуру, в основе которой лежит сопоставление двух развернутых фраз. Соподчиненность фраз осуществляется на уровне интонационно-ладового развития (возникает единая устремленность от верхнего опорного тона, утверждаемого в начальной попевке, к заключительному основному тону в кадансовом разделе). Соответственно, ладовые опоры совпадают с двумя основными фразовыми ударениями, т. е. логика музыкального развития согласуется с внутренней динамикой стихового ритма. В то же время обнаруживает себя роль двух промежуточных акцентов, выделяемых интонационно (в первой строке примера 24а — «любимая», «правильная»; в четвертой — «чужую-та», «чужо дальнюю»; в седьмой — «сиротушка», «и с этой маленькой» и др.). Обобщая композиционно-ритмическая структура стиховой строки приобретает весьма развернутый и сложный вид. В связи с принципиальной мобильностью всех элементов опыт моделирования слогоритмического периода для данной формы голошения имеет условный характер (см. схему 7):

Схема 7. Композиционно-ритмическое строение стихового периода голошения⁵⁰ (к примеру 24)

а) основные (фразовые - ∇) и дополнительные (Δ) акценты;
б) слогоритмика;
в) членность интонационного потока;
г) стиховой ритм.

⁵⁰ Вертикальными линиями обозначены зоны основных акцентов.

Такое разрасание и усложнение внутренней структуры стиховой строки потенциально содержит в себе возможности образования строфических форм.⁵¹ Например, на уровне стиховой ритмики возникает ощущение соединения не двух фраз в единой строке поэтического текста, а двух самостоятельных стиховых строк с тонической организацией. Членение стиховой строки текста на две части согласуется с цезурами, возникающими в процессе интонирования.

И па - ка - тй - ла - ся лю - бй - ма - я,
лю - бй - ма пра - вель - на - я сол - ныш - ка

Данное наблюдение находит подтверждение в некоторых примерах голошения, имеющих нестабильную тирадную композицию, в которой чередуются стиховые (как краткие, так и развернутые) и строфические (составленные из 2–3 стиховых строк) периоды. Как и в ранее приведенных примерах, согласование между композиционными разделами (будь то фразы в пределах одной стиховой строки или части строфического периода) осуществляется в первую очередь на интонационно-ладовом уровне, что и служит основой для определения границ композиционных построений.⁵² Наблюдается также принцип закрепления за той или иной музыкальной фразой определенного структурно-функционального значения (начальный интонационный оборот отличается устремленностью к верхней ладовой опоре, выделенной длительно, заключительный — утверждением нижнего основного опорного тона лада).⁵³

Пример 25. Голошение на кукушку.

д. Желча, Гд., 3134-22

⁵¹ Развитая и сложная система стиховой организации и слогоритмики причитаний позволяет сделать предположение о воздействии на эти формы традиции эпических повествований-сказов.

⁵² Знаком / отмечается завершение стихового построения, знаком // — окончание периода.

⁵³ Такой же принцип организации строфической композиции встречается в севернорусских эпических жанрах (традиции Прионежья, Пудожья). См.: Васильева Е. Е. Напевы русской эпической традиции Прионежья // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 172—188; Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний тиродно-строфической композиции // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1996. Вып. 29. С. 192—240.

Па-на-ка-жу́ я те-бе, па-рас-ска-жу́, си-ро - туш - ка:
да по-от-ле́-тай ты на кру́-та - ю та ма-ги - луш - ку
к мо-ёй у-да - лай та го-ло - вуш - кс.
Па-рас-ска-жи́-ка-ся ты я-му́ пра-мя-ня́, роз-го́рь-ка - ю си-ро-туш-ку.
Да как пы-на-вё - и ла-ся мне мно́-га го́рь-ка-ва́-та го́рюш-ка,
раз - го́рь - кай-та си-ро - туш - ки.
Ка-к(ы) вы́ - рас-ли в мя-ня́ сва - й бе́-лы ле-бе́ - душ-ки,
пы-раз-ле-те́-лись на чу - жим да́ль-ным сто-ро́ - пуш-кам.
Па-ас-та́-ви-ли мя-ня́ ан-ну́ - ю та при глы-бо́-кай ста́-рас-ти,
роз-го́-рю(и)-ка - ю си-ро - туш-ку.



Особенность приведенного образца голошения состоит в характере соотношения текста и напева. Повествовательное (сказовое) начало оказывается ведущим в данном причитании. Такой характер произнесения обусловлен индивидуальным отношением к голошению самой исполнительницы — А. К. Петровой, напомним ее комментарии к причитанию в поле: «Хощь, штоб люди слушали, так на всю глотку рывй! А я стараюсь, штоб люди ни слы́хали, а я — са́ма пра сьбя, патихо́нечку: „Катись, пра́вельная со́лнышка...“» (Гл., 4670-31). При этом интонационный строй, несмотря на ограниченные средства, выражает тончайшие оттенки эмоционального состояния и смыслового подтекста. Достаточно сравнить несколько вариантов произнесения одного словосочетания — «разгорькая сиротушка»:

Пример 26. Варианты интонирования.



Псковские сольные голошения в целом представляют собой яркий пример напевной декламации, при этом возникает непосредственная взаимосвязь интонационного и словесного рядов, что проявляется на уровнях звуковысотной и ритмической организации. В связи с принципиальной подвижностью поэтического текста, нестабильностью слогочислительного показателя в стиховой строке исполнители постоянно варьируют и ритмическую канву, и интонационный рисунок. Ни в одной из произведенных записей нет двух одинаковых в интонационно-ритмическом отношении строк. Вместе с тем наблюдается кристаллизация основных ритмоформул и попевок, т. е. складываются единицы языка на уровне «слов» или «морфем», постепенно приобретающие знаковый характер.

Если в области звуковысотной организации в голошениях формируются основные попевки, кодирующие плачевую направленность интонирования, то в области ритмики наблюдается постоянное варьирование и обновление, каждое новое исполнение привносит своеобразные приемы ритмической комбинации слогов. Тем не менее во многих образцах присутствуют специфические и особо значимые ритмоформулы, отличающиеся долготным выделением предакцентного слога (см. примеры 27—29, схему 8):

Пример 27. Голошение невесты-сироты.

д. Бельва, Гд., 3116-80



Музыкальный пример 28. Голошение матери по невесте. Темп 156. Музыкальный пример 28. Голошение матери по невесте. Темп 180. Музыкальный пример 28. Голошение матери по невесте. Темп 180.

Как спра - шу я ти - бё, до - чинь - ка,
(постепенно ускоряет: $\text{♩} = 180$)
Ку - да ты па - са - бра - ла - ся,
на чу - жу - ю ты сто - ро - нуш - ку?
И толь - ка ки - да - ишь ми - ня, си - ро - туш - ку,
ад - ну - ю а - ди - нё - шень - ку.
Ни бра - сáй ми - нё, си - ро - туш - ку.

Музыкальный пример 29. Голошение по покойнику. Темп 168. Музыкальный пример 29. Голошение по покойнику. Темп 168.

Толь - ка ты встань = ка, пра - бу - ди - си = ка,
мой у - ми - лё - нень - кый Ва...

ритмическое звено:

Музыкальный пример 8. Ритмическое звено. Ритмическое звено. Ритмическое звено.

[ты па - слу - ший]

варианты:

Музыкальный пример 8. Варианты. Варианты. Варианты.

[мой ра - ди - тель]

Музыкальный пример 8. Варианты. Варианты. Варианты.

[как спра - шу я]

Музыкальный пример 8. Варианты. Варианты. Варианты.

[па - са - бра - ла - ся]

Музыкальный пример 8. Варианты. Варианты. Варианты.

[у - ми - лё - нень - кый]

В отдельных случаях при исполнении голошения возникает чередование двоичной и троичной систем счисления ($\text{♩} \text{♩} = \text{♩}$):

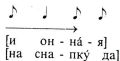
Музыкальный пример 30. «Телёкание» на заходящее солнце. Темп 180. Музыкальный пример 30. «Телёкание» на заходящее солнце. Темп 180.

Па - ка - ти - ла - ся лю - би - ма - я,
лю - би - ма пра - виль - на - я сол - ныш - ка.
А толь - ки ня в ту - ю ли сто - ро - нуш - ку,
где мо - я у - да - ла - я го - ло - вуш - ка.



Такой характер нерегулярной ритмической пульсации в полевых голошениях, по нашему мнению, обусловлен стремлением к протяженному слоγοпроизнесению, причитанию «нараспев» — нужно «длинно тянуть»⁵⁴ (Гд., 4668-16), «надо протягивать» (Луж., 4157-21), «тугоко чтобы была, вси слышали» (Гд., 4657-39). Напомним, что такого же рода ритмоформулы и переменная акцентность были характерны и для кличевых форм интонирования.⁵⁵ В этом наблюдается первичное проявление музыкального начала («встречного ритма», по терминологии Е. А. Ручьевской⁵⁶).

Вместе с тем, возможно, характер долготных соотношений предакцентного и акцентного слогов в голошениях имеет связь с особенностями вокализма гдовского народного говора.⁵⁷ Такие же ритмы зафиксированы в разговорной речи (см. выше — пример 9):



В свадебных, обрядовых хороводных напевах из северных районов Псковской области⁵⁸ подобные ритмоформулы, с одной стороны, имеют значение архаизмов музыкального языка, с другой — выполняют обрядовую функцию (необычность ритмов, их одновременная связь с кличевым и плачевым интонированием содействуют смысловой наполненности и сакральной значимости напева).

Таким образом, на уровне композиционных закономерностей, особенностей слогоритмики, характера произнесения текста в голошениях сочетаются признаки, указывающие, с одной стороны, на обрядово-магическую природу жанра (связь с кличами, зовами-

⁵⁴ Важно подчеркнуть, что подобные соотношения ритмических групп встречаются в севернорусских традициях эпического и плачевого интонирования. Ср., например, особенности ритмики былин и причитаний Прионежья, Пудожья (см.: Там же).

⁵⁵ См. в настоящей главе примеры 4—6, схему 4.

⁵⁶ Ручьевский Е. А. Функции музыкальной темы. С. 29.

⁵⁷ По мнению исследователей, вокализм гдовского или полновского типа предшествовал фиксируемой в настоящее время системе недиссимилиативного аканья и сильного яканья в псковских говорах. К числу архаичных диалектных свойств гдовской группы говоров относится, например, система различения безударных гласных (Образование севернорусского наречия и среднерусских говоров. М., 1970. С. 442—443).

⁵⁸ Примеры приводятся в Приложении 4 (№ 5—8), а также см.: Песни Псковской земли. Вып. I. № 96.

окликааниями), с другой стороны, на родство с формами эпического повествования (особенности сказительского стиля). Скрепляющим началом служит доминирующая плачевая функция, наиболее ярко выраженная в интонационно-ладовой основе голошений.

Выделенный пласт полевых голошений обладает собственным фоном формульных интонационных образований. Общность проявляется как на уровне попевокных звеньев, так и в области ладовой развития.

Начальная музыкальная фраза, как правило, строится на основе соединения двух попевок:

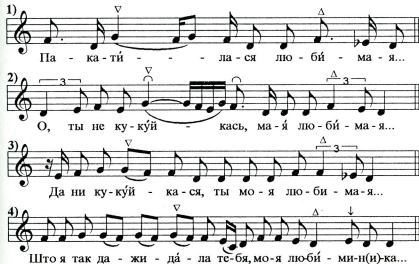
Пример 31. Начальные музыкальные фразы голошений (полные расшифровки приводятся в Приложении 4, № 18—21).

1) д. Выселок Жуковский, Гд., 4657-04

2) д. Терёб, Гд., 4656-24

3) д. Тулицыно, Гд., 4666-09

4) д. Сиборо, Луж., 4148-25



ЗаклЮчительная музыкальная фраза-попевка повторяет ту же интонационно-мелодическую волну в свернутом виде или развивает второй попевочный элемент начальной музыкальной фразы:

- 1) д. Выселок Жуковский, Гд., 4657-04
 2) д. Терёв, Гд., 4656-24
 3) д. Тупицкино, Гд., 4666-09
 4) д. Сяберо, Луж., 4148-25

1) ...лю - би - ма пра - виль - на - я сол - ныш - ка
 вариант распева - от той же исполнительницы:
 ...где мо - я у - да - ла - я го - ло - вуш - ка
 2) ...лю - би - ма се - ра ку - ку - шеч - ка
 3) ...лю - би - ма се - ра - я ку - ку - шеч - ка
 4) ...ты мо - я се - ра - я ку - ку - - - шеч - ка

В некоторых вариантах весь напев голошения основан на соединении двух попевок: начальной (возгласной, захватывающей верхний квартный тон) и кадансовой (основанной на сопоставлении верхнего терцового тона и нижнего заключительного опорного тона лада).

д. Островно, Луж., 4158-13

216
 Ай, ни ку - куй - кы - ся,
 ай, впо-ли се-ры-я ку-ку - шич-ка.

Ай, ни да - вай - кы - ся
 мо-ё-му го-рюш-ка да-са - душ-ки.
 У! У! У!
 Ай, па - жа - лей - кы - ся ми - ня,
 ты мо-я роднень-кы-я ма - муш-ка.

Таким образом, напевы голошений при разнообразии структур воплощают единую ладо-интонационную формулу, в которой обобщается функционально-смысловая «идея» плача-зова-окликанья:



Глубина и символическое наполнение ладо-интонационной формулы проявляется в том, что «голос» причитаний узнается и оказывается функционально значим независимо от текста, воспринимается как знак даже при отдаленном звучании (жители деревни выходят на улицу послушать, как голосит в поле, «от этого голоса слезы сами наворачиваются», «не хочешь — заплачьшь»). Отсюда — роль собственно интонационного ряда, возгласных разделов, в некоторых случаях женщина голосит без слов, приукивает:

Пример 34. «Лелёкание» (когда домают берёзовые ветки).
о. Дубяки, Гд. (зап. в д. Высоково, Пл., 4149-23)

♩ ~ 180

У - - - ху-ху-ху-ху-ху!

Да па-га-ло - шу я, си-ро - туш-ка.

У - - - ху-ху-ху-ху-ху!

Да рас-ска-жу я те-бе, ро́д-на-я ма - туш-ка,

Да ка - - - (к)и мне жи-вёт-ца=та,

и од-ной =та а-ди-нё - шинь-кий.

Многие образцы песенного фольклора северных районов Псковской области имеют ладо-интонационную основу сходного типа. Самый яркий пример — ранние формы «девятой лирики», протяжные («долгие») песни-жалобы, которые звучали на улице и в поле, были приурочены к определенным календарным праздникам (Масленица, Пасха, Егорьев день).⁵⁹ Общность с голошениями возникает не только на уровне ладообразованности, но также на попевоочном уровне, компо-

зиционном уровне (выделенность фразовых ударений в долготном, звуковысотном отношениях, совпадение развитых слогораспевов с акцентными зонами), сходство обнаруживается в особенностях слогоритмики (проявление признаков тонической организации, характерные ритмоформулы).⁶⁰ При том, что тексты лирических песен во многом опираются на причетный фонд формульных поэтических оборотов и сюжетов⁶¹ и функционально протяжные песни нередко замещают голошения, можно говорить о типологическом родстве этих двух жанровых групп. Лирические протяжные песни-жалобы основаны на плачевом комплексе интонационных средств и, следовательно, функционально связаны с «окликаньем предков». ⁶² Возможно, что эта общность имеет генетический характер, т. е. жанры голошения и «песен-жалоб» ведут свое происхождение из одного источника.

Близость к голошениям обнаруживают и полевые припевки («короткие песни») с монострофическими четырехстрочными текстами (так называемые частушки). Многие типологические признаки данных форм свидетельствуют о их более позднем происхождении (силлаботоническая организация стиха, возникновение парной рифмы). При этом очевидно, что в области интонационно-ритмических характеристик полевые припевки опираются на фонд средств, выработанных в области плачей-звон-окликаний. Об этом свидетельствуют особенности напевной декламации (протяженное слоγοпроизнесение с долготным выделением акцентных слогов), а также ладо-интонационная основа, представляющая своеобразный вариант «преломления» ладо-вой формулы полевого голошения в квинтовом диапазоне:

Пример 35. Припевка на живые («короткая песня»).
д. Партизанская, Гд., 3117-43

♩ = 78

Я лю - би - ла па - жи - на - (а)-тца на ши-

ро - кэй па - ла - сй, Бё-ла па - рач-ка а -

де - (с)-та, а-ла лён - тач-ка в ка - сй.

⁵⁹ См.: Песни Псковской земли. Вып. 1. № 100—108.

⁶⁰ Например, образ «дочки-птички» в балладном сюжете лирической песни в псковской традиции неразрывно связан с общими поверьями о душе-птице — см.: Песни Псковской земли. Вып. 1. № 100—104, в настоящей работе — пример 36. Также с поэтическими мотивами причетности непосредственно связаны сюжеты лирических песен «Волошка». Я скажу сама себе» (Песни Псковской земли. Вып. 1. № 105, 108).

⁶² Мехнецов А. М. Предисловие // Песни Псковской земли. Вып. 1. С. 6—7.

⁵⁹ См.: Приложение 4, № 24; а также: Песни Псковской земли. Вып. 1. № 101, 105—108.

Таким образом, можно интерпретировать образцы полевых припевов как пример «погружения» поздних по происхождению текстов в ранний музыкально-стилевой слой, как результат процесса перентонирования, имеющего скорее ретроспективный, нежели поступательно-эволюционный характер.

Одним из родовых опознавательных признаков, позволяющих соотносить разные жанры фольклора с областью плачевой культуры, является непосредственное включение в форму, нередко в качестве самостоятельного раздела, возгласов-зовов (вокализаций), имеющих плачевую направленность.

Плачевые возгласы-междометия являются типичным и обязательным элементом голошений. В приведенных выше примерах были представлены различные виды соединения причетных и возгласно-плачевых компонентов:

- начальный возглас («Ох-ти», «Ой» — пример 18);
- межстиховая вставка («уkania») — примеры 14, 33);
- возглас повторяет полностью музыкальную фразу голошения («лелёkanie») — пример 14, «уkanie») — пример 34).

