

УДК 398
ББК 82.3

РУССКАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА В XX В.:
УСТНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА СЕЛЬСКИХ
ЖИТЕЛЕЙ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ
ЭКСПЕДИЦИЙ)

© 2017 г. Е.А. Дорохова, О.А. Пашина
Государственный институт искусствознания,
Москва, Россия
Дата поступления статьи: 20 июля 2017 г.
Дата публикации: 25 декабря 2017 г.
DOI: 10.22455/2500-4247-2017-2-4-340-361

Аннотация: Народная культура способна вырабатывать определенные механизмы адаптации, которые помогают ей оперативно реагировать на изменяющиеся условия окружающей среды: природной, социально-политической, экономической и т. д. Об этом свидетельствуют рассказы сельских жителей, записанные во время фольклорных экспедиций в разные регионы России. В статье отмечены изменения, произошедшие в традиционной культуре под воздействием коллективизации 1920–1930-х гг., раз渲ла колхозов в 1990-е гг., создания системы клубной художественной самодеятельности в советское время, событий Великой Отечественной войны и современных военных конфликтов, экологической катастрофы на Чернобыльской АЭС. Делается вывод о том, что носители традиционной культуры гибко приспосабливаются к новым условиям, а экстремальные обстоятельства (войны, экологические катастрофы и т. п.) иногда способствуют актуализации определенных фрагментов народной культуры и их возвращению в живую практику.

Ключевые слова: народная культура, механизмы адаптации, коллективизация, художественная самодеятельность, военные конфликты, экологическая катастрофа.

Информация об авторах:

Екатерина Анатольевна Дорохова — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник, Государственный институт искусствознания, Козицкий пер., 5, 125009 г. Москва, Россия.

E-mail: ekatdorokhova@yandex.ru

Ольга Алексеевна Пашина — доктор искусствоведения, ученый секретарь, Государственный институт искусствознания, Козицкий пер., 5, 125009 г. Москва, Россия.

E-mail: opash@sias.ru



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

RUSSIAN FOLK CULTURE IN THE 20th CENTURY: ORAL EVIDENCE OF THE VILLAGERS (ON THE MATERIALS OF FOLKLORE EXPEDITIONS)

© 2017. E.A. Dorokhova, O.A. Pashina
*The State Institute for Art Studies,
Moscow, Russia*
Received: July 20, 2017
Date of publication: December 25, 2017

Abstract: Folk culture is capable of developing certain adaptation mechanisms that help it promptly react to the changing conditions of natural, socio-political, and economic environment. This is evidenced by the stories of the villagers recorded during folklore expeditions to different regions of Russia. The article highlights changes that took place in the traditional Russian culture under the influence of collectivization in the 1920s–1930s, the collapse of kolkhozes in the 1990s, the development of the rural club amateur performances in the Soviet time, the events of the World War II, modern military conflicts, and Chernobyl ecological catastrophe. The authors come to conclusion that representatives of traditional culture flexibly adapt to their new living conditions, while extreme conditions such as wars and ecological catastrophes often contribute to the actualization of folk culture and enable the return of its certain aspects to living practice.

Information about the authors:

Ekaterina A. Dorokhova, PhD in Art History, Senior Researcher, The State Institute for Art Studies, Kozitsky lane 5, 125009 Moscow, Russia.

E-mail: ekatdorokhova@yandex.ru

Olga A. Pashina, DSc in Art History, Academic Secretary, The State Institute for Art Studies, Kozitsky lane 5, 125009 Moscow, Russia.

E-mail: opash@sias.ru

Материалом для наблюдений послужили записи, сделанные во время ежегодных фольклорных экспедиций в разные регионы России, которые длительное время проводились на базе Проблемной научно-исследовательской лаборатории по изучению традиционных музыкальных культур (ныне Музыкально-этнографический центр им. Е.В. Гиппиуса) Российской академии музыки им. Гнесиных. Участие в этих экспедициях позволило нам стать очевидцами перестройки (иногда кардинальной) культурной жизни в деревенской среде. Дополнительно привлекались и опубликованные другими исследователями данные.

Особенно показателен материал, собранный на тех территориях, где проводилось продолжительное или многократное обследование на протяжении достаточно длительного временного периода. Это районы Русского Севера (бассейн Мезени с притоками), где первые экспедиции были осуществлены еще в 20-е гг., а затем — в 50-е и 80–90-е гг. XX столетия; районы русско-белорусского пограничья (Брянская и Смоленская области), обследование которых проводилось практически непрерывно с 1940-х гг.; южнорусская территория междуречья Оскола и Дона (Белгородская область), традиционная культура которой интенсивно изучается с 1950-х гг.

Различия между этими регионами, связанные с их историей, культурной спецификой, определяемой природным ландшафтом, климатическими условиями и типами хозяйственной деятельности, конфессиональной принадлежностью населения, позволяют выявить разные формы реакции народной культуры на внешние воздействия.

Ситуации, складывающиеся в разных регионах, порождаются различными комбинациями множества факторов. Ввиду ограниченности объема статьи, действие этих факторов будет показано на отдельных примерах.

Традиционная культура русской деревни в условиях изменения социальной структуры и способов ведения хозяйства

Переломным моментом в жизни русской деревни стал рубеж 1920–1930-х гг. Этот период отмечен разрушением социальной структуры традиционной сельской общины. В результате раскулачивания был уничтожен слой крестьян-середняков — носителей традиционной культуры, которая была объявлена кулацкой. Из беднейших слоев крестьянства созданы колхозы, что в принципе не противоречило идеи колLECTивности, столь значимой для русской народной культуры. Даже в самом слове «коллективизация» уже заложен этот смысл. Именно поэтому образование колхозов во многом способствовало сохранению некоторых народных обычаяев и обрядов.

