

Связь студентов с музеем еще более усилилась после создания в 1968 г. Проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири, куда музей вошел как составная часть под названием «Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета»¹⁵. Сотрудники лаборатории (этнографы и археологи) наряду с преподавателями кафедры истории СССР досоветского периода являются научными руководителями студенческих курсовых и дипломных работ, проводят практику со студентами — постоянными участниками их экспедиций. В 1964 г. с биолого-почвенного на исторический факультет были переданы коллекции антропологического кабинета, после чего занятия по антропологии со студентами-энтузиастами активизировались.

В 1968 г. была развернута новая экспозиция.

Студенты оказывают непосредственную помощь музею. Так, одной из основных задач их курсовых и дипломных работ, а также научных докладов на заседаниях кружка нередко является определение этнической принадлежности отдельных предметов этнографической коллекции. Внесли свой вклад студенты и в подготовку издания «Каталога этнографических коллекций музея археологии и этнографии Сибири Томского университета»¹⁶. Раздел «Ламаизм», например, написан А. Сагалаевым, бывшим в то время студентом университета. В ходе этнографической и археологической практики студенты нередко обрабатывают фонды музея или его архивы. Они участвуют и в художественном оформлении экспозиции, следят за ее техническим состоянием, проводят экскурсии по музею.

Ежегодно студенты выезжают в этнографические экспедиции и занимаются изучением культуры хантов, сибирских татар, хакасов, чулымских тюрков и русского населения Томской области. Наиболее подготовленные из них работают самостоятельно. В последние годы студенты-археологи участвуют в экспедициях по изучению древней истории населения бассейнов верхнего и среднего течения Оби и Томи, рек Чулыма, Тыма, Кети, Васюгана и Ваха, антропологи проводят свои работы среди тюркоязычного населения Юго-Западной Сибири. Полевые материалы продолжают поступать в архив музея и становятся источником для нынешних и будущих студенческих исследований.

Благодаря энтузиазму и терпеливому труду студентов Музей археологии и этнографии Сибири является в настоящее время крупным хранилищем материалов по истории как древнего, так и современного населения Западной Сибири. Накопленные материалы используются археологами, этнографами, лингвистами, фольклористами, историками, антропологами разных городов нашей страны.

¹⁵ См. об этом: *Лукина Н. В., Томилов Н. А.* О работе проблемной научно-исследовательской лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири Томского университета.— *Сов. этнография*, 1971, № 6.

¹⁶ См. рец. в этом номере журнала.

В. Е. Гусев

НА ОКРАИНЕ БЕЛОРУССКОГО ПОЛЕСЬЯ

Подлинный заповедник традиционной народной культуры, Полесье влечет к себе археологов, этнографов, фольклористов, лингвистов. Материалы, собранные здесь, легли в основу многих научных публикаций на белорусском, русском, украинском и польском языках. И все же, как ни значителен фонд изданных и архивных материалов, современная наука нуждается в новых исследованиях этого региона. Не случайно с большим размахом и по новой программе ведется работа по подготовке

этнолингвистического атласа Полесья, для чего сюда регулярно направляются комплексные экспедиции под руководством Н. И. Толстого¹. Однако полевыми исследованиями охвачены в основном центральная и западная части Полесья (белорусско-украинское пограничье). Между тем, на наш взгляд, большой научный интерес представляет восточная его часть, а также сопоставительное изучение смежных с Полесьем районов, причем не только белорусских и украинских, но и русских.

В связи с исследованием проблемы взаимодействия культур восточнославянских народов мы предприняли в 1975, 1976, 1980 и 1981 гг. поездки в восточную, периферийную часть Полесья, в места, где сходятся границы трех братских республик (Лоевский и Ветковский районы Гомельской области Белорусской ССР, Новозыбковский район Брянской области РСФСР и Городнянский район Черниговской области Украинской ССР). Автохтонное население всего этого региона восходит к племенным союзам радимичей и северян (в области их непосредственного соседства), исторически наследуя традиции культуры древнерусской народности, точнее, той ее части, которая ограничивалась пределами Черниговского княжества. Долгое время этот регион находился под властью Литовского княжества и Речи Посполитой, после воссоединения Украины с Россией вошел в состав Северского края (с центром в Стародубе), затем неоднократно подвергался административным преобразованиям: до 1919 г. он входил в Черниговскую губернию, потом до 1927 г. — в Гомельскую губернию РСФСР. В 1927 г. часть его отошла к Полесской (Гомельской) области Белоруссии, часть — к Брянской области РСФСР. Все это обусловило сложный процесс развития местной народной культуры и взаимодействие в ней различных этнических элементов.