В хоровых голошениях приведенные виды плачевых возгласов получают новую форму воплощения. Совместное произнесение причетного текста может сопровождаться «подводкой» — вокализацией основного напева без слов, что усиливает значимость интонационного потока (см. Приложение 4, № 22). В некоторых записях на общее звучание хорового голошения наслаиваются глассандирующие возгласы невесты (см. Приложение 4, № 23). Кроме того, сохраняет свое значение начальный возглас. Сходные формы выражения плачевого начала в довенечных свадебно-обрядовых действиях были свойственны для традиционной культуры Псковской области и зафиксированы в ходе экспедиционного исследования в различных районах Псковщины.

Особенно яркое воплощение традиция зовов-плачей-окликаний получает в народной культуре районов нижнего течения р. Великой, где обнаружен пласт уникальных для русского фольклора форм хоровой вокализации при исполнении свадебных песен и полевых припеваний (образцы припеваний на «полевой голос» представлены в сборнике «Песни Псковской земли»⁶³).

Развитые разделы, связанные с зовом-окликиванием, характерны и для ранней «девятой лирики». Большинство напевов начинается с распетого, мелодизированного возгласа, открывающего песенную строфу.⁶⁴ Один из уникальных вариантов — песенная форма «Отдавала меня матушка», в которой появляется припевное слово «люди», в вариантах — «длёли», распеваемое в нисходящем движении по тону трихорда в кварте:

⁶³ См.: Песни Псковской земли. Вып. 1. № 313—324. Отдельные образцы свадебных песен с подводкой-вокализацией содержатся в сборниках: Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор. С. 433. № 100; *Mahler E. Altrussische Volkslieder aus dem Petyorland*. Basel, 1951. [Нотное приложение, с. 26, № 23]; отдельные образцы изданы в звукозаписи: грампластинка «Народные песни и наигрыши Псковской области» — по материалам фольклорных экспедиций Н. Л. Котиковой. М20 47741 (001), 1987.

⁶⁴ См.: Песни Псковской земли. Вып. 1. № 105—108.

Пример 36. Лирическая песня-базида (пели на Пасхе).

о. Лисье, Печ., 1180-37⁶⁵

⁶⁵ Приводится по сборнику: Песни Псковской земли. Вып. 1. С. 88. № 100.

До последнего времени этот напев был загадкой. В свете последних экспедиционных открытий становится очевидной семантика припева, указывающего на связь песенной формы с традицией плачей-окиканий, «лелёканий», и раскрывается смысл изречения народных певцов, так характеризующих данную песню: «Петь — почти што голосить».⁶⁶

Представляется чрезвычайно важным тот факт, что большинство выявленных типологических признаков полесов голошений соотносится с особенностями группы формульных напевов живинных обрядовых песен юга Псковской области и районов Белорусского Обозья со стиховой или двухчастной строфической композицией. На близость этих напевов плачам-причитаниям указывали многие исследователи (например, З. Эвальд, З. Мोजейко⁶⁷). При этом не перестает удивлять поразительное сходство представленной выше ладо-интонационной формулы голошений «формуле живива», впервые введенной З. Эвальд:⁶⁸



З. Мोजейко отмечает, что «в некоторых вариантах напевов этого типа наблюдается расширение диапазона за счет захватывания верхнего квартного звука».⁶⁹ Это наблюдение подтверждается записями из южных районов Псковской области (Приложение 4, № 25). Таким образом, оказывается, что в области ладообразования живинные обрядовые напевы имеют непосредственную общность с гдовскими полесовыми голошениями. Однако в свете проведенного исследования возможна иная, по сравнению с позицией З. Эвальд, интерпретация происхождения этой системы музыкальной речи: не «интонационное переосмысление первоначальной формулы в „стон-причет“», обусловленное социальными причинами, а изначальное формирование своеобразного комплекса средств выражения в связи с особо значимой в жатвенной обрядности плачевой функцией, позволяющей соотносить обрядово-трудовую комплекс живива с ритуалами почитания предков.

В южных районах Псковской области и прилегающих районах Витебской области бытуют также живинные напевы с припевами-возгласами. Вариант из д. Никулино Великолукского района позволяет говорить о прямой аналогии гдовским голошениям «лелёканием»:

Пример 37. Живинная песня (пели, когда шли с поля домой).

д. Никулино, В.-Л., 1754-58



Если суммировать данные наблюдения с высказанными выше замечаниями о родстве дожиночных песен и заклинательных допесенных форм из Гдовского района, то открывается перспектива дальнейшего историко-типологического изучения южнопсковских и севернопсковских культурных традиций.

Аналитический обзор архаических фольклорных текстов, связанных с заклинательной и плачевой системами интонирования, позволяет оценить данный пласт как весьма значимый в процессе формирования музыкального языка обрядового фольклора. Именно на этом уровне происходит отбор и типизация интонационно-ритмических средств, ладовых и композиционных закономерностей, имеющих ту или иную смысловую направленность.

Основанные на речевой интонации, различные формы воплощения заклинательного начала образуют самостоятельные в жанровом отношении группы. По типологическим признакам, связанным с характером произнесения, выделяются жанры кличей-возгласов, заговоров-приговоров и заклинаний-скандирований. При этом образцы двух последних жанровых групп отличаются достаточно развитой синкретической формой (в едином тексте неразрывно соединяются вербальное, интонационное и хореографическое или акционально-изобразительное начала). Заклинания-скандирования вбирают в себя и переводят на новый, коллективный уровень исполнительства те средства выражения, которые вырабатываются в индивидуальной обрядовой практике (с одной стороны, в них проявляются признаки кличевого интонирования, с другой — закономерности заговора).

Жанровая система плачей также достаточно разнообразна. В качестве наиболее архаичного в типологическом отношении пласта

⁶⁶ Песни Псковской земли. Вып. 1. С. 270 (комментарии).

⁶⁷ См.: Эвальд З. В. Социальное переосмысление живинных песен Белорусского Полесья // Песни Белорусского Полесья. М., 1979; Мोजейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии: Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985. С. 109—111.

⁶⁸ Эвальд З. В. Социальное переосмысление живинных песен... С. 18.

⁶⁹ Мोजейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии... С. 111.

выделяются формы плачевых зовов-оликаний, представляющие собой простейшие однофразовые напевы-вокализации. С данными формами оказываются непосредственно связаны жанровые группы гошения, которые имеют различные с типологической точки зрения интонационно-ритмические характеристики, соотносящиеся с обрядовой функцией, обстоятельствами и формой исполнения: полевые гошения («слелёкания»), похоронные и свадебные сольные гошения, гошения по рекрутам, свадебные хоровые гошения. Анализ различных форм попевного фольклора позволил обозначить следующие закономерности процесса становления музыкальной речи:

1. Формирование языковых элементов системы (на уровне «морфем» или «лексем») обусловлено в первую очередь смысловой направленностью произнесения (в какой-то степени аналогично тому, как слово образуется от корневой основы, которая является средоточием и звуковым выражением смысла). На уровне становления первоэлементов происходит воплощение в «звукоформах» и коллективное освоение обобщенных интонационных оборотов — «инто-нем» (термин Е. А. Ручьевской), обладающих определенным спектром значений.

2. Основной набор «интоном» и других средств музыкальной речи (метроритмика, композиция, темброво-тесситурные возможности) складывается в области обрядового попевного интонирования, происходит постепенная переработка типических речевых интонаций в музыкальные. На примере анализируемого материала можно выстроить своеобразные эволюционные переходы от экстенсивных к интенсивным формам воплощения информации: например, от максимально широкого амбитуса в интервальных ходах (в кликах-возгласах разрыв достигает септими и ноны) к кварте (в песенных формах заклинания); от активной, усиленной всеми возможными средствами акцентации (динамический акцент усиливается притоном, ударом в ладоши, возгласом) к упорядоченной метроритмике; от сложноорганизованной тирадной композиции к отточенной (например, арочной) композиции стиха; от использования всей доступной голосу звуковысотной шкалы с незакрепленным отношением тонов к формированию узкообъемных интонационно-ладовых систем.

3. В области музыкальной речи происходит параллельное накопление средств и приемов выражения, обладающих свойствами типического и приобретающих значение жанрово-стилевых комплексов — своеобразных стереотипов «музыкально-речевого поведения», ориентированных на определенную ритуальную или функциональную в ином жизненно важном плане ситуацию.

Эти выводы непосредственно относятся к постановке проблемы определения путей развития музыкальных форм и музыкального стиля в фольклоре. Возможно, что в процессе развития музыкальной речи в русле закономерностей грамматики и синтаксиса одного жанра происходили и явления жанровой трансформации, предполагающие «перинтонирование на уровне семантических единиц (которые сопоставимы со словами и мельчайшими словосочетаниями в вербальном языке)» и «изменение существенных элементов текста дан-

ной интонации».⁷⁰ Вероятно, с этим процессом связана эволюция жанров и форм музыкального фольклора.

Проблемы становления и эволюции народного музыкального стиля относятся к одному из основных научных направлений этномузыкологии. В современной музыкальной фольклористике существует несколько различных в методологическом отношении подходов в области исторического изучения народной песенной культуры.⁷¹ В решении поставленных задач необходимо исходить из представления о целостности народного (национального) музыкального мышления, проявляющегося в различных формах.

Сопоставим с вышеизложенными позициями те выводы, к которым приходит Ф. А. Рубцов, исследуя процессы формирования народной музыкальной речи. Первичным обобщением речевых интонаций, по мнению Ф. А. Рубцова, служили попевки или «кратчайшие, логически завершённые музыкальные фразы». Ф. А. Рубцов указывает на архичность кратких «тезисных» напевов: «можно предполагать, что простейшие, «однофразные» напевы, обобщающие характерные черты речевых интонаций и сохраняющие главнейшее смысловое значение последних, являлись основой и — вероятнее всего — единственной музыкальной формой, применявшейся в древнейшей народной-песенной практике».⁷² Краткие «напевы-формулы или «словарные попевки», будучи простейшими музыкально-смысловыми построениями, явились одновременно первичными ячейками ладообразования, в которых практически осваивались и закреплялись ладовые сопряжения тонов».⁷³ Одно из важнейших положений Ф. А. Рубцова: «Напевы диатонической и ангемитонной природы не порождены различными системами музыкального мышления. Напевы разной природы создавались — можно полагать — параллельно, а их различия объясняются разностью интонационно-смысловой их основы».⁷⁴ Если большинство календарных напевов, имеющих ключевую направленность, имеет ангемитонную систему сопряжения тонов, то «интонация повествовательной речи и плача, — по мнению Ф. А. Рубцова, — явились прототипом ряда сугубо диатонических мелодий».⁷⁵

⁷⁰ Ручьевская Е. А. Интонационный кризис и проблема перинтонирования. С. 133.

⁷¹ Краткому обзору и критической оценке основных научных концепций, раскрывающих процесс эволюции народного песенного творчества, посвящены разделы работ и отдельные статьи следующих авторов: Кайтук К. Избранные труды. Т. 1. С. 215—274, 286—307; Глоцкий В. У истоков народной музыки славян; Эмелинкова А. Об изучении ритмов folk-славянской народной музыки // Славянские музыкальные фольклор: Статьи и материалы. М., 1972; Алексеев Э. Е. Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект; Шуров В. М. Принципы и методы музыкально-стилевого анализа русских народных песен: Автореф. дисс. ... д-ра иск. М., 1992 и др.

⁷² Рубцов Ф. А. Основы ладового строения русских народных песен. С. 21—22.

⁷³ Там же. С. 67.

⁷⁴ Там же. С. 24.

⁷⁵ Там же. С. 55.

Исходя из концепции Ф. А. Рубцова, можно выстроить последовательность типологически соотнесенных этапов развития музыкальной речи:

- 1) устойчивые формы осмысленно-выразительного в звуковом отношении речевого интонирования;
- 2) «музыкальные формулы интонирования текста», «словарные попевки» или простейшие «однофразные напевы»;
- 3) ангемитонные напевы и напевы квартового и квинтового диатонического строения;
- 4) напевы, имеющие сложолодовую основу.

Сопоставляя выводы, сделанные Ф. А. Рубцовым, с результатами исследования процессов развития древнерусского языка, проведенного В. В. Колесовым,⁷⁶ можно обнаружить некоторую общность в определении этапов преобразования смысловой единицы речи (собственно текста):

Этапы	Древнерусский язык (по материалам древнерусской литературы)	Народная музыкальная речь
1.	От «слова-имени» («слова-вещи») к «формуле-синтагме» (символу)	Попевка — «музыкальная формула интонирования текста» — однофразовый напев
2.	Внутреннее усложнение, многозначность формул	Разнообразные формульные напевы-символы ангемитонного и диатонического строения, относящиеся к разным жанрам
3.	«Освобождение слова от контекста» (слово становится элементарным знаком) и «диалектически новый уровень текста» — последовательное устранение первоначального синкретизма языковых форм, «разрушение синтагм и принципиальная замена текста (формулы) самостоятельным словом»	Многозначность и высвобождение попевки — попевка как элементарная синтаксическая единица развитой в мелодическом отношении речи. Формирование сложолодовых систем

Возникающие аналогии не служат поводом для хронологизации процессов, а подтверждают единство принципов развития.

В обрядовом фольклоре Псковской области обнаруживаются схождения, соответствия между различными в историко-типологическом отношении пластами («типологическая преемственность», по терминологии Б. Н. Путилова). Общность проявляется в первую очередь на языковом уровне и обусловлена единой смысловой направленностью фольклорных текстов. Так, например, заговорно-заклинательное начало «прорастает» в колядках, свадебных обрядовых напевах и плясовых припевках, хороводно-плясовых песнях. Связь с ключевым интонированием проявляется в формульных свадебных напевах. Непосредственное родство жанрам голошений обнаруживают ранние формы протяжных лирических песен.

Такого же рода стадийные соотношения возникают и в области хореографии. В магических заклинаниях-императивах движение по кругу, приставной шаг-притоп рассматривались в ряду ритуально-значимых действий. Вместе с тем в народной культуре Псковской области важное место занимают самостоятельные в жанровом отношении песенно-хореографические (плясовые, хороводные), а также собственно хореографические (плясовые) композиции, в которых те же средства (круговое движение, приставной шаг, акцентированный притоп и др.) выступают в качестве элементов художественной формы стадиально более позднего происхождения и в силу этого уже не поддаются однозначной семантической дешифровке.

⁷⁶ Колесов В. В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989.

фического комплекса требует привлечения системно представленного сравнительного материала по другим этнически родственным, а также неродственным народным традициям. Мы ограничимся лишь отдельными наблюдениями относительно возможностей и перспектив привлечения материалов псковской традиционной культуры в целях реконструкции отдельных сторон или фрагментов древнеславянской духовной культуры.

1. Параллели и аналогии, возникающие по отношению к жатвенной обрядности северных районов Псковской области

а) Семантика обряда (мифологический план)

Результаты исследования показали, что архаические пласты псковского обрядового фольклора содержат в себе следы — своеобразные информационные коды — начальных этапов становления культуры. Изучение закономерностей возникновения художественной формы и самой системы фольклора в процессе обрядово-трудовой деятельности позволяет по-новому осветить принципы исторического существования фольклорных традиций, выявить исторически многослойную структуру народной традиционной культуры Псковской области.

Представленные в книге обрядовые комплексы и фольклорные тексты, связанные с аграрно-производящей магией и культом предков, — жатвенные и другие полевые обряды, заклинания, окликивания, причитания в поле — сохраняют и обнаруживают глубинные этнокультурные свойства и характеристики. Такие признаки, как синкретичность, связь с мифологическими представлениями, особая функциональная значимость и смысловая нагрузка в календарно-земледельческих обрядах и трудовых процессах, позволяют отнести рассматриваемые фольклорные тексты к раннему пласту народной традиционной культуры.

Типологический анализ закономерностей музыкального языка показал, что архаический пласт фольклора сохраняется в системе традиционной культуры Псковской области не в застывшем реликтовом состоянии, а как пласт активно действующий, продуцирующий, продолжающий поддерживать жизнеспособность остальных жанров фольклора. Одно из перспективных направлений дальнейшей проработки заявленных теоретических положений связано с возможностью научно обоснованного определения жанровых групп, объединенных общей направленностью исполнения и относящихся к исторически ранним пластам культуры, на основании которых формируется этнически характерно выраженная (древнеславянская — древнерусская — великорусская) музыкальная традиция.

Решение задач историко-типологической оценки жатвенной обрядности Псковской земли как целостного фольклорно-этногра-

На основании широкого круга источников В. Маннгардт, Д. Д. Фрээр приходят к выводу, что в жатвенной обрядности народов Европы сохраняются представления о духах плодородия (или духах хлеба), имеющих характерные зооморфные или антропоморфные черты.¹ В большинстве случаев они скрываются в последнем пучке несжатых колосьев или в последнем снопе.

Наиболее близкое севернопсковским традициям осмысление самого процесса трудовых и ритуальных действий находим в литовских жатвенных обрядах, описанных Д. Д. Фрэзером: «...в Литве каждый участник жатвы спешит скорее справиться со своей работой. Ведь в последних колосьях обитает Ржаная Старуха; оставший жнец убивает ее и тем самым навлекает несчастье на свою голову. <...> Крестьяне оставляют последний пучок зерна в поле со словами: „Там сидит старуха (Boba)“. После этого кто-нибудь из молодых жнецов точит косу и одним мощным взмахом срезают пучок. О таком жнеце говорят, что „он отсек Бобе голову“. Так же называют человека, закончившего жать последним или оставшегося последним на молотье, — „убийца Ржаной Женщины“.²

Представления о Бабе как житном духе встречаются у западных славян: *Zytina baba* — полевой дух (в польских традициях). «На юге Польши, в Карпатах (р-н Нового Тарга) гуралы полагали, что в последнем снопе скрывается *baba* — дух хлебной нивы».³ В кашубских традициях — *rżana baba* или *rżaniha* — дух хлебного поля в виде старой бабы.⁴

В сравнительных исследованиях О. А. Терновской привлекаются идентичные севернопсковским номинации обрядовых действий из Хорватского Загорья: «Когда жатва уже подходит к концу женщины торопятся, соревнуясь друг с другом <...>, чтобы не „убить бабу“ (*da ne bi babu hbila*). *Babu hbiše* — та, которая срежет серпом по-

¹ *Manhardt W.* 1) *Roggenwolf und Roggenhund*. Danzig, 1865; 2) *Die Korndämonen*. Berlin, 1868; 3) *Wald- und Feldkulte*. Berlin, 1904; *Фрээр Д. Д.* Золотая ветвь. М., 1984.