Особенно наглядно это видно в ряде традиций Русского Севера. В тех деревнях, где вместо колхозов создавались коммуны — общежития, куда переселяли молодежь с целью воспитания в новом коммунистическом духе, традиционная культура оказалась полностью утраченной. Так, на Мезени коммуны существовали в деревнях Тиглява, Палуга, Кеслома, где молодые люди, будучи оторванными от своих семей и от жизни крестьянской общины, не принимали участия в обрядах, традиционных праздничных гуляньях, молодежных *вечеренъках* и *игрицах* и не имели возможности слышать песни, которые пели их родители. Поэтому в этих деревнях во второй половине XX в. традиционный репертуар фиксировался в сильно редуцированном виде и зачастую был представлен только частушками. В других же мезенских деревнях (Кельчемгора, Юрома, Нисогора, Койнас и др.), где были созданы колхозы и сохранялся колLECTивный, общинный уклад жизни, традиционные музыкальные жанры (как обрядовые, так и необрядовые) продолжали активно функционировать вплоть до 1960-х гг. Таким образом, создание коммун нарушило естественный механизм передачи народных традиций, сохранившихся в колхозной деревне.

Другим фактором, повлиявшим на традиционную культуру, была смена хозяйственной деятельности. В конце 1920-х гг. на Русском Севере,

богатом лесами, была организована промышленная заготовка древесины. Экспорт леса приносил существенный доход молодому советскому государству. Репрессии в отношении богатых крестьян сократили мужское население в деревнях. Это привело к тому, что на принудительные работы по рубке леса отправляли незамужних девушек 14–18 лет: «В 14 лет пошли по лесам да по сплавам с 28 году. На Пинегу гонили в те поры. Бараки были построены. Ничего не было, что из дома. А повалимся — очень худо начали жисть. В лесе-то — не дома, на печи не полежишь. Пока договор не выполнишь, домой не убежишь»¹. Большую часть года деревенская молодежь проводила на лесозаготовках: «Уезжали в сентябре-октябре, а возвращались в апреле с ручьями. Жили в бараках вповалку. Пилили и вдвоем, и по одному. За работу получали 400 грамм хлеба в сутки. Еще отправляли сплавлять лес. Плыли с этими плотами по нескольку месяцев. Ночевали, где придется так, что сапоги к ногам примерзали. По осени уже шел лед, вытаскивали бревна так, что кровь по воде шла»². Условия жизни и труда на лесоповале были невыносимо тяжелыми. Вечером, после окончания работ, девушки собирались на просеке и причитали о своей нелегкой судьбе на напев свадебных групповых плачей: «Это мы приходим кoda по горке, кoda в леса нас выписывают лес рубить, там километров за 70, за 80. Ходим-ходим по горке: “Давайте, девушки, поплацемте!” — “Давайте!” Тоже плацем по-невестыному, вот так:

Ух ты мнечушко тошнёхонько...
А спровожают только нас, голубошок,
А во леса ты там горю... во тёмные
А как на всю только зиму студёную.
И там не будёт нам да воли — няволюшка,
Много тяжёлой-то да там роботушки.
И нам не хаживать да там не гуливать.
А все пройдут владычни там да чёстны празднички,
А все Христовы пройдут восресеньцы
А всё в тяжёлой-то у нас роботоцьке...»³.

1 Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Юрома. Запись 1984 г.

2 Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Кельчемгора. Запись 1984 г.

3 Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Малая Нисогора. Запись 1984 г.

В северорусском свадебном обряде эти плачи обычно исполнялись невестой и хором девушек — ее подруг. В поэтических текстах свадебных плачей описывались тяготы предстоящей жизни невесты в чужом доме и в новой семье. Их содержание хорошо корреспондировало с той ситуацией, в которую девушки попадали на лесоповале. При этом сугубо обрядовый жанр, сменив контекст, переходил в разряд бытового плача-жалобы.

В ряде случаев лесоповальные участки сыграли ту же роль, что и коммуны: оторванность молодежи от родной деревни не позволила усвоить целые фрагменты традиционного репертуара. Ср.: «Потом молодость не так пошла: в лес шибко гоняли. Стали гармошки покупать. По гармошке только короткие песни (частушки) пели»⁴.

На западных и южных русских территориях процесс раскулачивания при образовании колхозов проходил, видимо, в более мягких формах. Здесь в колхозной деревне более всего сохранялись обряды и магические практики, связанные с аграрным и скотоводческим производственными циклами. Они продолжали оставаться актуальными до тех пор, пока полевые работы (пахота, сев, уборка урожая, вывоз навоза на поля) производились вручную и коллективно. Хотя в 1930-е гг. в колхозах появились трактора, в военное и послевоенное время по известным причинам произошло возвращение к ручному труду и соответственно к обрядовым практикам, в которые включались реалии колхозной жизни. Так, если раньше жатвенный сноп или венок несли помещику-землевладельцу или хозяину поля, которому всем миром помогали убирать урожай, то в 1930-е гг. такой венок стали приносить в контору председателю колхоза или бригадиру. Ср.: «Ну, а кончают жать, дак у нас, если жито кончают жать, — обжинкиправляют. Ну, особенно у нас хорошоправляли, как овёс добирают. Овсёя етыга. А жито, когда жнуть жито — бярут одёжу: саян [род сарфана. — авт.], рубашку, платок, ўсё. Там из жита делают Солоху. Всё с жита: руки, ноги, оденуть, и эту Солоху нясуть прямо в контору и садиуть ў кут. А председатель колхоза оплачивает ету Солоху. У нас очень Солохуправляли. А потом, когда уже всё убирается с поля — последний овёс. Потом нясуть Овсёя. Такого, как Солоху, сделают с овса: штаны наденуть, рубашку наденуть, шапку. И яго уже посадиуть на председателево место.

Сидить етот Овсéй. А потом выносят яго, снимают ету рубашку, овёс етот связывают... И Солоху так. Разбирали...»⁵.