В настоящем сообщении мы поделимся главным образом наблюдениями, проводившимися во время последней поездки в Ветковский район Гомельской области². Он отличается некоторыми особенностями демографического и этнографического характера: наряду с белорусами здесь с конца XVII — начала XVIII в. проживают компактные группы русских переселенцев — старообрядцев и потомков украинских казаков; на востоке район граничит с Красногорским и Новозыбковским районами Брянской области.

Этнографа и фольклориста в Полесье и ныне поражает хорошая сохранность некоторых явлений традиционной культуры. Повсеместно новогодний праздник сопровождается колядованием женщин, подростков и детей, в некоторых местах (как в белорусских, так и в русских селах) — вождением «kozy», однако без игр ряженных, под речитатив «Го-го-го, коза, го-го-го, серая» и т. д. Весьма богат репертуар «щедровок», или «щодр» — величальных песен, исполняемых во время обхода дворов. Так, в Ветке мы записали колядки «Сею, сею, посеваю, | С новым годом поздравляю» (сопровождалась бросанием зерна в дом через порог), «Ластовочка-щобетушечка | Под окенцем щebetала» (шуточное выпрашивание подарков и насмешка над скупым хозяином); вариант той же колядки записан в русском селе Тарасовке. Особенностью новогоднего праздника в русских селах являются разжигание костров, хождение вокруг них парами и даже в недавнем прошлом вождение хороводов («В каляды вóдять карабóд») ³ под песни «Вдоль по морю, морю сине-

¹ См.: Полесье (лингвистика, археология, топонимика). М.: Наука, 1968; Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М.: Наука, 1978; Славянский и балканский фольклор. Обряд, текст. М.: Наука, 1981.

² В 1980 г. мы работали совместно с экспедицией Ин-та искусствознания, фольклора и этнографии АН БССР под руководством К. П. Кабашникова, в 1981 г. — с фольклористом-музыковедом Ю. И. Марченко, который совершил повторную поездку по нашему маршруту в феврале 1982 г.

³ Местные говоры белорусов и русских близки, но отличаются от русского и белорусского литературных языков (см.: Макаенкова А. Ф. Лексика русских говоров Белоруссии. Минск: Изд-во БГУ им. В. И. Ленина, 1973; *ее же*. Русско-белорусские языковые отношения. Минск: Изд-во БГУ им. В. И. Ленина, 1978). В цитируемых высказываниях местных жителей мы воспроизводим их речь упрощенной транскрипцией. В текстах песен редукция гласных не обозначается, так как при распеве исчезает. Звук «г» всюду фрикативный, шипящие — твердые.

му», «Уточка луговая», «Велик туман по долине» и др. В настоящее время преобладают пляска под гармошку и пение частушек типа «Страдание», «Барыня», «Семеновна», «Сербияночка» («На ўлицы агонь запалим, вакруг агня бэгаем, паём») и т. п. К новогодней ночи приурочено и сжигание чучела «Старого года» (масленица теперь здесь не празднуется и масленичные песни не бытуют)⁴.

Ю. И. Марченко, собиравший фольклор неподалеку в белорусском селе Бартоломеевке, также записал несколько колядных песен («Ой, рана, рана кўры запэли», «Щодры-бодры, хазяїн зладзэй» и др.); в отличие от русских сел, здесь известны и немногие масленичные песни, которые в сущности являются хороводными.

Наиболее полным и разнообразным репертуар колядок и «щодр» оказался в селах Казацкие Болсуны и Большие Немки (где проживают потомки запорожцев). Нами были записаны «Гэй, добры вёчор, гэй добрым людям», «Щодры-бодры, набіліся вёдры» (поется всей семье, дому), «А у Івана-пана ўмная жанá» (хозяину и хозяйке), «На сінем море тэнёты тянуть» («хлопцам»), «Хваліўся хлópez да свайм канём» («хлопцу»), «Красная Галечка, расті скорэнька» (девушке), «Рана-рана куры папэли» (девушке) и др.

Но особенно обильно представлены в наших материалах сведения о весенних праздниках и приуроченный к ним песенный репертуар. Жительницы с. Большие Немки, женщины среднего возраста, от которых производились записи песен, заявили: «На ўлицы кáждую весну паём». Первая весенняя песня в с. Казацкие Болсуны — «проталочная»: «А я ў бару ваду беру» (с ней молодежь выходит на «проталки» — просящие склоны высокого берега р. Беседь). Особенно интересны здесь веснянки, или «гукальные» песни — заклички весны с «гуканьем», т. е. своеобразным громким протяжным восклицанием с повышением голоса на октаву в конце обрывающегося стиха («На море ўтка купала...[ся] У! На бережку сушила...[ся] У!») или без обрыва стиха, но с растягиванием последнего слога («Пасёю рожу за гарой, У!», «Салавэй, салавэй мой | Ой, салавэй мой маладой У!»). Веснянки широко бытуют и в белорусских селах (исполняются с великдня пожилыми и молодыми женщинами): «Вясняначка, дзе твая дачка Марьяначка», «Васіль, ты мой Василёчык», «Пасёю рожу за гарою», «Як над гаём зялёньким» и др. (записаны в Бартоломеевке). В русских селах веснянки менее известны.