² *Фрээр Д. Д.* Золотая ветвь. С. 400. Необходимо учитывать, что обрядовая терминология в данном случае исходит из двойного перевода.

³ *Терновская О. А., Толстой Н. И.* Баба // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 122.

⁴ Там же.

следнюю горсть и завязывает ее в сноп». ⁵ В Каринтии (Словения) о том, кто во время молотбы последним ударит в вымолоченный сноп, говорят: он «babo ubije». ⁶ Кроме того О. А. Терновская отмечает, что слово «баба» является «наиболее широко известным у славян антропоморфным названием последнего снопа, что подтверждается и преобладанием соответствующего типа рязания снопа». ⁷

Однако при обзоре славянских материалов по пожинальной обрядовой терминологии О. А. Терновская не обнаруживает среди значений слова «баба» таких, которые имели бы отношение к несрезаным колосьям (последняя полоса, пожинальная борода или, как в гдовском варианте, коса из последних колосьев, оставляемая на корню). На этом основании О. А. Терновская подвергает некоторому сомнению традиционные трактовки лексемы *baba как термина рода и мифологического антропоморфного образования, считая более правдоподобным «предположение, согласно которому это название снопа как некоторого тяжелого предмета простой формы, сделанного руками человека (причем выражение *житная баба* можно рассматривать по аналогии с выражением *чужаня баба*)». ⁸ Благодаря сведениям, полученным в районах Псковской области, становится очевидной неправомерность такого заключения.

О. А. Терновская указывает на большую редкость «ритуально-мифических текстов», ⁹ «позволяющих строить какие бы то ни было предположения относительно того, какой мифологический сюжет мог лежать в основе ритуала, разыгранного «дедом» и «бабой»». ¹⁰ Несмотря на неоднозначность возможных трактовок псковских жатвенных приговоров и заклинаний, в них содержатся дополнительные «ключи» к расшифровке и реконструкции «мифического сюжета» жатвы как важной составляющей славянских древностей.

Таким образом, даже при беглом обзоре возникающих аналогий содержание псковского пожинального обряда позволяет по-новому оценить сведения о мифологическом подтексте ритуалов, имеющих не только славянское, но и общеевропейское распространение. Подобные экскурсы возможны и по отношению к другим семантическим линиям жатвенной и полевой обрядности Псковской земли.

⁵ Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных славянских народностей: Сб. статей. М., 1981. С. 242.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 243. «Во многих зонах Польши последний сноп назывался также *dział* и *stara baba*, в Чехии — *děd*, а в Словении (вост. Штирия) — *ded* или *dedek*» (Терновская О. А., Толстой Н. И. Баба. С. 122).

⁸ Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян. С. 244.

⁹ По терминологии О. А. Терновской, ритуально-мифические являются тексты, сопровождающие и описывающие исполняемый ритуал и при этом являющиеся «пересказом имеющего самостоятельное существование текста мифа» (Там же. С. 246).

¹⁰ Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян. С. 246. Так, например, владея обширным фондом сведений по славянской обрядности, О. А. Терновская приводит лишь один такой текст, который был записан ею в Волынской области: «Сидла баба у боби, кылкала дла соби: „Ходы, дядусю, сюды, то ны матымыш быды. Будымо бобок йсты, одна до друга листы“» (Там же. С. 247).

Сопоставление сведений, представленных в данной книге, с результатами сравнительного изучения жатвенной обрядности славян, проведенных О. А. Терновской, указывает на своеобразие севернопсковских жатвенных традиций и, не побоясь сказать, на их центральное в этнокультурном отношении положение как зоны пересечения основных структурно-типологических показателей пожинальной обрядности, относящихся к различным славянским традициям. Кратко обозначим эти признаки, не вдаваясь в подробную аргументацию, но во многом опираясь на результаты, полученные О. А. Терновской:

1) мифологическая основа псковской обрядовой терминологии; ¹¹ подобный предмет-символ дожинального обряда (коса или узел из колосьев) у южных и восточных славян, ¹² как правило, имеет принципиально иное наименование, восходящее к праславянскому *borda. ¹³ Весьма важным в этом свете представляется тот факт, что на территории Псковской области проходит северная граница распространения жатвенного обрядового термина «борода», отделяющая южные районы от районов центральной и северной Псковщины;

2) редкость для восточнославянских традиций обрядового акта срезания колосьев, зафиксированного в контексте севернопсковского пожинального обряда («голову Бабе отрезать»). ¹⁴ При этом возникает непосредственная аналогия с ритуалом срезания «бороды», который представлен О. А. Терновской как одна из характерных черт, отличающая традиции южных славян (болгаро-сербского региона); ¹⁵

3) архаичные признаки самого ритуального предмета (последние колосья, оставленные на корню, заплетают косой). О. А. Терновская характеризует такой вид ритуального предмета (коса из колосьев) как архаизм, достаточно редко встречающийся только у южных и западных славян, предположительно расшифровывая его семантику: «эта форма имеет, очевидно, значение начинающегося от земли колоса, каким он был, по преданию, во времена золотого века человечества»; ¹⁶

¹¹ С одной стороны, как было показано выше, обнаруживается общность (вплоть до полного совпадения) обрядовой терминологии, указывающая на связь с отдельными точками на карте Европы: Хорватское Загорье, Словения (Каринтия), а также Литва; на остальной территории наблюдается явление, которое можно условно определить как «смещение термина». Бабой называют нарезанный в женскую одежду сноп — у западных славян, на западе южнорусской зоны, на северных и западных восточнославянских землях. Таким образом, «баба» как термин пожинальной обрядности локализуется в северо-западном направлении.

¹² У западных славян не зафиксирован.

¹³ Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян. С. 234.

¹⁴ В большинстве восточнославянских вариантов обряда «пожинальной бороды» колосья не срезаются как будущий урожай. Отмеченные О. А. Терновской исключения относятся, в основном, к полесско-мазовецкой зоне и спорадически встречаются на севере и западе великорусского региона (Там же. С. 236).

¹⁵ Там же. С. 234.

¹⁶ Там же. С. 255, сноски 1. Подобные предания опубликованы П. В. Шейном (Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края / Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. СПб., 1893. Т. 2. С. 355–356).

4) коса, украшенная цветами и лентами, имеет семантическую связь и сходство видимого образа с венками из колосьев,¹⁷ используемыми в «пожинальных ритуалах дожиночного венка» у западных славян.¹⁸

Приведенных примеров достаточно, чтобы представить значение материалов по традиционной культуре северных районов Псковской области при определении основ древнеславянской культуры и решении вопросов этнокультурного районирования.

в) Пожинальные пляски и заклинания

К сожалению, в настоящее время не только не существует специальных теоретических исследований, но абсолютно не пройден этап накопления материалов, характеризующих особенности заклинательно-хореографических форм фольклора, включенных в жатвенную обрядность.

Вместе с тем различные типы заклинаний и пляска (танец) входили органичной частью в обряды окончания жатвы и уборки урожая, о чем свидетельствуют и славянские источники, и материалы по культуре неславянских народов.¹⁹ Важность изучения этой составляющей трудно переоценить, поскольку, как было показано на примере псковских традиций, именно в подобных синкретических формах обрядового фольклора можно наблюдать следы глубокой архаики и процессы сложения различных семиотических систем.

г) Плачи и голошения в поле

О древности плачей-зовов и причитаний в поле свидетельствуют, с одной стороны, упоминания в памятниках письменности и мифологии и, с другой — распространенность этого обычая как у земледельческих, так и у скотоводческих народов. Д. Д. Фрэзер описывает случаи включения скорбных кличей (типа «ai lanu» — «горе нам» — у финикийцев или «wee up» — у англичан) и погребальных гимнов в обряды уборки урожая.²⁰

Для оценки псковских традиций первостепенное значение имеют возникающие балканские и балтские параллели. Отмеченная в работе общность номинации псковского «лелёкания» и сербского мужского плача «лелек», литовских детских пастушеских кличей и плачей-причитаний, жатвенных песен, а также зовов пастухов в Латвии, Эстонии и в других традициях дает основания к дальнейшему сравнительному изучению.

¹⁷ Аналогия подтверждается тем, что сами носители традиции в Гдовском районе называют косу «венком» (единичный случай), «встретилось дважды».

¹⁸ Терновская О. А. О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян. С. 240.

¹⁹ См.: Королева Э. А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977.

²⁰ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. С. 296—397, 416—417 и др.

2. Сопоставление южнопсковских и севернопсковских культурных традиций

При составлении фольклорно-этнографических атласов славянского мира одним из дифференцирующих признаков историко-стадиального плана может считаться наличие в культурных традициях специального цикла календарно-обрядовых (в том числе живых) песен с формульными напевами. Особенности территориального распространения живых песен на белорусских и пограничных русских территориях рассматривались в исследованиях О. А. Пашиной.²¹ Однако ко времени разработки этой научной темы еще не были опубликованы материалы по традиционной народной культуре южных районов Псковской области (сборник «Песни Псковской земли»²²), во-первых, дополняющие фактологическую базу для изучения календарно-обрядовой песенности, во-вторых, позволяющие обозначить достаточно точно северную границу распространения жатвенных песен и многих других жанров календарно-обрядовой песенности.

Южнопсковские календарно-обрядовые песенные традиции и этнографические замечания о содержании обрядов, представленные в сборнике «Песни Псковской земли», соотносятся как родственные с материалами по фольклору и этнографии Витебской области, известными по исследованиям и песенным сборникам З. Я. Можейко.²³ Сопоставляя результаты экспедиционной работы Фольклорно-этнографического центра, С.-Петербургской консерватории с материалами картографирования, проведенного З. Я. Можейко, можно обозначить границы этнокультурной зоны, по всей вероятности, в своих истоках восходящей к культурным традициям полоцких кривичей²⁴ (условно это территория водораздела рек Великой, Ловати и Западной Двины в их верхнем течении). К центрам традиции в равной степени относятся Себежский, Невельский, Великолуцкий, Куньинский районы; зона активного бытования традиции распространяется далее на юг — в районы белорусского Поозерья и захватывает прилегающие с юго-востока районы Тверской и Смоленской областей; псковская периферия традиции уходит в Пустошкинский,

²¹ Пашина О. А. 1) Традиции живых песен русско-белорусского пограничья: Автореф. дисс. ... канд. иск. М., 1988; 2) Живые песни восточно-белорусского Поозерья // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян (вопросы типологии). Сб. трудов ГМПИ им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91.

²² Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни: (По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории) / Сост. А. М. Мехнецов. Л., 1989.

²³ Можейко З. Я. Песни беларускага Паазер'я. Мінск, 1981; Можейко З. Я. Календарна-песенная культура Беларусі: Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985.

²⁴ На совпадение выделенной по совокупности признаков этнографической зоны белорусского Поозерья с территорией древнего расселения полоцких кривичей обращает внимание З. Я. Можейко (Можейко З. Я. Календарна-песенная культура Беларусі: Опыт системно-типологического исследования. С. 140); отмеченные границы распространения культурных традиций на данной территории в общих чертах совпадают с границами днепроднепровской диалектной зоны, обозначенными в исследовании А. С. Герда (Герда А. С. К реконструкции Днепр-двинской диалектной зоны // Псковские говоры в их прошлом и настоящем. Л., 1988).

Новосокольнический и на прилегающие территории Красногодского, Опочецкого, Локнянского районов. Основные показатели для обозначения границ сосредоточены именно в системе весенне-летней календарно-земледельческой обрядности и в соответствующих циклах песенного фольклора (например, в качестве «индикаторов» традиции выступают иванские и толочанские напевы; живинные, дожиночные и яринские песни; особенности ритуального наполнения иванских и дожиночных обрядов). Эта граница совпадает с отмеченной выше границей распространения обрядовой терминологии и, как показывают диалектологические и археологические изыскания, является одной из древнейших этномаркационных линий.²⁵

Сопоставление культурных традиций южных и северных районов Псковской области обнаруживает следующие связи и отношения:

1) общность календарно-обрядовой системы проявляется на уровне единой модели развертывания ритуально-трудового процесса (согласование календарных и трудовых периодов во временном и функциональном аспектах);

2) сохраняется единая система представлений и верований (природные и колдовские силы; мифологические «персонажи», кукушка как вестница мира предков и др.);

3) основные отличия касаются фольклорного наполнения календарно-земледельческого цикла, особенностей языковых средств и специфики самих фольклорных текстов.

В гдовских культурных традициях не встречаются развитые песенные формы календарно-обрядового фольклора, но, несмотря на это, календарно-земледельческий цикл полностью реализован в функционально-действенном плане, поскольку наполнен многообразными фольклорными текстами, хотя и имеющими непесенную (или «допесенную») форму, но совершенно определенно и емко выражающими ту или иную ритуально-магическую «идею»: это различные виды заклинаний (кличи, заговоры, обрядовые диалоги, приговоры и др.); плачи-зовы и голошения. Особую роль в календарно-земледельческом цикле выполняют обрядовые хороводы-шествия и хороводы-пляски, в которых в полной мере утверждается коллективное императивно-волевое и празднично-позитивное начало. В систему обрядов органично включены ранние образцы протяжных лирических песен — песен-жалоб. Таким образом, общий состав художественных форм, обеспечивающих внутреннюю насыщенность и динамику календарно-земледельческих обрядов в районах северной Псковщины, оказывается типичным в целом для северной России — районов расселения древних псковичей и новгородцев. Многие исследователи считают такого рода фольклорно-этнографическую систему более поздней по отношению к календарно-обрядовым традициям, сохранившимся, например, на территории Белоруссии. Однако типологический анализ обрядовых фольклорных текстов дает основания относить данные образцы к архаическому пласту восточнославянской культуры.

Результаты проведенного исследования указывают на особую концентрацию признаков архаичности в культурных традициях северной Псковщины. Сохранность на этой территории корневых основ, обнаруживающих в своих типологических свойствах связи с другими европейскими культурами, свидетельствует о глубине псковских культурных традиций, восходящих в своих истоках к древностям общеславянского историко-культурного слоя.

²⁵ См.: Герд А. С. К реконструкции Днепр-двинской диалектной зоны.

Статистические сведения о работе фольклорных экспедиций
С.-Петербургской консерватории
и Фольклорно-этнографического центра в Псковской области¹

Таблица 1

Перечень экспедиций (1978—1998 гг.)

№ п/п	№ кол- лекции	Время проведения экспедиции	Районы Псковской области
1	27	1978, декабрь	Гдовский
2	32	1979, май	Гдовский
3	45	1981, июнь—июль	Печорский, Псковский
4	46	1982, январь—февраль	Печорский, Псковский
5	57	1983, октябрь	Палкинский
6	58	1983, январь—февраль	Палкинский, Печорский, Пыталовский
7	62	1984, январь—февраль	Красногородский, Палкинский, Печорский, Пыталовский
8	65	1984, июнь—июль	Красногородский, Опочецкий, Островский, Пушкино-Горский, Пыталовский, Себежский
9	66	1984, декабрь	Палкинский, Печорский
10	68	1985, январь—февраль	Великолукский, Невельский
11	69	1985, июнь—июль	Великолукский, Куньинский, Красногородский, Локнянский, Невельский, Новосокольнический, Опочецкий, Островский
12	70	1985, июль—август	Красногородский, Локнянский
13	73	1986, январь—февраль	Невельский
14	74	1986, июнь—август	Гдовский, Красногородский, Новосокольнический, Опочецкий, Пустошкинский, Себежский
15	76	1987, январь—февраль	Новоржевский, Опочецкий, Порховский
16	77	1987, июль—август	Красногородский, Палкинский, Пушкино-Горский, Опочецкий, Островский
17	79	1988, январь—февраль	Бежаницкий, Локнянский, Новосокольнический
18	81	1988, июнь—август	Бежаницкий, Великолукский, Куньинский, Локнянский
19	84	1989, июнь—июль	Локнянский, Новосокольнический, Опочецкий
20	87	1990, январь—февраль	Красногородский, Опочецкий, Островский, Палкинский, Порховский, Псковский, Пыталовский
21	93	1991, январь—февраль	Гдовский, Плесский, Струго-Красненский
22	100	1992, июль	Гдовский
23	102	1992, сентябрь	Печорский
24	128	1994, январь—февраль	Плесский
25	142	1996, июль—август	Гдовский
26	151	1998, февраль	Новоржевский, Пушкино-Горский

Статистические сведения по обследованным районам Псковской области
(1978—1998 гг.)

Район	Число экспедиц. выездов	Число обслед. адм.-терр. единиц	Число обслед. наст. пунктов	Кол-во звукозаписей
Бежаницкий	2	5	38	719
Великолукский	3	10	176	3442
Гдовский	6	11	117	3261
Красногородский	7	6	101	1625
Куньинский	2	7	123	1839
Локнянский	5	5	101	1960
Невельский	3	9	138	2721
Новоржевский	2	11	58	1617
Новосокольнический	4	7	69	1234
Опочецкий	7	13	168	1777
Островский	4	7	95	947
Палкинский	6	6	166	1929
Печорский	6	7	93	3466
Плесский	2	7	54	1104
Порховский	2	5	85	1517
Псковский	3	6	45	871
Пустошкинский	1	8	69	1047
Пушкино-Горский	3	7	106	1371
Пыталовский	4	10	97	688
Себежский	2	11	155	2953
Струго-Красненский	1	6	53	931
Итого: 21 район		164	2107	37 019

¹ Таблицы 1 и 2 составлены Е. А. Вавельской.