Праздник окончания жатвы в своем традиционном виде отмечался в русской деревне вплоть до 1950-х гг., а в некоторых местностях и позже. Это способствовало сохранению жатвенных песен в репертуаре деревенских жителей. Ср.: «Жниво можно петь не только пód руку (во время работы). А отработались и домой идти — можно по дороге. “Давайте, девки, вдарим песни!” — вот уже и запеваем. А в деревне слышат, что уже кончили работу и идут домой — с песняком на закате»⁶. Ср. также: «Бабы отставляют жито, называлось борода. Приходить там хызянин колхоза (как уже колхозы стали). Бригадир приводить председателя, председатель глядить: бабы пожали. Вот тады яны и поют песню “Видить маё вока, что край недалёко”. Хызянин тады уже нясеть водку, закуску бабам. Тады оны дожинают, а то отставляют недожатое»⁷.

Очевидно, что ритуальные функции, которые раньше выполнял хозяин нивы, перешли к председателю колхоза или бригадиру. По сути дела они тоже являлись хозяевами колхозной земли, поскольку распоряжались ею и работающими на ней людьми, и благодаря этому идентифицировались с мифическим хозяином поля. Так, в д. Клястицы Россонского района Витебской области⁸ в прошлом пожинальную бороду из колосьев привешивали хозяину нивы, а после коллективизации — председателю колхоза. Ср. также: «Вот именно, что вот даже попов катали на длинный лён на Масленку. Председатель колхоза у нас быв, и вот тоже: “Ирина Ионовна, придите, покатаем председателя!” И вот в один прекрасный момент я зашла у контору, разговариваем с ним, а я говорю: “Николай Ефимович, какой нынче урожай у нас в колхозе зерновых?” Он мне говорить. А я говорю: “А лён?” Во такой-то. Я говорю: “Но желательно больше?” Он: “Ну а как же!” Говорю: “А знаете, что старые люди делали? Привозили попа и катали по полям на длинный лён. Ну а теперь кто бог на селе? Председатель колхоза”. А он говорить: “Ясно, Ирина Ионовна, не возражаю”. А он здоровый был, председатель. Я ему сказала: “Катитесь вы не один”.

5 Смоленская обл., Смоленский р-н, д. Марышки [ныне эта деревня не существует — авт.]. Запись 1988 г.

6 Гомельская обл., Гомельский р-н, д. Пионер. Запись 1981 г.

7 Смоленская обл., Руднянский р-н, д. Лешно. Запись 1988 г.

8 Запись 1980 г.

Он говорить: “А, понятно, Ирина Ионовна”. Он хватает одну с счетоводов, потом хватает меня, ну и покатились мы понемножечку прямо по снегу коло конторы⁹. Как видно, в сознании крестьян председатель колхоза, подобно священнику, обладал особым сакральным статусом и наделялся продуцирующей способностью. Примечательно, что по земле он должен был кататься с женщиной, что в символической форме изображало акт соития, способный, по народным представлениям, повлиять на плодородие земли.

Интересно, что колхозники для фиксации перехода от старого уклада жизни к новому использовали архаические формы календарных ритуалов, которые строятся на модели похорон («похороны кукушки», «похороны русалки», «похороны Масленицы» и т. п.), так как смена одного сезона другим мыслилась как смерть прошедшего календарного периода и рождение нового. М.В. Юнисов, ссылаясь на статью, опубликованную в 5 номере журнала «Деревенский театр» за 1925 г., пишет о том, как в одном из сел на юге России переход на машинную обработку земли с использованием тракторов был отмечен торжественными «похоронами сохи» [11, с. 28]. Сценарий этого действия был близок архаическим формам соответствующих календарных ритуалов: при стечении народа на центральной площади села было совершено ритуальное сожжение сохи — вышедшего из употребления земледельческого орудия.

В 1990-е гг. с развалом колхозов и возвращением к ручному труду в некоторых местах в практику вернулись связанные с ним культурные формы и музыкально-фольклорные тексты. В с. Катичи Новозыбковского района Брянской области, когда вся колхозная техника вышла из строя, стали опять пахать на лошадях, молотить зерно цепами, вручную косить зерновые культуры¹⁰. При этом возродилось и исполнение жнивных песен, которые долгое время уже не звучали во время уборки урожая. Другой пример: в русском селе Терновая Харьковской области в такой же ситуации было отмечено возвращение практики крошить пасхальные яйца в первую борозду и во время жатвы завивать *бороду Илье*, что не делалось в селе с послевоенных лет¹¹. Хотя таких фактов зафиксировано немного, они показывают, что

9 Смоленская обл., Рославльский р-н, д. Лесники. Запись 1994 г.

10 Запись 2001 г.

11 По материалам экспедиций 1974 и 1998 гг.

при определенных обстоятельствах обрядовые действия, сохранявшиеся лишь в памяти исполнителей, начинают совершаться вновь.

Животноводство также традиционно было одной из отраслей крестьянского хозяйства. Однако с образованием колхозов изменился порядок выпаса скота. Если в прежнее время весь скот был личным и выпасался специально нанятыми деревенской общиной пастухами, то в колхозах пастухи назначались по наряду. Как считают этнографы, именно поэтому праздники и обряды, связанные со скотом, после образования колхозов стали отмирать [г, с. 71]. Вместе с тем, как выявилось в процессе полевой работы, ситуация выглядит не такой однозначной. Магические практики, направленные на плодовитость скота и защиту его от различных негативных воздействий, продолжали существовать, но совершались только в отношении личного скота и тайно. По-видимому, это объясняется тем, что в традиционном сообществе между домашними животными и их хозяевами устанавливалась особая психофизическая связь, нарушенная при обобществлении скота в колхозах. Колхозные коровы воспринимались как «ничьи», поэтому общественные пастушеские обряды ушли из практики. В то же время они продолжали жить в рамках отдельного крестьянского подворья. Так, на Егорьев день в д. Королёвщина Жарковского района Тверской области до сего времени хозяйки подкатывают яйца под корову при первом выходе ее со двора, «чтоб была здорова, чтоб давала больше молока и чтобы бык покрыл». В этот же день ходили в лес «богово яйцо и кромку хлеба закопать в муравейник или под куст с приговором. Закапывать лучше раненько, пока коровка еще в хлеву, и чтоб никто не видел. Токо ето надо делать тихо: как не тихо — ты колдунья. И презирают таких нас...» [то, comment. к фотографии № 29]. Скрытость этих практик вызвана тем, что они воспринимались как пережитки прошлого и осуждались местными властями.