Основное содержание весенне-летнего календарно-земледельческого периода и жатвенной обрядности

(по материалам из районов псково-чудского Обозерья и северных районов Псковской области)¹

Таблица 1

Весенне-летний цикл календарных обрядов (от Пасхи до Петрова дня) и полевых работ²

Природный цикл; календарный период, дата	Состояние полей и полевые работы	Формы обрядовых действий, приметы, фольклорные тексты
1. Весенний период		
— распускаются почки на деревьях	— пахота и боронование	— моления перед выходом в поле на пахоту или сев;
— прилетают птицы	— сев яровых	— открывая пахоту, кусочки обрядового хлеба (благовещенского) дают лошади, оставляют (или зарывают) в борозде;
	— зелень озимых	— кладут в севалку просвирку;
		— приговоры в поле: «Зароди, Господи...»;
— кукушка начинает куковать		— если «просев» (незасеянный участок) на поле — будет в доме покойник (Пл.);
— первый гром, гроза		— голошение (на кукушку) и пение во время пахоты и боронования;
		— услышав первый гром, нужно перекувырнуться через голову по земле или спиной лечь на камень, тогда во время жатвы не будет болеть спина;
Пасха—Радионица	— то же (см. предыдущий период)	— крестные ходы; пение пасхального тропаря; празднично-обрядовые шествия;
		— хороводные шествия (девушки и женщины ходят вдоль деревьев с пением обрядовых песен; поют на возвышенностях) (Печ., Пск., Гд.);
		— устраивают качели («зыбки»); поют на качелях;
		— собирают яйца по дворам; обмениваются яйцами — «христосуются»; катают яйца по земле;

Таблица 1 (продолжение)

Природный цикл; календарный период, дата	Состояние полей и полевые работы	Формы обрядовых действий, приметы, фольклорные тексты
Егорьев день	— первый выгон скота (на паровое поле, пожню)	— гуляния и пляски молодежи; в Плюском районе в Фомино воскресенье молодежь собиралась в поле (в лесу, на горе), жгли костры, пекли общую яичницу, пели, гуляли;
		— поминование родителей;
		— обрядовые обходы скота во дворе — каждым хозяином; и на поле — пастухом и представителями общины; обходят с иконами, поставленными в решето (севалку), там же — жито, яйца, обрядовый хлеб и др.; приговор на обход: «Егорий-батушка, спаси и сохрани нашу скотину...»; женщины поют пасхальный тропарь;
		— сразу после обхода женщины запевают песню («долгую»);
		— мужчины стреляют из ружья;
		— бросают через стадо яйца, топор (Пл.);
		— подают пастуху яйца, обрядовый хлеб (балабки), др. — складывают на скатерть, разостланную на пожне (Пл.);
	— всходы озимых хлебов	— украшенную тряпочками («накищенную») и освещенную вербу, которой выгоняли скотину, несут и ставят в ржаное поле, каждый на свою полосу (варианты — вербу несли в муравейник, бросали в воду, зарывали в землю, сжигали);
	— яровое поле засеяно	— хозяйки прыгали через прут в поле;
		— трапеца на пожне или в деревне; женские складчины («коровам рога замачивать»);
		— женские хороводные гуляния между сел; пляски;
2. Поворот весны на лето		
— распускаются и цветут деревья	— всходы яровых	— вырубают молодые березки и ломают березовые ветви (на своем поле) — (Пл.) и приносят в деревню, ставят напротив окон (три березки или столько, сколько умерших близких родственников); голосят; вывешивают на окно полотно; выметаю улицы и песком делают дорожки (лесенкой — Пл.);
Троицкая родительская суббота	— колосшение и цветение ржи	

¹ В таблицу не включены молебны, совершаемые на поле в разные дни, в зависимости от почитаемых в данной деревне дат церковного календаря (обычно в день Святого Николая или в другой престольный или «заветный» праздник).

² Весенне-летние полевые работы в крестьянском хозяйстве включают формы как земледельческого, так и скотоводческого труда.

Таблица 1 (продолжение)

Природный цикл; календарный период, дата	Состояние полей и полевые работы	Формы обрядовых действий, приметы, фольклорные тексты
— Троица* («березочный праздник»)		— поминают родителей на кладбище; несут березки (со своего поля); березкой «распахивают могилу» (обметают), «открывают глаза» родителям; голошение; поминальная еда;
— Заговенье на Петров пост («Бабы заговены»; «Заговены льну»)	— «когда лен вымечется»	— в деревне или на установленном месте (между сел) — молодежное гуляние, пляски; драки;
		— мужчины ходят по очереди по дворам, угощаются пивом;
		— женщины устраивали гуляние в деревне (Гд.) или в березовой роще (Печ.) с общей трапезой (складчиной), ражением (персонаж — «дистонная бабушка» — Гд.), пляской, обрядовыми бесчинствами, шествирами; принимают «в бабы» молодич (молодича должна принести пирог — Печ.);
Петров пост	Толоки (пособы) — коллективные работы по вывозу поезда в паровое поле; подготовка к севу озимой ржи (обычно — в Петров пост, иногда — на русальной неделе)	— совместный общинный труд, разделение обязанностей;
		— женщины, которые разбивали позем в поле, припевали парням девушек на особый «полевой голос» (Печ., Палж.);
		— дети («повозники», «гонщики») управляли лошадьми и старались обогатить друг друга; дразили отстоящего («жила», «поскребка»);
		— во время обеда обливали друг друга, молодых женщин и хозяев водой; бросали в водоемы;
		— хозяин устраивал общий обед, обрядовая каша из разных круп (ячневой, пшеничной, овсяной — Печ.);
Иванов день	— цветение ржи	— в ночь на Иванов день жгут костры в ржаном поле; молодежь устраивает гуляние;
		— девушки гадают на замужество: падают навзничь в рожь и заплетают из колосков над головой косу — если на завтра коса расплетется, значит, быть замужем (Гд.), в единичной записи — косу («плеточку») заплетали в льняном поле — когда солнце зайдет (Гд., 4684-29); пересаживают капустную рассаду в ржаное поле, если приживется, выйдешь замуж (Гд., Печ.), гадания на цветах;

Таблица 1 (продолжение)

Природный цикл; календарный период, дата	Состояние полей и полевые работы	Формы обрядовых действий, приметы, фольклорные тексты
Петров день	— начинался сенокос	— в Плосском районе парни собирали с каждого двора по яйцу, уходили на берег реки, жарили яичницу, пели, плясали, дрались.

* В местных традициях не было зафиксировано особых обрядовых действий, приуроченных к Семику и Духову дню.

Таблица 2

Содержание жатвенной обрядности, уборка урожая

Полевые работы и состояние полей	Формы обрядовых действий
Жатва озимой ржи Начало жатвы (обычно — от Ильина дня; если созреет, то начинают жать раньше)	— жать начинали благословясь: приговаривали: «Господи, благослови...»;
	— в некоторых деревнях «зажинали» накануне жатвы: либо тайно (хозяйка на своей полосе срезала три колоска и клала их крестом — Гд., 3301-07; Пл., 4168-03), либо совместно (в этом случае «зажин» отмечали вином — Гд., 3308-16);
	— из первой пядки («три раза по три ржанки срежешь») делали связку и опоясывались. Когда срезашь, приговаривашь три раза: «Как нива ни байтца жина, Так спина не бойся реза» (Гд., 3295-58);
	— когда первый сног сожнут (или первые три снопа; или три бабочки, три снопа и три «ручечки»), садятся на сног или сложенные крестом снопы, съедают два яйца и кусок хлеба, после этого жнут дальше (С.-К., 3114-35; Пл., 4155-01; Пл., 4165-14);
	— первые три пядочки («пажин», «зачин», или ту же связку, которой опоясывались) несли домой, клали за икону или под крышу, на потолок;
	— во дворе первой связкой перевязывали столб, приговаривали: «Как у этого столба не боли...» (С.-К., 3126-31); после жатвы пядку свивают (Гд.), весной зарывают в землю (Порх., 2974-33);
Процесс жатвы	— когда жнут, «в избу с серпом не ходи, а то дождь будет»; серп оставляли в «килосах» (Гд., 3135-37);
	— спешат жать, чтобы не отстать от других; отставшую дразнят: «Подтягай козу!» (Гд., 3127-42);
	— если не дожали полюсу, оставляли три пядочки (соломинки), сложенные крестом;
	— вечером на закате голосили («делёкали»), пели в поле «короткие песни на длинный мотив»;

Таблица 2 (продолжение)

Полевые работы и состояние полей	Формы обрядовых действий
Окончание жатвы озимой ржи	— по дороге домой пели песни; голосили (обычно — вдовы);
	— когда заканчивают жать полосу, «гонят Бабу» на чужое поле (или недожатую полосу) (Гд., С.-К., Пл., Порх.);
	— в Гдовском районе оставляют последнюю пядьку ржаных колосков на корню, колоски отрезают — «Бабу режут», из стеблей заплетают и завязывают косу, украшают, кладут кусочек хлеба и др. к корням;
	— оставляют последние колосья на корню, завязывают их узлом (Печ., С.-К., Пл.);
	— зарывают кусочек хлеба в землю, приговаривают: «Славо Богу, зароди, Господи, вперед!» (Пск., 3127-46);
	— оборачивают серп последним колоском, приговаривают: «Спасибо, серепок, что мои ручки поберег, постарайся в яровом, как постарался в аржаном» (Порх., 2204-06);
	— сидя на последнем снопе, водят серпом по земле, приговаривают: «Нива, нива, отдай мою силу...»;
	— сидя на последнем снопе, едят кусочек хлеба, яйцо, др.; пекут в поле или дома и едят яичницу (повсеместно), варят и едят кашу «густушу» из ржаной муки (Гд.);
	— сидя на последнем снопе, гадают — заглядывают под сноп — много ли бухашек, урожайный ли будет следующий год; или загадывают на семью, на замужество (повсеместно);
	— сидя на последнем снопе, бросали через голову серп, загадывали «буду жить или умру» или на замужество;
Начало и окончание жатвы яровых; уборка овшей	— при коллективной жатве (пособья, толока, поденщина, колхоз) устраивали совместную трапезу («пожинки») в поле или в деревне; пляски, ржание («свадьба» — единичная запись, Гд.), праздничные шествия с поля домой;
	— плели и клали на стол хозяину венки из ржаных колосков (единичная запись);
	— по дороге домой по окончании жатвы ломали ветви, дома дети махали ветками, мать приговаривала: «Мы пожалися, пострадалися. В чисту горенку все собралися, Уходите, мухи, вон!» (единичная запись — Пл., 4173-24);
	— когда начинали жать овес, приговаривали трижды на первые три пядьки: «Батюшка овёс, ты лета летовал, ничем не горевал, мне жать, пожинать, ничем не горевать, в ручках — спор, в ногах — простор» (единичная запись — Пл., 4155-01);
	— голосили в поле, когда рвали лен;
	— в некоторых деревнях Гдовского района «Бабу резали» и на других зерновых культурах (ячмень, пшеница), изредка, при окончании уборки льна, «Бабу зарывали» на «покопках» (уборка картофеля);
	— последний пожинальный сноп — из овса; складывали пядьками крест-накрест — вершины к корням, и наоборот; несли в дом, на Покров раздвигали скотине (единичная запись — С.-К., 3126-31);

Таблица 2 (продолжение)

Полевые работы и состояние полей	Формы обрядовых действий
	— по окончании убоки картофеля жарили яичницу, варили кашу
	— для рубки капусты собирали пособья, после ужина кричали в окно: «Кочашки — по чашки, брёлва — с голову!» (Пл., 4164-15);
	— лен мяли по очереди (пособья); последний сноп льна несут на голове и поют; потом собирали стол, всех угощали (Гд., 4662-27);
	— в колхозе на окончание уборочной страды устраивали в деревне складчину, общее гулянье на улице («пожинки»);

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Таблица 5

Статистические сведения о формах бытования пожиальной обрядности в Гдовском районе по результатам экспедиций 1991, 1992, 1996 гг.

Информация	Отношение к общему числу данных, %	Количественные показатели				
		Всего	в том числе (по регионам)			
			1	2	3	4
1. Количество деревень, в которых зафиксированы сведения по жатвенной обрядности	—	76	29	18	6	23
2. Число расказчиц — из них участниц обряда	—	139 95	57 48	39 27	10 9	33 11
3. Количество сеансов звукозаписей с описанием пожиальной обряда	100	117	46	36	8	27
4. Получено свидетельств о бытовании обряда при единоличном хозяйствовании	58	68	20	29	7	12
Из них:						
а) указания на семейный характер действий (совершаются каждой хозяйкой на своей полосе)	48.5	57	18	21	6	12
б) коллективное исполнение (обряд совершали жницы всего поля)	12	14	3	10	1	—
в) перекрестные свидетельства : а) + б)	2.5	3	1	2	—	—
г) свидетельства о том, что обряд существовал исключительно при единоличном хозяйствовании	14.5	15	4	7	1	3
5. Получено свидетельств о бытовании обряда после 30-х гг. (после коллективизации)	27.5	32	19	7	2	4
При этом:						
а) сохранялся семейный (частный) характер исполнения обряда	2.5	3	1	—	—	2
б) действия имели коллективную форму (при жатве колхозных полей)	14.5	17	12	4	1	—
в) зафиксирован усеченный вариант обряда (складчина)	10.5	12	6	3	1	2
6. Перекрестные свидетельства (обряд существовали до, и после коллективизации — из указанных в п. 4 и 5)	17	20	10	6	2	2
7. Свидетельства об индивидуальном исполнении обряда без конкретизации условий	1.5	2	2	—	—	—
8. Свидетельства о коллективном исполнении обряда без конкретизации условий	12	14	10	—	—	4
9. Количество записей, в которых нет определенного указания на обстоятельства исполнения обряда	18	21	5	7	1	8

Примечание:

1. В последних четырех столбцах таблицы отдельно указывается число сведений, полученных в различных волостях Гдовского района, что позволяет представить динамику территориального распространения фольклорно-этнографического комплекса:

• волости Гдовского района, в которых обряд сохранился в наиболее полном виде:

1 — центральная территория Гдовского района и побережье Чудского озера (Спицинская и Юшкинская волости);

2 — среднее течение р. Желчи (Перномаяская, бывшая Гвозденская и Полновская волости);

• периферийная зона распространения обрядового комплекса:

3 — низовья р. Желчи (Ремдовская, Самолвовская волости);

4 — среднее течение р. Плоссы и северная часть Гдовского района (Черневская, Плесновская, Гдовская, Добручинская, Вейнская волости).

2. При подсчете не засчитываются повторные сеансы звукозаписей у одних и тех же исполнителей. Полученные во время таких повторных встреч сведения суммируются.

ТЕКСТЫ И НАПЕВЫ

№ 1. Миф о происхождении Кукушки («Муж-Уж»).

д. Залесье, Гд., 4662-29

«[Дочь] адной женщины вышла замуж вот за Ёжа, за Ёжа (Уж такой — был Вадяной Уж был). Ну вот. А он иё вазьмёт туда, пад вадю. Он там — Царём. Ана жила там — в Царстве. А как ана судя выйдит, а он судя иё выпустит, он дёлаитце Ужом.

Матери ни пандравилася. <...>

Ну вот, ана пришла дамёй — в гости к мамы, с мальчыком вот — с Саловушкый, саловушкый теперь названа. Пришла. Ну, паёла, лягла спать. А утрам ранёханька мать взила тапор и пашла. А ана слышшила, када праважала дочку, ана слышшила, што как ана ёво вызываит аттуда — с вады. Ну вот, ана и кричит: «Уж, Уж, выйди вон, вазьми меня!». Он спярва гóлас ни признал сваей жаны. Ана апяť стала крычать: «Уж, Уж, выйди вон, вазьми меня!». Ну вот, Уж вышел, ана — раз! — яму тапаром па галавё. И (а)трубила галавё. И дёдалася вадá-та — вся кровью, налилась!

Вот ана [дочка] пашла туда. Падашла ана к берегу, к вадё. Падашла к берегу и кричит: «Уж, Уж, выйди вон, вазьми меня!». Смотрит — вадá-та вся кравяная... Ну вот и сказала, што: «Што ты, мама, наделала! Всё равно мы с табой жить не будем. Я дёдалася кукушйчйка, а сынок бóдлит саловушкый». И разлитёс! И так теперь ани вот и есь, так кукушйчка — сиротка и есь. И гарюит всю дарогó. Как кукушка бывала закукует, мама так плачет. А ана [кукушка] — больши кричит».

№ 2. Фрагмент публикации: Русский фольклор в Латвии: Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И. Фридрих. Рига, 1972. Записи сделаны в 1929 г.:

«Приходилось слышать причеты, исполнявшиеся девушками-батрачками, работавшими на поле кулака, или девочками-пастушками, пасшими скот, в Ругайской волости возле Даудзеви, в Балвской волости недалеко от Викстамежа, Шкильбанской волости возле Шкильбан и в некоторых других местах. В причетах изливались тоска по родителям, родному углу, жалобы на тяжелую жизнь у чужих людей» (с. 165).

Запись И. Д. Фридриха, выполненная в д. Русская Слобода Узлу-мужской волости (№ 229, с. 164):

«Причет девушки-батрачки:

Слетя-ткса ты, сизая кукушечка,
Слетай в мою родимую сторонушку
И закукуйся ты под моим окошечком.
И не услышит ли моя сударыня-родная матушка?
Расскажи-ткса ты ей про моё великое горюшко,
Как труднёшенько-то мне жить среди чужих людей.
И Расскажи-ткса ты ей, как шатаюся я

Среди чужого поля одним-одинёшенька.
И никто-то меня не приглубит, сиротинушку.
И отживу-то я всё тёплое летце,
И услышу ласкового словечка!
И Расскажи-ткса ты, сизая кукушечка,
И Расскажи сударыне-родной матушке,
Расскажи про моё великое горюшко.
Если б ты знала про моё великое горюшко,
Моя сударыня-родная матушка?
И не знаю-то я куда пришапнуть.
Свою буйную головушку пришапнуть.
И не знаю-то я в какую сторону склониться
И куда приделиться, горькой сиротинушке».¹

№ 3. Сказка о Маланья и Ананий.