Из всех календарных обрядов наиболее жизнеспособными в колхозной деревне оказались обходы дворов на Святки и на пасхальной неделе (волочебный обряд в Смоленской и Брянской областях). На первый взгляд это может показаться удивительным, однако объясняется вполне прагматическими причинами. При крайней бедности сельского населения участие в календарных обходах нередко становилось одним из способов добить себе пропитание. В рассказах смоленских жителей об этих обходах постоянно подчеркивается, что их совершали бедные, неимущие люди (*помирищики*):

«На третий день Пасхи ходили волочёбники: старухи с богодельни, бесприютные. Их одаривали хлебом»¹². На Смоленщине выражения «жить в коляде», «ходить у коляду» означают «побираться», «нищенствовать»¹³. В связи с этим отчасти менялось и отношение к обходчикам. Если раньше ритуал имел ярко выраженную магическую функцию, а колядовщиков и волочебников специально зазывали в дома, считая, что они приносят достаток и благополучие, то в советское время перед ними нередко стали запирать двери, поскольку, с одной стороны, воспринимали их действия как вымогательство, а с другой — не имели возможности одарить.

Отметим, что почти повсеместно наблюдается тенденция к смене половозрастного статуса участников календарных обходов. Если в прежнее время волочебниками были в основном мужчины, то в советский период этот обряд стал совершаться женщинами и детьми. С этим связана и утрата инструментального сопровождения волочебных песен, всегда присутствовавшего в артелях мужчин-волочебников. Реалии современности проникли и в атрибутику обходных ритуалов: церковная символика сменилась советской. Так, в д. Соловьевновка Клетнянского района Брянской области под Рождество ряженые «как цыгане» женщины обходили дворы с красными флагами¹⁴.

Полевой материал дает множество примеров того, каким образом тексты и атрибуты советского времени усваивались и перерабатывались народной культурой в соответствии с мировоззренческой системой ее носителей. Так, например, в Смоленской области на Крещение было принято закрецивать окна и двери в доме, т. е. рисовать над ними кресты мелом или копотью от свечи. Это, с одной стороны, символизировало окончание святочного периода, а с другой, выступало одним из способов изгнания нечистой силы, разгул которой приходился как раз на период смены годовых циклов. В советское время крестьяне стали изгонять чертей, которые, по народным представлениям, прокляты Богом, при помощи пения «Интернационала»: «Они [чертти. — авт.] от Бога заклятые. Даже, бывало, песню играют “Вставай, проклятьем заклеймённый”. Поднимают их, узбуждают, чтоб они уходили. Они закляты, прокляты. Это вот уже как стали изме-

12 Смоленская обл., Краснинский р-н, д. Туговищи. Запись 1987 г.

13 Смоленская обл., Дорогобужский р-н, д. Кузино. Запись 1996 г.

14 Запись 1998 г.

нять слова, так это вот песню такую. Всё, бывало, поють там комсомольцы “Вставай, проклятьем заклеймённый, весь мир голодных и раба”. Видишь, тут уже нельзя понять, кому это сказано. Это уже как змянили эту власть, то весь мир он уже голодный. Это, бывало, нячистикам так говорили¹⁵. История «Интернационала» и его роль в повседневной большевистской пропаганде освещена в книге С. Дрейдена [4].

Любопытно, что некоторые коммунистические идеи воспринимались крестьянами в русле нравственных устоев христианства: «Для богатых эта враг Иисус Христос! Иисус Христос не любил богатых, кулаков! Эта ж нельзя! Эта ж они Англию [Евангелие. — авт.] ня читают, наши граматнаи. Грех жа несусветный — хто богатый! Он загрёб еще к черту владения, а табеничога нет. А Господь сказал: “Сам укуси и другому дай! Ня уметь он — помоги”. Так, как наша партия рякомяндуить. Так и Англия Иисуса Христа»¹⁶. Видимо, с таким восприятием коммунистических идей связано и помещение портретов советских вождей рядом с иконами в красном углу крестьянской избы, что неоднократно приходилось видеть в самых разных регионах России.

Поначалу советская власть использовала систему народных праздников, стараясь наполнить их новым содержанием при сохранении традиционных элементов с целью обеспечения преемственности. При создании новых праздников местного уровня власти нередко обращались к традиционным моделям народных календарных праздников и ритуалов. Со своей стороны сельские жители, отставая старые традиции, привносили в календарные обряды советскую атрибутику, изменяли тексты обрядовых песен и т. п., а также переносили обрядовые практики, ранее приуроченные к датам народного календаря, на близкие к ним даты советских праздников. Например, в Опочецком районе Псковской области вместо Егорьева дня (6 мая) скот стали выгонять в поле 9 мая [2, с. 77]. Таким образом, две календарные системы находились в постоянном поиске точек соприкосновения, приспособливались и адаптировались друг к другу [3].

15 Смоленская обл., Велижский р-н, д. Вязьмёны. Запись 1995 г.

16 Смоленская обл., Демидовский р-н, д. Сельцо. Запись 1984 г.

Традиционная культура и создание системы клубной художественной самодеятельности

Важным событием в сельской жизни конца 1920-х гг. стало создание клубов — центров культурной жизни и агитационной работы среди населения. Вместе с клубами родилась и организованная художественная самодеятельность. Из наиболее талантливых народных певцов создавались фольклорные ансамбли. Поскольку крестьяне умели петь только свои песни, первоначально на клубной сцене ставились инсценировки местного свадебного и календарных обрядов, а также исполнялись местные лирические, хороводные, плясовые песни с разыгрыванием. Существование фольклорных ансамблей в деревнях во многих случаях сыграло позитивную роль, способствуя сохранению, хотя и не в полном объеме, традиционного песенного репертуара и местного исполнительского стиля.

Вместе с тем перенос обрядовых и других песен на сцену приводил к смене традиционного контекста их звучания и кардинальному изменению их культурной функции. Очевидно, что исполняемые со сцены обрядовые песни в сознании людей утрачивали способность магического (продуцирующего или оберегового) воздействия и начинали восприниматься с эстетической точки зрения. Условия сцены привели к переструктурированию традиционного репертуара, в котором ведущее место заняли зрелицы, яркие, развлекательные формы: частушки, плясовые и игровые песни, исполняемые в большинстве случаев под гармонь [9, с. 380]. Произошло не только сокращение поэтических текстов песен, слишком длинных для исполнения на сцене, но и явное упрощение традиционной многоголосной фактуры: «Всякая попытка ввернуть подголосок в песню, распеваемую под гармонику, натыкалась на сплошное противоречие того гармонического примитива, которым сопровождалась песня под гармонику. Естественно попытки эти становились все реже и реже. Песня голела. Протяжная песня “в одну нитку”, без исконных любимых подголосков становилась неинтересной, и лучше было переходить к песне частой, где задорность ритмического перебора не требовала пышного убранства отклонами и подголосками и сходила просто под гармонический примитив самого инструмента» [7, с. 13].

Известны довольно многочисленные факты перетекстовок традиционных песен в связи с идеологическим давлением и сменой политических приоритетов в разные годы [8, с. 215]. Особенно это коснулось песен,

звучавших с клубной сцены, поскольку их содержание контролировалось властями на селе. Например, донские казаки, в репертуар которых входило большое количество исторических песен, вставляли в них вместо имен казачьих атаманов (Платова, Краснощекова и др.) имена революционных вождей – Ленина и Сталина [5, с. 6–7; 6, с. 22–23].

Широко известны факты сочинения народными исполнителями новин про Ленина и Сталина (например, северной сказительницей Марфой Крюковой), плачей на смерть Ленина и других коммунистических деятелей для публичного исполнения. Приведем плач, созданный уроженкой села Старое Березово Сасовского района Рязанской области А.П. Ларюшиной на смерть М.И. Калинина:

*Ой, летите, ветры буйные,
Во Москву ко дому белому,
Распахните дверь дубовую,
За колонны проберитесь.
Весь в цветах лежит, покоится
Всесоюзный-то наш староста.
Разбудите его, батюшку.
Да скажите вы любимому:
Зорька только разыгралася,
Не ко времю успокоился.
Много дум не передумано,
Много дела не доделано,
Очей вдовых не осущено,
Сирот малых не обызрено.
Да спросите-ка желанного
Кому ж он у часа смертного
Отказал слова заветные,
На чьи плечи молодецкие
Он сложил дела, заботушки?*¹⁷

¹⁷ Архив Фольклорной комиссии Союза композиторов России (ныне хранится в Фонограмархиве ИРЛИ РАН (Пушкинский дом)). Н-8521. Запись К.Г. Свитовой 1949 г.

Начиная с 1930-х гг., в деревне происходит существенная смена культурной парадигмы, что вызвано двумя причинами. Одна из них — появление уличных радиоточек, которые на все село практически беспрерывно транслировали передачи центральной радиостанции, пропагандировавшие новый для деревни песенный репертуар: советские массовые и колхозные песни, исполнявшиеся солистами и народными хорами (например, хором им. М.Е. Пятницкого). Благодаря этому в сознание деревенских жителей внедрялась принципиально иная музыкально-поэтическая стилистика, причем особой восприимчивостью к ней отличалась сельская молодежь. Не последнюю роль в изменении культурных ориентиров сыграли и клубные работники, которые также навязывали самодеятельным исполнительским коллективам новый советский репертуар.

Великая Отечественная война, современные военные конфликты и их влияние на народную культуру

Великая Отечественная война вызвала мощный всплеск патриотизма. В военные годы любые формы народного искусства воспринимались в качестве национального символа. Известны факты, когда на оккупированных территориях (в частности, в Брянской и Белгородской областях) деревенские женщины закапывали в землю свои домотканые сарафаны, поневы, вышитые рубахи и полотенца, чтобы они не достались врагу.

Во время войны активизировались многие магические практики, с помощью которых деревенские женщины пытались узнать, живы ли их мужья, братья и сыновья, ушедшие на фронт. Так, на Мезени выходили на поветь и по температуре воздуха (холодного или теплого) в хозяйственных помещениях, определяли, живы ли их родственники¹⁸. Там же существовал обычай: перед тем, как покинуть родное село, мужчины посещали местный храм или часовню и оставляли на двери или стенах надписи с указанием своего имени и даты ухода на войну¹⁹.

Из всех жанров музыкального фольклора самыми актуальными стали плачи и духовные стихи: «Пятьдесят мужчин мы с нашей деревни на войну отправляли, а пришло домой токо четыре. И те инвалиды. Даc все

18 Архангельская обл., Лешуконский р-н, с. Юрома. Запись 1984 г.

19 Такие надписи сохранились, в частности, в церкви д. Большая Нисогора и в часовне с. Юрома Лешуконского р-на Архангельской области.