д. Вир, Пл., 4156-04

«Эту женщину звали Маланья, а мужину — Ананий. Живут. Усёели поля. Эта дёла была в осень. Все женщины жнут серпáми. Все жнут, жнут. И Маланья ходит жать. Ходит и ходит, и ходит и ходит... Дед спрашиваит: «Ну как там у тебя?» — «Ой, дедушка! Сноп в сноп у ригу — целую ригу нажала!» — «Ну, харащо, маладёц!». Все уже скажи поласы, а Маланья всё ходит. Ходит и ходит. «Нада проверить — што же эта такое? Пойду». Приходит, у ней — нажат сноп, спит — к сонцу! (Ну, это — сказка!)

Сходил за нажам. Пришёл, острёг ей. Острёг — косы острёг. А она поварачинтца с боку нá бак, спит к сонцу и всё! Старик пришёл домой. Маланья проснулась. Хвать, хвать за галаву! «Ой! Пошшó-паю. По рукам, по ногам — я, а по головой — не я!!! Пайду (а у их собачка была), толкну гóлаву пад вороты. Если собака залайт, то — не я».

Пришла, сабака, канёшна, спугáлася. Толкнула гóлаву, собака залаила! — «Ой, не я!». Стучит по стеклу: «Онаний! Дома твоя Маланья?» — «Дома!» — «А я чья?!» Ну, он покрыл, конёшна: «Да хто тебя знает?» И пошла по деревни. Он вышел, заругáла: «Вернись!».

№ 4. Образцы описаний пожинального обряда («Бабу резать» (расшифровки экспедиционных звукозаписей):

а) д. Старое Загорье, Гд., 4657-31

«Всё таким вот полосáм-та рáньши были [поделено поле], в индналичисти-та, и край полóскы своёй вот так — завязывам, плетём косу такую. Эта была приметь такая. Тóлька макушечкы сожнём, а на карно́ так вот и асталым ёту косу. Мно-о-ога женщин-та в адин день ёта пажинались-та! Там — паю, там — паю!

Баба ты, Баба,
Выйди за нашива Дёла замуж,
В нашива Дёла (много) —
Три клети хлеба,
А дров нет ни полена (у Дёла) <...>

¹ Комментарий автора записи: После каждой строчки повторяется два раза «ой» (с. 164).

Припляхиву вот так — кругом всё хаділи. Да не адін: мама вперёд и сёстры — двое-трое ходо. Вакруг касы ётай. И так она и останіца здэся, ну вот там — всё в краішкі. И как ідэш там дорожкый: и в ётай тёткі завязана, и... — там в ково сіннінхай тряпачкай, в ково — краснінхай. Всё тако абыха была. Гаваря: „Ну вот, тепер хлёбушкы пожаіся, будим малатіть“».

[Сведения от этой же рассказчицы: косу пригibaldi к земле, к косе клали кусочек хлеба].

б) д. Пола, Гд., 3149-15, 16; 3119-47

«Когда выжннш рожь-та, всё — пожнёся, значіт, ты — всё, выжала, то Бабу на деіаю. Во эта: заплятут косу и кругом и пляшу:

Баба, моя Баба,
Выйди за мяня замуж!
В мяня клеті хлеба,
Дров ни поленя...²

— ишь у нас и припляшү ды ишэ і скажу: „Х... по колёна!“ [смеется]. <...> Кодосьи обрэжнш, а здэсь — косой сплетэш, и всё. Завяжэш тряпачкый или лентачкый, чім-нібудь. [Заплетал] любой — кто вот жну. Ны хаділи: сестра, я, мама. Так или Нюрка заплетали, и я заплетали, или мама заплетая — всё ровно хто. Токó с самыі хто-нібудь, хто жнёт.

И пели. Плясали. Ишэ кругом ётай касы-та и пройдёшь, и поплэшеш. Так — кругом обойдёшь ей.

Кашу варили: ни мамалыга, как у нас называлася — густуша. Густушу такү варили с ыржаной муки, на вады. И с маслом ели. <...> Окал Бабы. Садилсь и ели — на снапы. Снапы-та жнём, связывам, вот — два снопа крестом положиши и сядиши. [Густушу варили] — с новой ржи, да. <...>

<...> Хлеб соды кладут — в Бабу-та, туды и ей даю хлёбца, либа густушу положишь — ложечку. <...>

И эта солома останётец на поле. Баба так в поле и остаётец — коса эта. А потом, как будя так болтаётец вот, будут пахать, так запашу яю».

в) д. Залаштовье, Гд., 3134-45

«Эта вот мне крепкью памётъ дала, што вот как — зарезали Бабу, я ёта участвовала. Я не работала тагда, а была с матерью. И вот была поля, значіт — ёта уже калхозная жизнь была. Поле закончили, заплели косу, вот па снопу сибё взяла, и каждый на свой сноп садилса. <...>

² На следующий день рассказчица вспомнит полный текст заклинания:

«Баба ты, Баба,
Выйди за нашева Деда!
У нашева Деда
Три клеті хлеба,
Дров ни поленя,
Х... па колёна!»

(Гд., 3119-47).

И даже ней многа-многа лентачик привяжут! — к ётай касы. Вот, видима, эта у каждава свая была тряпачка, што эта очин нарядная Баба стаит — с касы. <...> Как-та так вот заплетут, што сделают как головку ней — выпуклый лобик. И вот(ы). Баба стаит очин нарядна! И мно-о-ого лентачик ней привяжут. Эта я вот сама уже помню, эта я сама видела. А тут уже больше ётава ни стала. <...> Проста — касичка, и всё. Ну, головку толька вот так как — делают, што и тряпачка там так павазна, новинькая. Новая. <...>

И вот кагда эта паедят всё, и Бабу накармят. Перваначальна, значит-от, развязывам узилочки — несут Бабы. А пاتم сами кушают. И штобы Баба кушила, и там вот и пригаваривают, што: „Дай, Бог, нам так жить, как сидовни живём! И так бы и нам бы и в слёдушник гаду жить харашо“. <...> Рядам Баба — вот так, а тут — ва кружок вот, садятца, вакруг садятца жёнщины — каждый на свой сноп. Вот. И кушают. И песен там никаких нёту. Ну..., тут есь пёсня, как-та:

Баба ты, Баба,
Выйди за нашева Деда...

— как-та вот — „анбяр хлёба“... Што значит вот — многа хлеба. Ак вот эту пёсню пают. <...> Там ни все, канёшна, пают(ы) вакруг ётай Бабы, а такни, знаніи, есь жёнщины — ходавыи, ані саскакивают... <...>

А кагда встаём, эти снапы ставим там, где вот ёты — в стойки, и смотрим: еслиф там букашик многа, значіт эта харашо. Будит(ы) хароший год. А еслиф мала, то гаварят: „Нынче-та што... А на будущиий год — галонный год будит, букашик этих нет“. <...>

А вот, гаварят так, што: „Бабу зарезали!“ [смеется]. А пачимү — ни знаю. „Славу Богу! — гаварим, — Бабу зарезали!“».

г) д. Подолешье, Гд., 3141-36

«Пожинаютца, так касу плялі, гуляля бабы. Касу плялі. Остава там вихорёк ржи и зыплатү косу, и лентчыкн привязывали. <...> Под эту касу-та што-та клали туды: хлеб иль што-та — не ведаю. Бывала, идёшь, так эта — навязана — пажавши бабы, так навязана. Бывала, веть ётак — сярпам жали. <...>

А, бывала, полёску отделею на такую — и сей рожь, и всё. Ну, на ётай полёски пажинаёсь, вот и сделал — касу запляти. И лентачки ввязывай. <...> Ну да адную тольки завяжеш так — бантикам, и всё. Я эта-та захватила. <...>

А бабы гуляю — вот(ы) пажинаютца, бабы гуляю — в колхозі-та тепер. И вина возьмуть с сабой — знаю, што вот пожнутца. Ишэ сярпам-та жали. Колхоз — так наядвна канбайны-та стали, а всё сярпам жали. Так вот, на которой полянкн пажинаёсь: „Ну, се-водни, бабы, пажинаёца будим! Давайте, бярите закуски, вина, будим пажинаёца“. Вот — пажинаёсь, и вот кругом ётай касы и пляшу, и всё. <...> Народа-та многа: бывала по двацять пять чловекó стану на полянку жать-та — эта в колхозі-та уже. <...> Ну, аны вот выплясываю: как хто сумёя ногам! Под пёсню, под пёсню. Пёсню

такую плисаву каку-ни е затяну, вот под песьню и пляшу. <...> Да, и пад язык, и — хто как, и „Ва кўзницы“ спаю, и всяка! <...>
 [К косе кляли хлеб.] штоба вырасла б в новый год — хлеб. Вот. Касы прасили, штобы на новый год урадилась бы рожь хоршоя. <...>

[При единоличном хозяйстве тоже устраивали веселье на пожинах:] А в ково мно́га была [земли] — вот нивьям-та роздѣлена была, полбѣскам-та — так хаділи помогали. Вѣзѣму талаку́ э́ты подгѣтцую, в ково мно́га-та рѣ(ы)жи, так(ы) баб-та сабяру́. И винца и по́пью, и да чюдили так, и не то́ што — так ста́ну и заго́ляцца: и в ково лучши, сваѣо́ ёту... <...> Загалися дак пакажѣ сваѣо́ всим — бабам э́тым. Ростѣшутца, так делают: <...> Семья богѣтая, так наймѣ тябѣ и вина куплю́. И так не адную, а штурк пять-шесть бак вѣзѣма, штобы вы́жали яму. И вот и винца вѣзѣму тудѣ, потом как по́жнутце, и тоже такую дѣрасть твоя́. <...> Дак тыи бабы были вясѣлыи, до тово дасямѣютца, што, гаварѣ, да дома ни дайтѣ! Так на э́там висѣлятца! <...> Сарьпы по́ложѣ, а потом и тѣшутце. Хто как знаѣ, тот так и пляша. И падыгрываю, и стра́нныи припѣвкѣ папаю, и всѣ! Зыба́ва так».

д) д. Рубцовщина, Гд., 3298-02, 03

«Бы́вала, жнѣшь послѣдки, рожь-та, и крычи́шь:

Баба ты, Баба!
 Выйди за на́шева Деда!
 В на́шева Деда
 Три кастра́ хлеба!
 Дров ни поленѣ...

— вот. Штобы б хлеба бы́ла мно́га. <...>

И Бабу завѣзывать. Так: рожь вѣзѣмѣшь, вѣзѣмѣшь, зыплѣтѣшь касу́, завѣзѣши́шь здѣсь <...> И судѣ — лѣнтачку вот так привѣзѣши. А здѣсь вот — выпалишь, штоб на бѣдущий год бы́ла рожь ба чѣста. <...> И кладут хлеба тудѣ, ну, што и зѣята — е́сть зѣята бы́ла. И гаварѣт што: „Нѣнчи в ми́ня хлеба ни хвѣтит. Севѣнни послѣнний кусѣ́чкѣ хлеба на́ поле зѣзѣла“. Всѣ бы́ли такѣ присказки в людѣх. Мо́же бы́ть и правда э́та? <...> И цѣятов тудѣ наделаи́шь, и лѣнтач-кѣй завѣзѣши́шь. <...>

И вино пѣют. [Пляшут.] так и Бабу гли затѣ́пчишь [смеетсѣ]. <...> А тагда́ уже пляши́шь-пляши́шь на́ пали, да и уѣди́шь в деревню плясѣть».

е) д. Подоспа, Гд., 4663-29³

«Вот я уже, помню, с ма́мой жала. Кагда́ послѣнний э́та́т дажинѣ́ли, тагда́ вот(ы) из каласѣ́в запля́тѣли ко́су. И на жатву брали с собо́й: абѣзѣ́тельна́ дела́ли такую́ я́йшницу в ча́шки (в ле́чки зажа́ривали), ну и там — о́вѣшчи всѣ́ки брали, и всѣ, и хлеб, и... <...> Каласѣ́кї сре́жут(ы), каласѣ́кї — в сно́п, а соло́му запля́тѣт, и — лѣ́нтачку брали, тры́пачку — бантик завѣ́жут. <...> И э́ту ко́су запля́тѣт, и кругѣ́м э́тай касѣ́ плясали. И помню́ пѣла ма́ма:

Баба ты, Баба,
 Выйди за на́шева Деда,
 Замуж за на́шева Деда.
 В на́шева Деда
 Два амбѣ́ра хлеба!

— припѣва́ла. И сади́лись, са́мы пая́дѣт(ы) э́та, а што астава́лася, вы́рывали́ ямку и тудѣ: и хлеб, и о́вѣшчи, э́ту я́йшницу, — и всѣ зарѣ́вали, и гавари́ли: „Ну вот, Баба, мы́ тябѣ́ накармили́, а ты нас то́жи ни забѣ́вай карма́йт!“ Э́та — Бабу карма́или. Э́та вот, зна́чит(ы), Баба — што жни́тва за́кончи́лася, и, бы́вала, гавари́ли: „Ну! Мы севѣ́нни Бабу за́кончи́ли“... <...>

...На ржи, на ржи. А на ййравѣ́х уже́ ни запля́та́ли, ййравѣ́и бува́ла да́же ни се́рпѣм, а касѣ́м касѣ́ли. А ро́жь то́лька се́рпом жа́ли. Ро́жь расла́ — во! — ка́кая, вы́ши чѣлаве́ка! А ко́лас был!!! А те́перь вот па́ля-та так вы́пуста́шили! <...>

А́днѣ́ там пля́сала — ка́жда ха́зѣйка. Ранѣ́йши бы́ли по́ласы, ви́дь э́та по́том — калхо́з стал, дак... А ра́ньши в ка́ждава сва́я пала́са бы́ла. <...> Бы́вала, и́дѣшь по́ палю, ви́дно, где канча́ли жать: вот там — бантик, там — бантик, там — бантик, вот и... <...> А по́том ржа́ниша-та о́сеню па́хали — э́ту зѣб-та па́днимѣ́ли, запашут и э́ту ко́су, запашут, и э́та всѣ́ — запашут, што́ там на́ложѣ́на».

№ 5. Свадебная обрядовая песня.⁴

д. Желча, Гд., 3150-36

♩=168



1.Эй, ты бе - ре - за
 бе - ла - я, зи-ля на ку -
 дря - ва - я, да, бе - ре - за
 бе - ла - я, зи-ля на ку

³ Расшифровка данного текста выполнена К. А. Мехнецовой.

⁴ Нотации напевов № 5, 15, 22, 24 выполнены А. В. Поляковой.

дря - ва - (о). 2. Ты жу - да скла -
 ни - ла - ся, ку - да вет - ры
 ве - я - ли, ты жу - да скла -
 ни - ла - ся, ку - да вет - ры
 ве - я... 3. Ку - да вет - ры
 ве - я - ли, ту - да сва - ты
 сва - та - - - ли.

№ 6. Свадебная обрядовая песня.

д. Мтеж, Пск., 1190-13

♩=148

1. О - та, Бо - же, бла - го - сла - ви нам иг -
 ру за - йг - ра - вать, э - та,
 Бо - жа, бла - го - сла - ви нам иг - ру за -
 йг - ра - вать. 2. Нам иг - ру за -
 йг - ра - вать, нам иг - ру сва - дёб - на - ю,
 нам иг - ру за - йг - ра - вать, нам иг -
 ру сва - дёб - на... (ой).

№ 7. Свадебная обрядовая песня.

д. Заходы, Пск., 1192-19

♩=176

1. Бо - же, бла - го - сла - ви, Хрис - тос,
иг - ру за - иг - ра - см,
Бо - же, бла - го - сла - ви!
2. Хлеб, соль на стол нес - ти,
бо - яр за стол вес - ти,
хлеб, соль на стол нес - ти!

№ 8. Хороводная песня (исполнялась во время масленичных гуляний).

д. Нисовицы, Гд., 3123-04

♩=148

1. Из - за ле - си - ка, ле - соч - ка
тём - на - ва, ой, ли, ой, лю - ли, ле - соч - ка
тём - на - ва да. 2. Из - за са - ди - ка, са - да зе -
лё - на - ва, ой, ли, ой, лю - ли, са - да зе -
лё на - ва да.

№ 9. Заговор от «веснухи» («красавы»).⁵

д. Полна, Гд., 4681-34

♩, 180

Вы - ха - ди - ла в чis - та по - ле,
в чis - там по - ле ста - йт ста - лоб с зям - ли до не - би.

⁵ Знаком * в нотации указано место пауз, связанных с осуществлением ритуальных действий (в этот момент заговорщица зажигает очередную спичку), текст заговора произносится, только пока горит спичка.

В з - там сй - нем, бе - лам крас - нам стал-бий
вы - ха - дй - ла двс - нй - цеть
пра-ста-па - я-ших, пра-ста-ва - ло-сых, па - ла - гру-дых сяс-триц.
Шёл И - сус Хрис - тос с А - лос - таль - скай цер - кви,
е - му на-встре-чу двс - нй - цеть
пра-ста-па - я - ших, па - ла - гру - дых сяс - триц.
И - сус Хрис-тос спра-сий:
"Сяс - три-цы, сяс-три-цы, ку - да вы бя - жи - тя?"
"Мй - ра, мир су - шить"
"Вы мй - ра ни ссу - шй - те, са - ми есдох - ни - те!"

И-сус Христос сря-длс А-постальскай церкви пан-фё-ев, ан-хи-рё-ев:
"Сха-дй - те, пай-май-те, при-вя - дй - те двс - нй - цеть
пра-ста-па - я - ших, пра-ста-ва - ло-сых, па - ла - гру-дых сяс-триц.
А - та - шй-те их за пяс-кй сы-пё-чи, за кло-чи ки-пё-чи,
где не-ту - хи ни па - ю, ку-ры ни ко - ко - чу,
чи - ла - вё - чис - ка - ва го - ла - су не спыш-но.
Там сталы ду - бо-вы, ска-тертя бра-ны, ест-ва са-хар-ны, пи-тьс пь-на.
Там есть, пить, па - чи - вать, тём - ну ночь на - че - вать. А - мишь!"

№ 10. Заклинание-скандирование на дожинках.

1) Пример заклинания, записанного в двух вариантах от одной исполнительницы в процессе воспроизведения обрядовой пляски у косы: сначала она тихо напевала текст, а при повторе стала громко скандировать, «подкикивая» и размахивая серпом над головой. Во втором случае исполнительница приближается к естественной форме

воспроизведения текста, в результате обнажается знакомый интонационно-ритмический «остов» магического заклинания, основанного на декламации-скандировании.