женщины с горя зачернели и петь перестали — токо плакали голосом» [10, comment. к фотографии 11]. «Стишки пели и на поминках, и на похоронах. Научились их петь во время войны, потому что было много похоронок. Когда пахали на себе — пели, когда садились отдыхать, — по тому человеку, на которого похоронка пришла в это время»²⁰. Особое значение приобрели лирические песни определенной тематики: о разлуке, о гибели воина на чужбине, о тяжелом горе. Их исполнение, выполняя психотерапевтическую функцию, помогало пережить потерю близких, трудности и лишения, связанные с войной: «Мене как раз у войну председателем поставили... Четыре года ету каторгу тянула: надо было заставлять женщин робить и на зaim подписываться. А робили по-страшному: лопатами копали, коровам пахали, и всё — на стенку... потому как трудодни на листе записывали, а лист на стене висел. И ничего за тые трудодни не получали. Ну какие тут песни будуть? Токо про горе. Я с войны всё ету песню пою (“Горе моё горе, как на свете жить?”)» [10, comment. к фотографии 11]. Пение горестных лирических песен достигало такой степени эмоциональной выразительности, что трогало даже сердца оккупантов: «Я все свои песни от матки переняла. Матка миллион песен знала. В войну немцы у нас стояли. Услыхали маткино пение и всё просили: “Эй, матка русска! Давай руссиш!” А после даже плакали: “Хут, хут!”» [10, comment. к фотографии 70].

Война породила и новые формы музыкально-поэтического фольклора: партизанские и военные песни на напевы известных в народе городских песен и романсов, частушки военной тематики [8].

Особенно популярным в годы Великой Отечественной войны был частушечный напев «Семеновна». На него распевалось огромное количество текстов, сочиненных в те годы. Одним из самых известных является сюжет о Зое Космодемьянской, всегда распеваемый на напев «Семеновны». На вопросы собирателей, почему такой трагический сюжет поется на веселый напев, исполнители отвечали: «Он не веселый, он тревожный»²¹.

По данным полевых исследований во время войны, а в недавние годы и в связи с военными действиями в Афганистане и на Кавказе, актуализировалась рекрутская обрядность и связанные с нею музыкальные жанры: рекрутские плачи, лирические песни и частушки.

²⁰ Смоленская обл., Починковский р-н, д. Мурыгино. Запись 1988 г.

²¹ Сообщено М.А. Енговатовой.

В Костромской области, начиная со дня получения повестки и до момента проводов на войну, пели «Некрутка» (рекрутские припевки): «В армию отправляли, мальчишки идут, поют, а мы [девушки. — авт.] играем. Еще это называлось Некрутская. Матери печи топят, глядят в окно, воют, а допризывник сегодня отправляется. Из армии тогда не всегда верталися»²².

На севере исполнители отмечали, что до войны рекрутские плачи во время проводов в армию уже практически не звучали. Сами проводы представляли собой массовые деревенские гулянья с застольями, на которых пелись рекрутские песни («Отлетаюшко», «Склялся миленький собрался во котомочку», «Кого нету, того мне больно жаль» и т. п.). С этими же песнями парней провожали до берега и пели *отвально* до тех пор, пока лодки с новобранцами не скрывались из глаз²³. Рекрутские плачи стали исполняться вновь во время военной мобилизации 1941–1945 гг. Массовые причитания женщин, ведущих под руки своих сыновей, звучали по дороге к берегу: «Как на войну провожали, все бабы в голос выли»²⁴. В настоящее время из всего достаточно развитого рекрутского обряда на Мезени сохранились только обязательный поход новобранца в баню накануне дня отъезда, прощальное застолье, а также благословение его родителями перед выходом из дома. Отметим, что в мезенских деревнях до сих пор сохраняется особое отношение к службе в армии. Уклонисты осуждаются односельчанами за поведение, недостойное мужчины.

На западных и южнорусских территориях в раннее советское время рекрутские плачи (на напев похоронных) также ушли из практики, но во время войны стали исполняться вновь. Эта традиция была продолжена во время афганской и чеченской военных кампаний. Так, в период чеченской войны на Смоленщине удалось записать «рекрутские» плачи матерей при проводах в армию сынов:

*Сыночек ты мой, сыночек мой милый, сыночек мой любимый,
Отправляю тебя в чужие людошки,
В чужие людошки дюжа далёко.*

²² Костромская обл., Нерехтский р-н, с. Татарово. Запись 2001 г. Т.В. Кирюшиной и К. Юноки-Оиз.

²³ Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Резя. Запись 2004 г.

²⁴ Архангельская обл., Лешуконский р-н, д. Юрома. Запись 1984 г.

*Ты ж, мой сыночек, усех слушайся и всех уважай там.
Ты ж не у родной маменьки и не у родныга татульки.
Сыночек мой милый, сыночек мой любимый,
Приди же ты в армию, пиши ж мне весточки почаще...²⁵*

Последствия экологических катастроф

В 1986 г. произошла авария на Чернобыльской АЭС, последствия которой затронули достаточно обширную территорию. Неоднократные поездки в эту зону дали нам возможность наблюдать чрезвычайно интересные культурные процессы. Для полного переселения жителей из зараженных радиацией районов у государства не хватило денег. Кроме того, пребывание в зоне радиационного заражения породило у жителей этих мест ощущение своей отделенности от всего остального мира. Несмотря на выплату компенсаций («гробовых»), минимальную медицинскую помощь и т. п., они чувствуют себя оставленными в беде, считая, что могут рассчитывать только на свои силы. В ситуации, когда ничто не может помочь, люди инстинктивно обращаются к магии, в том числе и к магии поющего человеческого голоса как последнему оставшемуся средству спасения. Возможно, поэтому там происходит актуализация многих обрядовых практик и активное включение в них всего населения. Здесь в настоящее время можно наблюдать в живом бытovanии многие календарные ритуалы, которые уже не совершаются в других местах: обходы дворов на Святки с пением щедровок, жатвенные обряды, сопровождающиеся живыми песнями, а также *похороны стрелы* — обряд, отмечающий границу между весной и летом. Именно этот ритуал имеет для местных жителей особое значение, что можно понять из их высказываний. На вопрос: «Зачем вы совершаете этот обряд?», женщины отвечают: «Если мы не будем хоронить стрелу, то время остановится», т. е. жизнь прекратится²⁶.

Сам по себе ритуал в том виде, в каком мы его наблюдали в с. Катичи Новозыбковского р-на Брянской области, дает представление о современных изменениях достаточно архаической ритуальной модели²⁷. Об этом

²⁵ Смоленская обл., Смоленский р-н, д. Сыр-Липки. Запись 1998 г.

²⁶ Запись 2001 г.

²⁷ Видеосъемка обряда 2001 г. Описание обряда и фрагменты видеозаписи см.: <https://www.culture.ru/objects/465/obryad-pohorony-streli-v-novozibkovskom-rayone-bryanskoy-oblasti>

можно судить, сравнивая рассказы о том, как этот обряд совершался в прошлом (до колхозов), и то, что мы видим сейчас.

В похоронах стрелы должно принимать участие все женское население села от подростков до старух, которые еще могут передвигаться. В настоящее время население в деревнях резко сократилось, и поэтому жители окрестных деревень по собственной инициативе объединяются для совершения этого ритуала. Каждый год он проходит на Вознесение в одном из сел района, куда съезжаются участницы из других мест. Когда-то *водить стрелу* начинали от церкви по окончании праздничной литургии. Местный храм был разрушен в начале 1930-х гг. и не восстановлен до сих пор. Тем не менее и место, и время начала ритуальных действий остаются прежними.

После полудня на пустыре, где когда-то находилась церковь, все собравшиеся водят круговые хороводы. В наши дни они заканчиваются общими плясками под гармонь с пением частушек, чего раньше не было. Затем участники выстраиваются в шеренги и с пением идут по главной улице села в поле. При этом женщины объединяются по территориальному принципу, и каждая группа поет песни своего села. Если в прежние годы во время процессии должны были звучать только *стрелецкие* песни, то сейчас исполняемый репертуар значительно расширен за счет включения хороводных, лирических, иногда свадебных песен, а также частушек. Благодаря одновременному звучанию песен самых разных жанров создается эффект звукового хаоса. Такое пение воспринимается народными исполнителями как сильное магическое средство, к которому они интуитивно прибегают в трудных обстоятельствах.

В шествии принимают участие и мужчины — гармонист и плясуньи, чего раньше не допускалось. Более того, сейчас мужчины выступают и в роли ряженых, хотя традиционно ряженными в «деда» и «бабу» были только женщины. Обрядовые персонажи всегда шли впереди процессии с большими посохами и вступали в контакт только с маленькими детьми и стариками, которые по своей немощи не могли участвовать в шествии. Старики выходили из домов, перед которыми ставили столы с угощением для «деда» и «бабы». Детей же должны были угощать ряженые. В настоящее время традиция ряженья сохраняется, однако она приобрела карнавальный характер. Наряду с одетой «дедом» женщиной в группу ряженых входят парни в женской одежде, с привязанными косами из мочала, накрашенны-

ми лицами. Они демонстративно курят, подчеркивая несоответствие своего внешнего вида реальному половому статусу. Парни пляшут, поют частушки непристойного содержания, что напоминает существующее в местной традиции шествие ряженых на второй день свадьбы.

Покинув пределы села, участницы ритуала заходят на колхозное поле, где одна из них читает «Отче наш». Сразу после этого должна была произноситься народная молитва-заговор, текст которой уже забыт и заменен монологом явно авторского происхождения. В нем всем собравшимся желают «ясного неба, мягкого хлеба» и т. д. Произнося этот текст, заводила поднимает над головой специально заготовленный узелок из белой ткани с куском хлеба, солью и иголкой, олицетворяющей стрелу. Затем женщина опускается на колени и закапывает узелок на поле. Остальные трижды вырывают стебли жита и бросают их за спину через плечо. Далее в поле расстилают скатерть и устраивают некое подобие поминальной трапезы. Раньше в село возвращались в полном молчании. Теперь после угощения вновь начинаются пляски и пение частушек под гармонь, что, однако, не нарушает смысла всего ритуала, поскольку обрядовые песни, являющиеся знаком весеннего сезона, с этого момента уже не звучат.

Этот обряд ярко демонстрирует консолидацию местных жителей, проживающих в условиях радиоактивного заражения, и становится для них одним из магических способов сохранения жизни и окружающей природы. При этом звук человеческого голоса, его громкость и разнообразие звучащих музыкально-поэтических текстов выполняют обереговую функцию. В последние десятилетия ритуал претерпел трансформации. В него включены необрядовые песенные и инструментальные жанры, дополнительные персонажи с современной атрибутикой, произошла замена утраченных текстов на новые. Привнесение карнавального начала, комичность ряженых персонажей, их демонстративные заигрывания эротического характера, исполнение частушек непристойного содержания вызывают смех окружающих, что символизирует торжество жизни и ее победу над смертью.

Традиционная культура является открытой системой, способной воспринять и усвоить многие веяния современности. Лежащая в ее основе и апробированная веками мировоззренческая система до сих пор представляет для деревенских жителей одну из главных ценностей, которую они

стремятся сохранить и передать будущим поколениям, пусть и в модернизованных формах.

Под давлением сложившейся общественно-политической ситуации культура может уходить «в подполье» и в течение длительного периода существовать латентно. Общественная невостребованность в течение долгого времени традиционных культурных форм часто приводит к их забвению и утрате. В то же время экстремальные обстоятельства (войны, экологические катастрофы и т. п.) иногда способствуют актуализации определенных фрагментов культуры и их возвращению в живую практику.