д. Старое Загорье, Гд., 3119-57

а) пение:

$\text{♩} = 72$

Ба - ба ты, Ба-ба, вый-ди за на - ше-ва Де - да!

В на - ше - ва Де - да т(ы) - ри к(ы)-ле-ти

хле - ба! Дроф(ы) ни по - ле - на, Х... по колена.

(договаривает)

б) скандирование:

$\text{♩} = 102$

Ба-ба ты Ба-ба, выйди ты за на-ше-ва Де - да!

В на-ше-ва Де - да три к(ы)-ле-ти хле - ба...

И - их! Их! Их! Их! Их!

2) Вариант заклинания в коллективном исполнении, имеющий сходство с хороводным напевом, бытующим в Гловском районе (варианты хороводных песен: «Луги мои, луги», «Не сегодня, завтра ко мне милый будет», «На печке сидела, в окошко глядела»). Поскольку такой характер распева встречается в единичной записи и не подтверждается статистически, есть основания считать его «вторич-

ным», т. е. певцы заимствовали и приспособили под текст заклинания напев хороводной песни. Однако данный случай также свидетельствует об общности композиционно-ритмических закономерностей, свойственных заклинаниям и песням, связанным с хореографическим движением:

д. Чернёво, Гд., 3301-46

$\text{♩} = 90$

Ба - ба, ты Ба - ба,

вый-ди за на - ше-ва Де - да за муж,

в на - ше-ва Де - да три кле-ти хле - ба,

(договаривает)

дров ни по-ле - на и ета по колена.

3) Вариант сольного исполнения заклинания в криковой манере:

д. Брод, Гд., 4655-22

$\text{♩} = 132$

Ба - ба ты, Ба - ба, вый-ди за мо - ё - ва Де-да

за - муж, в мо-ё-ва Де - да три кле-ти

хле - ба, дров по ко - ле - на!

№ 11. Колядные напевы, основанные на декламации-скандировании⁶.

1) д. Шартово, Печ., 1232-17а

$\text{♩} = 120$

При - шла Ка-ля-дѣ на ка - нун Раж-жествѣ, са - чѣ-ли Кы-ля-дѣ по пе - чѣ - рач-кам, по за - у - лач-кам, на - шли Кы-лядѣ в И - вѣ-на-вам два-рѣ. И - вѣ - нав двор да-ля- ко в по-ли ста-ить, на двух стан-л(ы)бѣх, на чѣ-ты - рѣх пяс-тѣх.

2) д. Замосье, Печ., 1178-13

$\text{♩} = 92$

Ка - ля - дѣ, Ка - ля - дѣ, при - шла Ка-ля-дѣ на ка - нун Ра-жествѣ, мы са - чѣ-ли Ка-ля-дѣ, мы на - шли Ка-ля-дѣ у Ляк- сѣ - и-ва два-рѣ, а Ляк - сѣ-ив - та двор с чѣ-ты - рѣх стал-бѣв.

⁶ Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни: (По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории) / Сост. А. М. Мехнецов. Л., 1989. № 1-2.

№ 12. Напев зимней празднично-поздравительной песни «Виноградье» (исполнялась во время обхода дворов накануне Рождества)⁷.

д. Косыгино, Печ., 1393-16

$\text{♩} = 120$

1. Как са - ве - че - ра па - рош - ка вы - па - ды - ва - ла, ви - на - гра - дья крас - на зя-лѣ - на-я! 2. Как па - ё-той пы па-рош-ки кы-ля - дов-щич-ки и-шли, ви-на - гра - дья крас - на зя - лѣ - на - я!

№ 13. Свадебная припевка (исполнялась молодой паре на свадебном пиру — «опевали молодых»).

д. Чернёво, Гд., 3302-04

$\text{♩} = 144$

1. На - ша И - руш-ка са-дамшла, в нас И -

⁷ Там же. № 5.

ва - нав-на са - дам ша, 2. На ней

пла-тьи-цы а - лё-ют-ца, на ней пла-тьи-цы а -

лё - ют-ца, 3. Бе - ла ли- чинь - ка бе -

лё - ит-ца, бе-ла ли-чинь-ка бе - лё-ит-ца.

У - у! Ух! Ух! Ух! Ух!

4. За-гле - дёл е - ю Ва-нюш-ка, за-гле -

дёл е - ю И - ва - на - вич. 12. Ах ты

[И - руш-ка], ду-шинь-ка, ты И - ва - нав-на,

ду - шинь - ка, 13. Па - це - луй - ка ми - ня

жа-лас-на, па - це - луй - ка ми - ня жа - лас - на.

14. Па - це - луй ми - ня, па - жа - лус-та, в ус -

та, да шго-бы рожь бы-ла гус - та, да на - мо -

ло - тис - та - я, и на - жи - нис-та - я.

№ 14. Свадебная корильная припевка (пели жениху, если не одарит певца за столом — «благуя песню спая»).

Исполнители так охарактеризовали эту припевку: «яня уже ни паётца, а уж как на рассказ пойдё, яю ни споёшь».

д. Низовица, Гд., 3135-23

Сов, сов, сов - ки, сма-ля - ны г(ы)-лаз -

ки, ку-ды су - нис - ся, ку-ды ру - нис -

ся, в со - бачь - ю ды - ру, пад из - га - ра -

ду, там рожь цве - ла!

Вариант окончания текста:

Там рожь росла,
На бару цвела,
Ванька килавастый,
А Манька жилавастая.

№ 15. Хороводная песня (исполнялась на гуляниях во время весенних праздников).

о. Полна, Гол., 3123-14

$\text{♩} = 108$

1. Раз - мо - ло - динь-кий ми - ленький дру -
жок, дя - ти - на не - же - на - тый, ха - ла -
стой. 2. Дя - ти - на не - же - на - тый, ха - ла -
И - и! и! и! и!
стой, жи - ви, лю - буш - ка, во вёр - нас-ти са мной.

№ 16. Пример плясовой («гулевой») песни, исполнявшейся на супрядках⁸.

$\text{♩} = 60$

1. Ой, создай, не-бо, дож - дич - ка, ой,
соз-дай, не-бо, дож - дич - ка, ой.
2. Ти - хо-го, смир - нень-ко-го, ой,
ти - хо-го, смир - нень-ко-го, (ой).

⁸ Котикова Н. Гдовская старина. Л., 1962. С. 14, № 4.

♩ от 192 постепенно ускоряет до 280

Ой, да па-ку- куй =ка, ты
[постепенно ускоряет]

ты лю-би-ма-я (а) се-ра-я ку-ку - щеч-ка!

Ой, ды как па-пра - шу я ути-бя...

у ти-бя се-ра-я ку-ку - щечка,

Ох - ти, как ты ле-та-ишь по ё-тым-им...

по ё-тым чи - стым по-ле...

Ой, ды как(ы) ни встре-тишь ли ты ма-ю у-да-ляю...

у - да-ла-ю го-ло - вуш-ку,

⁹ В первой строке знаком * отмечен момент повышения общего уровня интонирования на один тон.

Ой, как пы-раз - дя-ли =ка ты со мной

мо - ё вя - ли - ка го - рюш-ка.

б) Голошение матери по сыну (в свадебном обряде).

д. Река, С.-К., 3147-30

♩ 300

Ой, што ты па-слу-хый-ка, мо... мо-ё ми-ла - я,

[плач] Ой! мо-ё ми-ла - я де-тё - нач-ка.

[плач] Ой! Ох - ти, што я буду праси-ть тебе, горь-ка-я,

ой, и горь - ка-я си-ро - туш-ка,

ох, ох - ти, как ты ус - тав-ля-ишь ми-ня,

ми-ня при ста-рас-ти, при хво - рас-ти.

[плач]



Ой, ой, ох - ти, как я бу-ду у-ха-дять с 3-тай,
с 3-та-ва тё - пы-ва гнёз - дыш-ка.

Ой, ой, ой, как ты ни у - би - жай-ся, мой лю...
мой лю - би-мый Кó-лень - ка.

Как толь-ка не у-де-р(ы)-жа-ла я те-бя пад ма-им,
пад(ы) ма-им си-зы-им к(ы)ры - лыш-ким.

Ох - ти, как у - пус - ка - ю я ти - бя
с ма-ё - ва тёп - лы - ва гнёз...(дышка).

Ох - ти, как за-рас - тут э - ти
вси = та ши-ро - ки трó...(пачки).

№ 18. Голошение «лелёкание» на закате солнца.
д. Выселок Жуковский, Гд., 4657-04

♩ = 168



Па - ка-ти - ла-ся лю-би - ма-я,
лю-би - ма пра-виль-на - я сол - ныш-ка.

Толь-ки няв ту - ю ли сто-ро - нуш-ку,
где мо-я у - да-ла - я го-ло - вух-ка.

Так пи-ре-дай - ка - ся ты, лю-би - ма-я,
ат ми - ня низ - кой по-клон.

№ 19. Голошение на кукушку.

д. Тереб, Гд., 4656-24

♩ = 192



О, ты не ку-куй - кась, ма-я лю-би - ма-я,
лю-би-ма се - ра ку - ку - шач-ка.

Да то́ль-ки ни да - вай-ка-ся ты, ой, ма-я лю-би-ма-я,
мо-ё ря-ти́-ва - му сяр-дэ - чень-ку.

№ 20. Голошение на кукушку.

д. Туцаццо, Гр., 4666-09

♩ = 192

Да ни ку - куй - ка-ся ты, мо-я лю-би-ма-я,
лю-би-ма се - ра - я ку - ку - шеч-ка.
Да ты по-сле - тый-ка-ся на э - ту
чу - жу даль - на - ю сто - ро - нуш - ку.

№ 21. Голошение на кукушку.

д. Сяберо, Луж., 4148-25

♩ = 240

Што спа-си - бо те-бе, мо-я лю-би - ми-ни)-ка,
ты мо-я се - ра - я ку - ку - шеч-ка.

Што ты при - ле - те - ла ко мне, к си-ро-туш-ки,
зы ма-ю ты рон - нень-ку-ю ма - туш - ку.
Што я так да - жи - да - ла те-бя, мо-я лю-би - ми-ни)-ка,
лю-би-ма се-ра - я ку-ку - шеч-ка.

Што я ду-ма-ла, што ты дол - жна ко мне всё при-ле-теть,
што мы развёим с тобой го-рюшка вя - ли - ка-я.
Спа-си-ба, спа-си - ба те-бе, мо-я лю-би - ми-ни)-ка,
мо-я лю-би-ма се-ра - я ку-ку - шеч-ка.

Иш-шо я па-п(ы)ра - шу те-бе, мо-я лю-би - ми-ни)-ка,
сле-тай к мо-ё-му любіменька-му Ми - шень-ке.

Што ты ска - жи - ка - ся я - му́ пра ми - ня,

што я он - па - я у - ди - не́ шинь - ка.

Што я га - раз па - на - ску - чи - ла вить па ти - бе́,

ай, по мо - ей у - да - лень - кий го - ло́ - вуш - ки.

Ой! - хы. Ой! Спа - си - ба ти - бе,

ой, мо - я се - ринь - ка ку - ку́ - щич - ка...

№ 22. Хоровое голошение.

д. Желна, Гд., 3150-44

$\text{♩} = 100$

О, да што вы за - си -

де - ли - сс, ма - й вы га -

лу́ - буш - ки, ми́ - ли - ни (и) - ки - с

се - стри - цы. О, да ой да

взды́ - ни - м (ы) - тесь, да вот прой -

о - о - о - о - о - о - о - о -

дём - тя по ё - тай (и) бе - ла - й (и)

о - о - о - о - о - о - о - о -

го... (ренке). Ой, да при - яз - жай - ка

о. О - о - о - о - о - о -

тё - туш - ка, да на ма -

ю, на ве - сё ла - ю

о. сва - - - - - деб - ку.

№ 23. Хоровое голошение с возгласом невесты.

д. Низовица, Гд., 3122-20
(с дополнением по сеансу видеозаписи)

Ой, где = та па - на -

где - жинь - ка - та мой - та лю -

бй - минь - кай = та рон - не-н(и)-ка-й(и)

[Невеста:] У!

ба - тюш-ка. Ни за - ту - лий - ся,

ба - тюш - ка, от ми-ня = та си -

ро - туш - ки да за даб - - -

рых лю - дей.

№ 24. Образец ранней лирической песни.

д. Чернёво, Гд., 3301-59

А, ра -

но, ра - но на - ша-я па -

дворь и - ца, да

ра... ой, ра-но за-ра -

ста... ай, за - ра -

ста - я. А, за-рас -

ло, ох, за-цве-ло на - ша-я па -

дворь и - ца, да

гра... (о) - ой, гра-вой му-ра -

во... ой, му-ра - во - ю.

№ 25. Обрядовая живная песня¹⁰.

д. Туричино. Нев., 1971-54

♩=128

Пай-ду, мля-да, да - ро - га - ю, ой,

пай - ду, мля - да, шу - ро... шу -

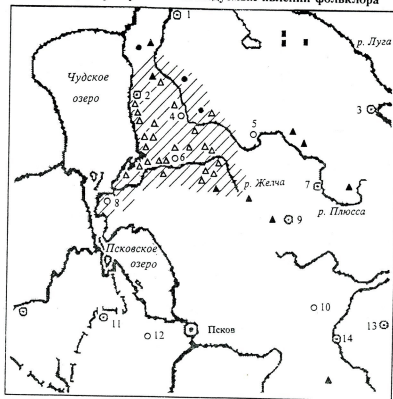
ро - ка - ю. Пуш-чу го-лас ду -

бро - ва - ю, ой, пуш-чу(й) го-лас ду -

бро... ду - бро - ва - ю.

¹⁰ Песни Псковской земли. Вып. 1. С. 219. № 331. Расшифровка А. М. Мехнецова.

Карты распространения исследуемых явлений фольклора



/// — заплетение косы из последних колосьев на «пожниках»

▲ — «Бабу гонят» в процессе завершения жатвы

▲ — заклинание «Баба ты, Баба, выйди за нашего Деда...»

● — номинация «Баба-Яга»

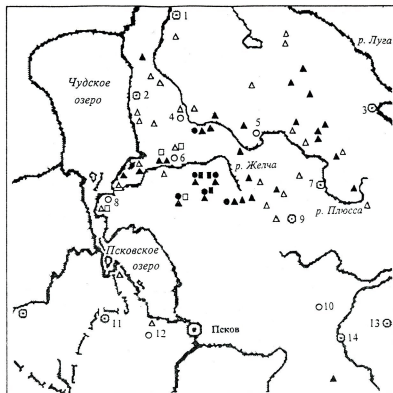
■ — пожинальный обрядовый комплекс «Бабу резать» в Лужском районе

○ — районный центр

○ — деревня

Карта 1. Распространение элементов пожинального фольклорно-этнографического комплекса «Бабу резать» («Бабу пнать») на территории северных районов Псковской области (с некоторыми дополнениями по другим районам).

Цифрами на карте обозначены населенные пункты:
1 — Сланцы; 2 — Гдов; 3 — Луга; 4 — Чернёво; 5 — Ляды; 6 — Полна; 7 — Плюсса; 8 — Самолва; 9 — Струги Красные; 10 — Ямкино; 11 — Печоры; 12 — Н. Изборск; 13 — Дно; 14 — Порхов.



▲ / △ — голошение на кукушку (▲ — исполнение, △ — упоминание)

● — термин «члелёкать»

■ / □ — полевое голошение, обращение к солнцу, ветру, во время жатвы, пастьбы

(■ — исполнение, □ — упоминание)

○ — районный центр

○ — деревня

Карта 2. Распространение традиции полевых голошений на территории северных районов Псковской области (с некоторыми дополнениями по другим районам).

Цифрами на карте обозначены населенные пункты:
1 — Сланцы; 2 — Гдов; 3 — Луга; 4 — Чернёво; 5 — Ляды; 6 — Полна; 7 — Плюсса; 8 — Самолва; 9 — Струги Красные; 10 — Ямкино; 11 — Печоры; 12 — Н. Изборск; 13 — Дно; 14 — Порхов.