Список литературы

- 1 *Василенко М.И.* Пастушество и пастушеская обрядность у русского населения бассейна р. Оредеж // Этнографическое изучение Северо-Запада России. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001. С. 69–71.
- 2 *Гороховский Ю.Ф.* Календарная обрядность населения Петровской волости Опочецкого района Псковской области // Этнографическое изучение Северо-Запада России. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001. С. 76–78.
- 3 *Дорохова Е.А., Пашина О.А.* Взаимодействие народной календарной системы с системой советских праздников // Фольклор и фольклоризм в меняющемся мире / ред.-сост. Л.П. Солнцева. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2010. С. 237–245.
- 4 *Дрейден С.Д.* Музыка — революции. 2-е изд. М.: Сов. композитор, 1970. 608 с.
- 5 *Листопадов А.М.* Песни донских казаков. М.: Музгиз, 1949. Т. I, ч. 2: Исторические песни. 478 с.
- 6 *Листопадов А.М.* Песни донских казаков. М.: Музгиз, 1950. Т. 2: Военно-бытовые песни. 588 с.
- 7 *М. и Ш.* Культивировать или изживать гармонику? // Музыка и революция. 1927. № 4 (16). С. 10–14.
- 8 *Пашина О.А.* Военные песни из семейного архива // Живая старина. 2012. № 1. С. 8–9.
- 9 *Румянцев С.Ю.* Музыкальная самодеятельность // Самодеятельное художественное творчество в СССР: Очерки истории. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. I: 1917–1932. С. 195–277.
- 10 *Сокольская А.Л.* Пластика и танец в самодеятельном творчестве // Самодеятельное художественное творчество в СССР: Очерки истории. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. I: 1917–1932. С. 356–399.
- 11 Традиционная музыка русского Поозерья / сост. и comment. Е.Н. Разумовской. СПб.: Композитор, 1998. 237 с.

- 12 Юнисов М.В. Сельская театральная самодеятельность // Самодеятельное художественное творчество в СССР: Очерки истории. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. Т. 1: 1917–1932. С. 169–194.

References

- 1 Vasilenko M.I. *Pastushestvo i pastusheskaja obrjadnost' u russkogo naselenija bassejna r. Oredezh* [Herding and shepherd rituals among the Russian population of the Oredezh river area]. *Jetnograficheskoe izuchenie Severo-Zapada Rossii* [Ethnographic study of the North-West of Russia]. St. Petersburg, Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta Publ., 2001, pp. 69–71. (In Russ.)
- 2 Gorohovskij Ju.F. *Kalendarnaja obrjadnost' naselenija Petrovskoj volosti Opocheckogo rajona Pskovskoj oblasti* [Calendar rituals of the population of the Petrovsky volost of the Opochetsky district, Pskov region]. *Jetnograficheskoe izuchenie Severo-Zapada Rossii* [Ethnographic study of the North-West of Russia]. St. Petersburg, Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta Publ., 2001, pp. 76–78. (In Russ.)
- 3 Dorohova E.A., Pashina O.A. *Vzaimodejstvie narodnoj kalendarnoj sistemy s sistemoj sovetskih prazdnikov* [Interaction of the folk calendar system with the system of Soviet holidays]. *Fol'klor i fol'klorizm v menjajushhemja mire* [Folklore and folklorism in the changing world]. Moscow, Gosudarstvennyj institut iskusstvoznanija Publ., 2010, pp. 237–245. (In Russ.)
- 4 Drejden S.D. *Muzyka – revoljucii* [Music for the revolution]. Moscow, Sovetskij kompozitor Publ., 1970. 608 p. (In Russ.)
- 5 Listopadov A.M. *Pesni donskikh kazakov* [Songs of the Don Cossacks]. Moscow, Muzgiz Publ., 1949. Vol. I, part 2: *Istoricheskie pesni* [Historical songs]. 478 p. (In Russ.)
- 6 Listopadov A.M. *Pesni donskikh kazakov* [Songs of the Don Cossacks]. Moscow, Muzgiz Publ., 1950. Vol. 2: *Voenno-bytovye pesni* [Military-everyday songs]. 588 p. (In Russ.)
- 7 M. i Sh. *Kul'tivirovat' ili izzhivat' garmoniku?* [Should we cultivate or eliminate harmonica?]. *Muzyka i revoljucija*, 1927, no 4 (16), pp. 10–14. (In Russ.)
- 8 Pashina O.A. *Voennye pesni iz semejnogo arhiva* [Military songs from the family archive]. *Zhivaja starina*, 2012, no 1, pp. 8–9. (In Russ.)
- 9 Rumjancev S.Ju. *Muzykal'naja samodejatel'nost'* [Musical amateur performance]. *Samodejatel'noe hudozhestvennoe tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii* [Amateur artistic creativity in the USSR: Essays on its history]. St. Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 2000, vol. 1: 1917–1932, pp. 195–277. (In Russ.)
- 10 Sokol'skaja A.L. *Plastika i tanec v samodejatel'nom tvorchestve* [Plastica and dance in amateur creativity]. *Samodejatel'noe hudozhestvennoe tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii* [Amateur artistic creativity in the USSR: Essays on its history]. St. Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 2000, vol. 1: 1917–1932, pp. 356–399. (In Russ.)

Фольклористика / Е.А. Дорохова, О.А. Пашина

- 11 *Tradicionnaja muzyka russkogo Poozer'ja* [Traditional music of Russian Poozer'je], comp. and comment. by E.N. Razumovskoj. St. Petersburg, Kompozitor Publ., 1998. 237 p. (In Russ.)
- 12 Junisov M.V. Sel'skaja teatral'naja samodejatel'nost' [Rural theater amateur performance]. *Samodejatel'noe hudozhestvennoe tvorchestvo v SSSR: Ocherki istorii* [Amateur artistic creativity in the USSR: Essays on its history]. St. Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 2000, vol. 1: 1917–1932, pp. 169–194. (In Russ.)