УКАЗАТЕЛЬ ПАСПОРТНЫХ ДАННЫХ К ЦИТИРОВАННЫМ ИСТОЧНИКАМ
ИЗ СОБРАНИЯ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ЗВУКО-, ВИДЕОЗАПИСЕЙ
ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЦЕНТРА*

- Беж., 2352-16-18 — п. Кудеверь, 29.01.88. Исп.: М. И. Малышева (д. Мошково, Новос.) 1910 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- В.-Л., 1754-38 — д. Никулино, 28.01.85. Исп.: Н. М. Лесникова, 1906 г. рожд.; С. П. Тарасенко, 1906 г. рожд.; Е. М. Побоева, 1902 г. рожд. Автор записи: М. Рылова.
- В.-Л., 1764-36, 37 — д. Крупищево, 02.07.85. Исп.: Д. В. Зернова, 1916 г. рожд.; А. И. Смирнова, 1917 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Гд., 3116-80-83 — д. Белья, 30.01.91. Исп.: Е. П. Исакова, 1913 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Гд., 3117-22-44 — д. Партизанская, 31.01.91. Исп.: А. Е. Фалеева (д. Марьино), 1912 г. рожд.; А. В. Журавлева (д. Гвоздино), 1913 г. рожд.; Л. К. Лаврентьева, 1922 г. рожд.; П. С. Смирнова, 1914 г. рожд.; А. Е. Журавлева, 1923 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Гд., 3117-57-58 — д. Выселок Жуковской, 01.02.91. Исп.: Е. И. Алексеева, 1920 г. рожд.; Ф. П. Овсягина, 1898 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Гд., 3118-03 — д. Новая Зубовщина, 01.02.91. Исп.: А. А. Остаева, 1905 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Гд., 3118-50 — д. Чудские Рудницы, 02.02.91. Исп.: А. Г. Журова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Гд., 3119-17-27 — д. Бляньск, 04.02.91. Исп.: М. Б. Комаратская (д. Старая Зубовщина), 1909 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Гд., 3119-38 — д. Горско-Рогово, 04.02.91. Исп.: М. Т. Корнилова (д. Загорье), 1905 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Гд., 3119-47, 48 — д. Полна, 05.02.91. Исп.: М. А. Карпова, 1906 г. рожд.; А. А. Холопова, 1907 г. рожд.; А. Е. Гаврилова, 1912 г. рожд.; Н. И. Карасева, 1935 г. рожд.; О. И. Воронова, 1921 г. рожд.; Е. С. Гордеева (г. рожд. не указан). Авт. зап.: А. М. Мехнецов, О. В. Шиникова.
- Гд., 3119-52-64; 3120-01 — д. Старое Загорье, 06.02.91. Исп.: П. А. Евдокимова, 1918 г. рожд.; (участвует в разговоре — М. А. Евдокимова, 1917 г. рожд.). Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Гд., 3120-16 — д. Подборное, 07.02.91. Исп.: А. А. Короткова, 1915 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3120-23 — д. Островцы, 08.02.91. Исп.: А. К. Усова, 1915 г. рожд. Авт. зап.: (г. рожд. не указан). Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3120-34 — д. Островцы, 08.02.91. Исп.: А. Г. Шунаева, 1904 г. рожд.; Н. И. Шорохова, 1914 г. рожд.; В. И. Жандарова, 1921 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, О. В. Шиникова, Г. В. Лобкова.
- Гд., 3122-20; 3123-04 — д. Низовицы, 03.02.91. Исп.: К. Н. Лёвина, 1912 г. рожд.; А. М. Герасимова (д. Заходь), 1912 г. рожд.; З. С. Иванова (д. Заходь), 1927 г. рожд.; Л. К. Калистратова (д. Заходь), 1923 г. рожд.; К. И. Степанова, 1927 г. рожд.; Е. А. Степанова, 1918 г. рожд.; Л. А. Кудряшова, 1938 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова, И. С. Попова.
- Гд., 3123-14 — д. Полна, 05.02.91. Исп.: М. А. Карпова, 1906 г. рожд.; А. А. Холопова, 1907 г. рожд.; А. Е. Гаврилова, 1912 г. рожд.; Н. И. Карасева, 1935 г. рожд.; О. И. Воронова, 1921 г. рожд.; Е. С. Гордеева (г. рожд. не указан). Авт. зап.: А. М. Мехнецов, О. В. Шиникова.
- Гд., 3126-57 — д. Чеченино, 31.01.91. Исп.: А. Д. Павлова, 1915 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.

* К фондовому номеру приводятся сведения о месте и времени записи, исполнителе, их возрасте, авторах записей (руководителях экспедиционной группы). Если исполнитель родился и провел молодость или большую часть жизни в другой деревне, в скобках дается указание на эту деревню.

- Гд., 3126-66 — д. Чеченино, 31.01.91. Исп.: А. С. Васильева, 1904 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3127-08 — д. Горка, 01.02.91. Исп.: А. В. Брянова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3127-21 — д. Горка, 01.02.91. Исп.: У. В. Трофимова, 1906 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3127-42 — д. Партизанская, 05.02.91. Исп.: А. В. Журавлева (д. Гвоздино), 1913 г. рожд.; А. Е. Фалеева (д. Марьино), 1912 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3134-22 — д. Желча, 31.01.91. Исп.: А. К. Петрова, 1913 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, С. Ю. Марианна.
- Гд., 3134-30 — д. Залахоты, 01.02.91. Исп.: Л. Д. Харитоновна, ок. 1920 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.
- Гд., 3134-34 — д. Залахоты, 01.02.91. Исп.: А. Ф. Ортина, 1907 г. рожд.; А. С. Арсимова, 1911 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.
- Гд., 3134-45 — д. Залахоты, 01.02.91. Исп.: А. К. Петухова, 1919 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.
- Гд., 3134-50 — д. Сельные-Горка, 01.02.91. Исп.: Е. С. Петрова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.
- Гд., 3135-21-23 — д. Низовицы, 02.02.91. Исп.: А. М. Герасимова (д. Новоселье), 1912 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3135-37 — д. Низовицы, 02.02.91. Исп.: К. Н. Лёвина, 1912 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Гд., 3141-36-39 — д. Подолешье, 07.02.91. Исп.: А. И. Лёшикова, 1917 г. рожд. Авт. зап.: И. С. Попова.
- Гд., 3142-30 — д. Подолешье, 07.02.91. Исп.: Л. И. Герасимова (д. Чудская Рудница), 1918 г. рожд.; Т. П. Зуева (д. Заходь), 1921 г. рожд.; К. Ф. Зуева, 1916 г. рожд. Авт. зап.: И. С. Попова.
- Гд., 3148-73; 3149-01-02 — д. Новый Быт, 01.02.91. Исп.: А. В. Иванова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3149-15, 16 — д. Полна, 01.02.91. Исп.: М. А. Карпова, 1906 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3149-30 — д. Ветере, 02.02.91. Исп.: Н. М. Сергеева (д. Заходь), 1907 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3149-58 — д. Путьково, 03.02.91. Исп.: Е. П. Силкина, 1913 г. рожд.; Д. И. Антонова, 1914 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3150-20 — д. Островцы, 04.02.91. Исп.: А. Г. Шунаева, 1904 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3150-36-57 — д. Желча, 06.02.91. Исп.: А. К. Петрова, 1913 г. рожд.; Л. К. Лаврентьева (д. Партизанская), 1922 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова, А. М. Мехнецов.
- Гд., 3141-06 — д. Ямь, 06.02.91. Исп.: К. К. Петрова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шиникова.
- Гд., 3294-06 — д. Прибуж, 08.07.92. Исп.: Н. И. Иванова, 1908 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3294-27 — д. Малое Черёхово, 09.07.92. Исп.: Г. С. Ланцов, 1931 г. рожд.; Л. Н. Ланцова, 1931 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3295-12 — д. Гаглово, 15.07.92. Исп.: Е. С. Горина, 1917 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3295-27 — д. Удальище, 15.07.92. Исп.: Е. Е. Сахарова (д. Новинка), 1903 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3295-28 — д. Удальище, 15.07.92. Исп.: М. Е. Васильева, 1905 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3295-56-58 — д. Удальище, 17.07.92. Исп.: Н. Н. Тимофеева, 1925 г. рожд.; Т. Н. Тихонова, 1921 г. рожд.; М. Е. Васильева, 1905 г. рожд.; Е. С. Бабакина, 1925 г. рожд.; М. М. Яковлева, 1929 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3296-01 — д. Ветевняк, 18.07.92. Исп.: М. С. Никитина, 1916 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Гд., 3297-07-10 — д. Тербачево, 10.07.92. Исп.: Р. Л. Ермолаева (д. Зуевеи), 1908 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.
- Гд., 3297-20 — д. Бляньск, 12.07.92. Исп.: Е. П. Федорова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.
- Гд., 3297-32 — д. Подосеонье, 12.07.92. Исп.: К. П. Абакумова, 1908 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.

Гд., 3297-63 — д. Новинка, 15.07.92. Исп.: Е. М. Трофимова, 1927 г. рожд. Авт. зап.: А. Ф. Барканова, 1927 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.

Гд., 3297-75, 3298-02, 03 — д. Рубцовщина, 15.07.92. Исп.: Т. В. Максимов, 1926 г. рожд.; Е. В. Окунева, 1923 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.

Гд., 3298-73 — д. Сосно, 16.07.92. Исп.: А. Ф. Ларкина, 1906 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.

Гд., 3298-87 — д. Строгино, 17.07.92. Исп.: М. У. Семирягина (д. Березовка), 1909 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов, И. С. Попова.

Гд., 3299-05 — д. Тушино, 09.07.92. Исп.: Д. П. Эльт (русская), 1904 г. рожд. Авт. зап.: Н. Б. Игнатъева.

Гд., 3299-06-08 — д. Тушино, 09.07.92. Исп.: Е. Г. Иванова, 1918 г. рожд. Авт. зап.: Н. Б. Игнатъева.

Гд., 3299-19-23 — д. Силичи, 15.07.91. Исп.: А. Т. Халёва, 1918 г. рожд. Авт. зап.: Н. Б. Игнатъева.

Гд., 3300-23 — д. Андропова Гора, 17.07.92. Исп.: Е. А. Яковлева, 1911 г. рожд. Авт. зап.: Н. Б. Игнатъева.

Гд., 3300-26 — д. Андропова Гора, 17.07.92. Исп.: Е. А. Прокофьева, 1907 г. рожд. Авт. зап.: Н. Б. Игнатъева.

Гд., 3301-07-10 — д. Чернёво, 08.07.92. Исп.: Е. А. Фролова, 1904 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Зилотина.

Гд., 3301-19 — д. Чернёво, 09.07.92. Исп.: В. П. Дмитриева (д. Тербачево), 1922 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Зилотина.

Гд., 3301-45-46 — д. Чернёво, 09.07.92. Исп.: А. П. Андреева, 1913 г. рожд.; Е. М. Семенова (д. Зачеренье), 1915 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Зилотина.

Гд., 3301-59, 3302-04 — д. Чернёво, 10.07.92. Исп.: В. П. Дмитриева (рожд. д. Тербачево), 1922 г. рожд.; А. П. Андреева, 1913 г. рожд.; Е. М. Семенова, 1915 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Зилотина.

Гд., 3305-04 — д. Большое Скородно, 08.07.92. Исп.: М. А. Данилова, 1919 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3305-12 — д. Заклинье, 09.07.92. Исп.: Т. С. Степанова (д. Голышкино), 1909 г. рожд. Авт. зап.: Н. Б. Игнатъева.

Гд., 3306-08 — д. Слудка, 10.07.92. Исп.: М. Н. Иванова, 1917 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3306-23 — д. Озерцы, 10.07.92. Исп.: А. Т. Савик, 1914 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3306-46 — д. Юшкино, 15.07.92. Исп.: М. В. Сидорова, 1908 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3307-18 — д. Юшкино, 15.07.92. Исп.: А. И. Карпова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3307-43 — д. Зигоска, 16.07.92. Исп.: А. Г. Крюкова, 1918 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3308-09 — д. Забреньяжье, 16.07.91. Исп.: А. Г. Титова, 1906 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3308-16-20 — д. Зигоска, 16.07.92. Исп.: Е. А. Фадеева, 1909 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.

Гд., 3308-30-28 — д. Крутое, 25.07.96. Исп.: А. В. Михайлова, 1927 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-34-42, 3308-01-25 — д. Брод, 27.07.96; 28.07.96. Исп.: М. Н. Андреева (д. Жеребятино), 1906 г. рожд.; участвует в беседе — Е. Н. Андреева, 1914 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-35 — д. Тереб, 30.07.96. Исп.: М. И. Соловьева, 1905 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-15 — д. Тереб, 30.07.96. Исп.: Д. И. Гусева, 1905 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-24 — д. Тереб, 30.07.96. Исп.: А. И. Шерстобоева, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-29-33 — д. Горско-Рогово, 31.07.96. Исп.: Е. Г. Попова, 1914 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-41 — д. Новая Зубовщина, 31.07.96. Исп.: А. А. Осташева, 1905 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-04-11 — д. Выселок Жуковский, 31.07.96. Исп.: Ф. П. Овсягина, 1898 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, И. Б. Теплова, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-29-40 — д. Старое Загорье, 01.08.96. Исп.: П. А. Евдокимова, 1918 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-05-15 — д. Гвоздно (Наумовщина), 01.08.96. Исп.: М. А. Чернова (д. Жеребятино), 1913 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-45 — д. Молоди, 02.08.96. Исп.: М. Е. Егорова, 1916 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-42 — д. Катиги, 03.08.96. Исп.: Т. Е. Гусарова, 1925 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-16 — д. Драготино, 03.08.96. Исп.: В. М. Матюшина (д. Подолешье), 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-31 — д. Раскопел, 03.08.96. Исп.: Ф. П. Логвиненко, 1920 г. рожд.; Е. М. Бобкова, 1925 г. рожд.; Н. К. Бобкова (д. Низовицы), 1925 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-12-21 — д. Ореховцы, 04.08.96. Исп.: Т. М. Балашова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-33-43 — д. Лобановщина, 06.08.96. Исп.: А. В. Юдина (д. Рубцовщина), 1909 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-12 — д. Журавлево-Конец, 07.08.96. Исп.: А. С. Макарова, 1916 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-19-29 — д. Залесье, 07.08.96. Исп.: К. И. Федорова, 1916 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Гд., 3308-28-31; 3308-22 — д. Подоса, 25.07.96. Исп.: П. А. Елисеева, 1906 г. рожд. Авт. зап.: К. А. Мехнецова, А. В. Полякова.

Гд., 3308-14-24 — д. Тербачево, 27.07.96. Исп.: А. В. Савицкая, 1922 г. рожд.; Савицкая З. В., 1916 г. рожд. Авт. зап.: К. А. Мехнецова, А. В. Полякова.

Гд., 3308-09-12 — д. Тушино, 28.07.96. Исп.: А. Г. Савельева (из д. Марьино), 1913 г. рожд. Авт. зап.: К. А. Мехнецова, А. В. Полякова.

Гд., 3308-16 — д. Тушино, 28.07.96. Исп.: Е. И. Алексеева, 1913 г. рожд. Авт. зап.: К. А. Мехнецова, А. В. Полякова.

Гд., 3308-05-32 — д. Горско-Рогово, 31.07.96. Исп.: Е. С. Кузьмина (д. Задорье, С.-К.), 1920 г. рожд.; О. К. Петрова (д. Задорье, С.-К.), 1922 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.

Гд., 3308-35-37; 3308-15-19 — д. Носовка, 31.07.96. Исп.: Е. И. Павлова (д. Старое Загорье), 1906 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.

Гд., 3308-02 — д. Полна, 01.08.96. Исп.: А. А. Холопова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: К. А. Мехнецова, А. В. Полякова.

Гд., 3308-16-19 — д. Полна, 01.08.96. Исп.: А. А. Холопова, 1907 г. рожд.; Н. И. Карасева, 1935 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова, А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.

Гд., 3308-31-33 — д. Желча, 02.08.96. Исп.: А. К. Петрова, 1913 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.

Гд., 3308-38; 3308-03 — д. Добрынь, 03.08.96. Исп.: О. К. Кушева (д. Законье), 1909 г. рожд.; Р. А. Посохина, 1927 г. рожд.; М. В. Авдеева (д. Озерцы), 1919 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.

Гд., 3308-23 — д. Куклово, 06.08.96. Исп.: М. П. Гречина (д. Булатовщина), 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.

Гд., 3308-11 — д. Чернёво, 25.07.96. Исп.: А. В. Михайлова (д. Радоселье), 1914 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-31 — д. Заклинье, 28.07.96. Исп.: Т. С. Степанова (д. Голышкино), 1909 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-35 — д. Заклинье, 28.07.96. Исп.: М. Т. Зимица, 1930 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-13 — д. Полна, 01.08.96. Исп.: Н. А. Тушицина, 1935 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-03-05 — д. Гвоздно, 30.07.96. Исп.: О. Н. Малышкина, 1918 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-09 — д. Выселок Жуковский, 31.07.96. Исп.: Ф. П. Овсягина, 1898 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-02 — д. Полна, 01.08.96. Исп.: А. В. Иванова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-09-11; 3308-34; 3308-14, 44-45 — д. Полна, 01.08.96; 03.08.96; 04.08.96. Исп.: Н. И. Карасева, 1935 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

Гд., 3308-15-19 — д. Партизанская, 04.08.96. Исп.: А. В. Журавлева (д. Гвоздно), 1913 г. рожд.; Л. К. Лаврентьева, 1922 г. рожд.; А. П. Смирнова, 1914 г. рожд.; З. И. Ли-

- хардова (г. рожд. не указан). Авт. зап.: И. Б. Теплова, К. А. Мехнецова, А. В. Полякова.
- Гл., 4684-29 — д. Лобановщина, 06.08.96. Исп.: А. А. Пиманова, 1911 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Гл., 4684-60-63 — д. Добручи, 06.08.96. Исп.: А. А. Румянцева (из д. Леошкино), 1915 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Гл., д. Гвоздно, видеозапис, 30.07.96. Исп.: О. Н. Малишкіна, 1918 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова, К. А. Мехнецова.
- Гл., д. Засинье, видеозапис, 28.07.96. Исп.: М. Т. Зимина, 1930 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова, К. А. Мехнецова.
- Луж., 4143-33 — д. Олешно, 04.02.94. Исп.: А. А. Шерстенева, 1915 г. рожд. Авт. зап.: Е. С. Сахно.
- Луж., 4144-21-33 — д. Олешно, 04.02.94. Исп.: П. К. Титова, 1914 г. рожд.; А. И. Ульянова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: Е. С. Сахно.
- Луж., 4148-25 — д. Сиборо, 04.02.94. Исп.: П. С. Тимофеева, 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова, А. В. Полякова, К. А. Мехнецова.
- Луж., 4150-12 — д. Большие Сабихи, 03.02.94. Исп.: А. И. Самодумова, 1913 г. рожд.; Д. Г. Владимиров, 1916 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Луж., 4157-21 — д. Малые Сабихи, 03.02.94. Исп.: К. А. Гаврилова (д. Елемно), 1915 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.
- Луж., 4158-10-13 — д. Островно, 04.02.94. Исп.: В. П. Власова, 1920 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.
- Луж., 4169-19 — д. Сиборо, 03.02.94. Исп.: Е. В. Богданова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полякова.
- Луж., 4380-09-14 — д. Псодей, 25.01.95. Исп.: Н. Г. Глызина, 1912 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.
- Луж., 4382-30, 31 — д. Захонье, 27.01.95. Исп.: Ф. И. Назарова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.
- Нев., 1939-02 — д. Косенково, 16.01.86. Исп.: М. Г. Семашко, 1909 г. рожд.; Ф. М. Семашко, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Нев., 1953-04 — д. Борисково, 28.01.86. Исп.: У. В. Позднякова, 1912 г. рожд.; Е. В. Позднякова, 1924 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Е. А. Неудачина (Зидотина).
- Нев., 1959-68 — д. Завруи, 02.02.86. Исп.: В. Н. Болдовская, 1916 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Нев., 1961-59 — д. Нарично, 08.02.86. Исп.: В. И. Нарбут (русская), 1910 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Нев., 1971-54 — д. Туричино, 21.01.86. Исп.: Д. М. Павлыгина (д. Царево), 1907 г. рожд. Авт. зап.: Е. Н. Неудачина (Зидотина).
- Новорж., 4997-43 — д. Ругозое, 10.02.98. Исп.: М. И. Ивлева (д. Загорье), 1920 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Новорж., 5050-03-05 — д. Дорожники, 14.02.98. Исп.: Е. С. Ершова, 1904 г. рожд. Авт. зап.: С. Р. Балакинина.
- Новорж., 5050-16-18 — д. Дорожники, 14.02.98. Исп.: Е. М. Шутова (д. Скоморохово), 1916 г. рожд. Авт. зап.: С. Р. Балакинина.
- Новорж., 5170-01 — д. Селиваново, 04.02.99. Исп.: А. С. Столярова, 1918 г. рожд.; М. П. Петрова, 1914 г. рожд.; З. Д. Короблева, 1930 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Новорж., РФ 2693 — д. Сухарево, д. Копылово, 1999 г. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Новос., 2341-20 — д. Мошково, 19.01.88. Исп.: А. И. Бакина, 1912 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Опоч., 1646-20-28 — д. Лотовицы, 17.07.84. Исп.: М. Я. Николаева, 1907 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Опоч., 1663-34 — д. Маскушино, 20.07.84. Исп.: Н. И. Артемьева, 1912 г. рожд.; Д. А. Семенова, 1909 г. рожд. Авт. зап.: М. В. Аркадова.
- Опоч., 2166-02 — д. Норкино, 22.01.87. Исп.: О. П. Герасимова, 1905 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.
- Опоч., 2240-26 — д. Казихи, 06.08.87. Исп.: Е. Б. Алексеева, 1907 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Опоч., 2242-02 — д. Безделово, 08.08.87. Исп.: М. И. Иванова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Остр., 1580-21 — д. Коношино, 08.07.84. Исп.: Е. Н. Николаева (г. рожд. не указан). Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Остр., 1636-31 — д. Грязнец, 04.07.84. Исп.: А. В. Васильева, 1904 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- Остр., 2248-01 — д. Захонье, 20.07.87. Исп.: А. К. Капитонова, 1909 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.
- П.-Г., 2228-16 — д. Вече, 30.07.87. Исп.: А. Т. Терентьева, 1906 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- П.-Г., 2229-13 — д. Григорьево, 31.07.87. Исп.: Р. Д. Дмитриева, 1906 г. рожд. Авт. зап.: Е. А. Валевская.
- П.-Г., 2255-04-05 — д. Пацанье, 26.07.87. Исп.: А. С. Степанова, 1907 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.
- П.-Г., 2283-16; 2284-01-05 — д. Воронково, 28.07.87. Исп.: К. Т. Тиханова, 1918 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- П.-Г., 4996-02 — д. Галичино, 07.02.98. Исп.: В. И. Алексеева (д. Русское), 1928 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.
- Печ., 1178-13 — д. Замоще, 30.06.81. Исп.: Н. И. Хлустова, 1915 г. рожд.; А. В. Горюнова, 1903 г. рожд.; Т. А. Хлустова, 1897 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Толстикова (Теплова).
- Печ., 1179-30 — д. Красная Гора, 02.07.81. Исп.: Е. А. Уголькова, 87 л. (1894 г. рожд.). Авт. зап.: И. Б. Толстикова (Теплова).
- Печ., 1180-33 — д. Лясы, 02.07.81. Исп.: П. А. Ермишова, 60 л. (1921 г. рожд.); Е. Я. Опарица, 69 л. (1912 г. рожд.); Е. В. Баланина, 65 л. (1916 г. рожд.); Е. Т. Гусева, 69 л. (1912 г. рожд.); А. И. Девонина, 67 л. (1914 г. рожд.); К. И. Велдианова, 67 л. (1914 г. рожд.). Авт. зап.: И. Б. Толстикова (Теплова).
- Печ., 1232-17а — д. Шартово, 30.01.82. Исп.: М. Г. Пушкарёва, 1906 г. рожд.; У. Д. Нилас, 1900 г. рожд.; А. Г. Степина, 1916 г. рожд. Авт. зап.: И. А. Кузнецова.
- Печ., 1393-16 — д. Косигово, 27.01.83. Исп.: А. Н. Морозова, 57 л. (1926 г. рожд.); М. В. Градова, 1917 г. рожд.; А. Ф. Морозов, 54 г. (1929 г. рожд.). Авт. зап.: А. М. Мехнецов.
- Печ., 3330-09 — д. Мелли, 25.09.92. Исп.: П. С. Будилова, 1904 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Печ., 3335-07-08 — д. Лесишко, 26.09.92. Исп.: А. В. Голенищева (д. Лязги), 1916 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Печ., 3345-02 — д. Крикк, 19.09.92. Исп.: Е. М. Печенкина, 1915 г. рожд. Авт. зап.: И. П. Козлова.
- Печ., 3350-06 — д. Малые Калки, 26.09.92. Исп.: О. А. Офицерова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: В. В. Балкова.
- Печ., РФ 1394 — д. Красная Горка, 02.07.81. Исп.: Е. А. Уголькова, 1894 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Пл., 4135-01 — п. Плюсса, 25.01.94. Исп.: К. Д. Студилина (д. Вязиши, Луж.), 1914 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Пл., 4135-17 — д. Должники, 27.01.94. Исп.: А. Н. Гаврилова (д. Полуняново), 1914 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Пл., 4137-04, 14; 4138-03 — д. Замоще, 29.01.94. Исп.: З. П. Гречинина, 1911 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Пл., 4138-12 — д. Полосы, 30.01.94. Исп.: Н. В. Евдокимова (г. рожд. не указан). Авт. зап.: И. Б. Теплова.
- Пл., 4143-17-21 — д. Алёксин, 04.02.94. Исп.: А. Т. Михайлова (д. Малые Болота), 1923 г. рожд. Авт. зап.: Е. С. Сахно.
- Пл., 4146-07 — д. Посолодино, 05.02.94. Исп.: В. П. Иванова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: Е. С. Сахно.
- Пл., 4147-09 — д. Зоозерье, 31.01.94. Исп.: К. И. Иванова, 1914 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Пл., 4148-02-05 — д. Зоозерье, 31.01.94. Исп.: Е. И. Шарова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Пл., 4149-23 — д. Высоково, 02.02.94. Исп.: В. В. Алексеева (д. Дубяги, Гл.), 1920 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.
- Пл., 4152-04 — д. Лямиево, 25.01.94. Исп.: В. А. Берякова (д. Ручьи), 1936 г. рожд.; А. П. Егорова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.
- Пл., 4152-27 — д. Лямиево, 26.01.94. Исп.: М. А. Петрова (д. Лышницы), 1904 г. рожд.; з. П. Петрова, 1933 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.

Пл., 4154-04 — д. Шерёги, 29.01.94. Исп.: К. П. Никифорова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.

Пл., 4155-01-03 — д. Заполье, 30.01.94. Исп.: В. А. Андреева (д. Сеглины), 1911 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.

Пл., 4155-09-19 — д. Вир, 31.01.94. Исп.: К. А. Платонова, 1918 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.

Пл., 4156-04 — д. Вир, 31.01.94. Исп.: А. П. Артамонова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: О. П. Быкова.

Пл., 4164-15 — д. Староверский Луг, 29.01.94. Исп.: Д. П. Карпова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полкова.

Пл., 4165-14, 15 — д. Большие Лыи, 30.01.94. Исп.: А. Ф. Панфилова, 1914 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полкова.

Пл., 4166-08 — д. Грязково, 31.01.94. Исп.: Е. В. Никифорова, 1910 г. рожд.; В. А. Никифоров, 1908 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полкова.

Пл., 4167-09; 4168-03 — д. Горбово, 02.02.94. Исп.: А. В. Котова, 1913 г. рожд. Авт. зап.: А. В. Полкова.

Пл., 4170-21 — д. Песчаное, 05.02.94. Исп.: А. В. Лузгина, 1914 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, Г. В. Лобкова.

Пл., 4173-11 — д. Нежадово, 27.01.94. Исп.: Ф. И. Горчаков, 1915 г. рожд. Авт. зап.: Т. А. Борисова.

Пл., 4173-21-24 — д. Нежадово, 27.01.94. Исп.: П. А. Михеева (д. Грязково), 1909 г. рожд. Авт. зап.: Т. А. Борисова.

Пл., 4175-30 — д. Заречье, 28.01.94. Исп.: А. В. Белова (д. Завердужье, Луж.), 1919 г. рожд. Авт. зап.: Т. А. Борисова.

Пл., 4176-20; 4177-02 — д. Заполье, 31.01.94. Исп.: А. А. Кондрахина (д. Лядинки), 1918 г. рожд. Авт. зап.: Т. А. Борисова.

Порх., 2204-02-06 — д. Качурицы, 04.02.87. Исп.: Е. Е. Кузнецова, 1908 г. рожд.; А. А. Кузьмина, 1927 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.

Порх., 2974-33 — п. Славковичи, 25.01.90. Исп.: А. М. Дмитриева, 1909 г. рожд. Авт. зап.: И. С. Попова.

Порх., 2975-05 — п. Славковичи, 25.01.90. Исп.: М. М. Николаева (д. Воробьево), 1901 г. рожд.; Т. М. Алексеева, 1928 г. рожд. Авт. зап.: И. С. Попова.

Порх., 2986-06 — д. Хозинново, 29.01.90. Исп.: Е. Т. Тарасова (д. Индеево), 1908 г. рожд.; З. С. Федорова, 1930 г. рожд.; Н. С. Павлова (д. Индеево), 1940 г. рожд.; И. Н. Павлов, 1939 г. рожд. Авт. зап.: С. Ю. Маранина.

Пск., 1190-13 — д. Мтеж, 22.01.82. Исп.: А. А. Паклина, 1924 г. рожд.; А. С. Пахомова, 1914 г. рожд.; Н. С. Бушина, 1918 г. рожд.; З. С. Жуковская, 1920 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

Пск., 1192-19 — д. Заходы, 24.01.82. Исп.: А. Д. Прокофьева, 1915 г. рожд.; Е. П. Петрова, 1910 г. рожд.; А. Г. Прокофьева, 1914 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

Пск., 3127-46 — д. Середка (запись в д. Каменка, Гд.), 05.02.91. Исп.: Н. П. Андреева (д. Середка), 1904 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова, И. С. Попова.

С.-К., 3114-09-14 — д. Ралонка, 17.01.91. Исп.: З. Ф. Алексеева (д. Крутлыны), 1921 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

С.-К., 3114-15 — д. Сквородка, 18.01.91. Исп.: Н. Д. Тяжких, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

С.-К., 3114-19-26 — д. Сквородка, 18.01.91. Исп.: В. П. Каретина, 1899 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

С.-К., 3114-35 — д. Ждани, 18.01.91. Исп.: М. А. Богданова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

С.-К., 3114-43-46 — д. Высокое (Подол), 20.01.91. Исп.: Т. Ф. Звандугова (д. Аксого), 1912 г. рожд.; М. А. Осипова, 1925 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

С.-К., 3115-21 — д. Яблонец, 22.01.91. Исп.: А. Г. Сазонова, 1911 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов.

С.-К., 3121-14-18 — д. Река, 26.01.91. Исп.: А. Ф. Васильева, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, О. В. Шишкова.

С.-К., 3125-07 — д. Остров, 18.01.91. Исп.: А. Т. Михайлова, 1920 г. рожд.; Л. В. Клементьева, 1928 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.

С.-К., 3128-37 — д. Симанский Луг, 20.01.91. Исп.: Н. А. Акапьева (д. Сосновка-Замогилье), 1926 г. рожд.; А. С. Кузьмина, 1908 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.

С.-К., 3126-30-33 — д. Зарыбка, 27.01.91. Исп.: К. Ф. Нинова, 1905 г. рожд. Авт. зап.: Г. В. Лобкова.

С.-К., 3130-03, 04 — д. Узымино, 17.01.91. Исп.: В. М. Филиппова, 1910 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.

С.-К., 3132-18 — д. Моложане, 26.01.91. Исп.: П. П. Кулакова (д. Троицкая Гора, Пск.), 1915 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.

С.-К., 3132-44 — п. Новоселье, 27.01.91. Исп.: А. Н. Николаев (д. Луг), 1911 г. рожд. Авт. зап.: А. А. Мехнецов.

С.-К., 3144-14 — д. Могутино, 26.01.91. Исп.: З. Т. Формашова, 1925 г. рожд. Авт. зап.: И. В. Королькова, И. С. Попова.

С.-К., 3144-24 — д. Замоще, 27.01.91. Исп.: К. Н. Новикова, 1912 г. рожд. Авт. зап.: И. В. Королькова, С. Ю. Маранина.

С.-К., 3146-29 — д. Залорье, 19.01.91. Исп.: Е. К. Ильина, 1925 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.

С.-К., 3146-58-71 — д. Давыдово, 19.01.91. Исп.: О. М. Никитина, 1918 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.

С.-К., 3146-88 — д. Быстреево, 20.01.91. Исп.: А. М. Ларионова, 1901 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.

С.-К., 3147-30 — д. Река, 21.01.91. Исп.: А. Ф. Васильева, 1912 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.

С.-К., 3148-03-13 — д. Добрыны, 25.01.91. Исп.: Е. Д. Шилова, 1908 г. рожд.; Е. П. Иванова, 1908 г. рожд. Авт. зап.: О. В. Шишкова.

С.-К., 3148-25-31 — д. Река, 26.01.91. Исп.: А. Ф. Васильева, 1912 г. рожд. Авт. зап.: А. М. Мехнецов, О. В. Шишкова.

С.-К., 3154-05 — д. Сиковичи, 27.01.91. Исп.: В. А. Иванова (г. рожд. не указан). Авт. зап.: А. А. Терешенко.

Себ., 2083-06 — д. Делино, 11.07.86. Исп.: К. А. Шипило (д. Освея), 1912 г. рожд. Авт. зап.: И. Б. Теплова.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Районы Псковской области:

Беж.	— Бежаницкий	Палк.	— Палкинский
В.-Л.	— Великолукский	Печ.	— Печорский
Гд.	— Гдовский	Пл.	— Пловский
Красн.	— Красногородский	Порх.	— Порховский
Кун.	— Куньинский	Пск.	— Псковский
Нев.	— Невельский	Пуст.	— Пустошкинский
Новорж.	— Новоржевский	П.-Г.	— Пушкино-Горский
Новос.	— Новоскольныйский	Себ.	— Себежский
Опоч.	— Опочецкий	С.-К.	— Струго-Красненский
Остр.	— Островский		

Районы Ленинградской области:

Луж. — Лужский

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Представления и верования земледельца как основа образной системы фольклора и обрядового содержания полевых работ	22
1. Отношения «человек — поле»	22
2. Жизнедеятельная сила хлеба — «спор»	24
3. Представления о силах невидимого мира, вредоносных началах, колдовстве	27
4. Представления о силах земли, «козы», «жница — нива»	29
5. Покровительствующие силы; культ предков; «кукушка — береза — поле»	32
6. «Солнце — стихии — поле»	40
Глава 2. Фольклорные тексты в системе жатвенных обрядов (структура, семантика, функции)	44
1. Фольклорный текст-ритуал начала жатвы («зажин»)	45
2. Процесс жатвы; «слежение», голошение и пение в поле	50
3. Фольклорные тексты в системе обрядов окончания жатвы	59
а) Договор о совместном свершении обряда	77
б) Совместная жатва последнего участка	77
в) Изготовление ритуального предмета	78
г) Пляска вокруг косы с пением магических заклинаний	82
д) Обрядовая трапеза	90
е) Заклинания на возврат силы, приговор на серп;	92
ж) Гадания;	92
з) Благословение на окончание жатвы	92
и) Шествие с поля домой	94
Глава 3. Разновидности заклинаний и плачей в жатвенной обрядности (типология ранних форм фольклорного интонирования)	99
1. Интонационное строение фольклорных текстов, имеющих заклинаятельную направленность	105
а) Магические сигналы-клики повелительного или призывного характера	107
б) Магические заклинания-приговоры, имеющие заговорный характер произнесения	114
в) Магическое заклинание императивно-утвердительно направлено, имеющее форму декламации-скандирования	118
г) Песенная форма заклинания	125
2. Плачевые формы интонирования	127
Заключение. Перспектива сравнительного изучения	162
1. Параллели и аналогии, возникающие по отношению к жатвенной обрядности северных районов Псковской области	163

а) Семантика обряда (мифологический план)	163
б) Предметно-символический и терминологический код обряда	165
в) Пожинальные пляски и заклинания	166
г) Плачи и голошения в поле	166
2. Сопоставление южнопсковских и севернопсковских культурных традиций	167
Приложения	170
Список сокращений	222

Лобкова Галина Владимировна

ДРЕВНОСТИ ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛИ

Жатвенная обрядность:

Образы, ритуалы, художественная система

Утверждено к печати

*Научно-творческим Советом Фольклорно-этнографического центра
Министерства культуры РФ*

Редактор издательства *Е. А. Гольдич*. Художник *Ю. П. Амбросов*
Технический редактор *Н. Ф. Соколова*

Издательство «Дмитрий Буланин»

ЛР № 061824 от 11.03.98

Подписано к печати 20.06.99. Формат 60 × 90^{1/16}.
Гарнитура Таймс. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Печ. л. 14. Уч.-изд. л. 15. Тираж 500. Заказ № 3304

Отпечатано с оригинал-макета в Академической типографии «Наука» РАН
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12

Заказы присылать по адресу:

ДМИТРИЙ БУЛАНИН
199034, С.-Петербург
наб. Макарова, 4
Институт русской литературы
(Пушкинский Дом)
Российской Академии наук
Телефон: (812) 235-15-86
Телефакс: (812) 346-16-33
E-mail: bulanina@nevsky.net