Хороводы («карагоды», «танкі») водились в большинстве обследованных мест вплоть до Великой Отечественной войны, а хороводные песни и поныне исполняются женщинами не только старшего, но и среднего возраста, когда они собираются большими группами (в поле, на улице, за столом). Хороводам на русальную неделю у коренного населения предшествовал обычай, который здесь называется «водить стрелу» или «ховать (хоронить) стрелу». Он приурочен к «ушесцю» (вознесению), но никакой связи с этим церковным праздником не имел, а, напротив, сохранил весьма архаические черты древнеславянского аграрного обряда. Днем молодежь выходила на улицы села и рядами («шарунками») направлялась за околицу, к полю с озимыми под пение песни «Як пушчў стралў да удоль сяла» (зачин в разных местах региона варьируется: «Як пушчу стралў да й па усемў селў», «Да й пашла стрелá да и вдоль селá», «Да леті, стрелá, да и вдоль селá», «Ой, ишла стрелá у канец селá», «Да й пашла стрелá удоль па ўлицы» и т. п.). Подобно веснянкам она поется тоже с «гуканьем». Приводим текст в нашей записи:

Як пушчў стралў да й удоль сяла

Ой, да удоль ся... У!

Як уб'е стралá да добра молайца

Ой, да добра молай... У!

⁴ Сведения эти сообщены Е. Д. Савченко (родилась в 1926 г. в с. Тарасовке, проживает в Ветке с 1960 г., учительница начальных классов), Е. О. Поповой (1913 г. р., проживает в с. Тарасовке, работает уборщицей в местной школе) и другими местными жителями.

Па тóм мо́лайцу не́каму пла́каци
 Ой, не́каму плака... У!
 Ма́ци ста́рэнька, сестра ма́ленька
 Ой, сёстра ма́лень... У!
 Жа́на мо́лада, кала го́рада,
 Ой, каля́ гора... У!
 Дзе́ци дрóбныя да усе ро́дныя,
 Ой, да усе́ родны... У!
 Дзе ма́тка пла́ча — там кало́дзец ста́йць
 Ой, там рэ́чки цяк... У!
 Дзе сястра́ пла́ча — там рэ́чки цяку́ць
 Ой, там рэ́чки цяк... У!
 Дзе жа́на плача́ — там расы́ нема́
 Ой, руча́йкі цяк... У!
 Дзе жа́на пла́ча — там расы́ нема́
 Ой, там расы́ нем... У!⁵

В с. Казацкие Болсуны «Стрелу» поют и водят хороводы, когда «снѣточка» зацветает (съедобное растение — борщевик, снедок). Хороводы длятся всю весну, но сам обряд совершается один раз и приурочивается к осмотру полей во время начала колошения озимой ржи (на «ушэсце»). Тогда же последний раз исполняют «Стрелу». Когда все подходят к озимым, вперед выбегает украшенная цветами и лентами девушка, другие ее догоняют, толкают, она падает, и все вместе качаются по озими. Потом возле поля играют, водят хороводы и веселятся допоздна. Возвращаясь в село небольшими группами, несут с собой колоски, которые, придя домой, втыкают над дверью.

В с. Янове, по выражению местных жителей, «стралу́ вяду́ць за́капываць у жы́та на ушэсце», тоже качаются по озими и закапывают в землю различные мелкие предметы под пение «Стрелы».

Павяду́ стралу́ да й удо́ль ся́ла
 Ох и ой лю́лю, да й удо́ль ся... У!
 Закапа́ю стралу́ да й у жы́цейка
 Ох и ой лю́лю, да у жы́цей... У!
 Ты ляжы́, страла́, да налё́тячка
 Ох и ой лю́лю, да налё́тяч... У!⁶

Жительница этой деревни и исполнительница песни Л. Х. Исаченко (1920 г. р.) рассказывает: «Прыхóдзе ушэсце. Ну, ура́ни выта́пливаем пэ́чы, и часо́у у 11—12 сабира́юцца ба́бы. Ну, идо́м па сялу́, пеём. Папаём — пайдзём стралу́ за́капываць у жы́та. У жы́це — там хто валяе́цца, хто перакі́даецца <...>. За́капываем стралу́ — ну, хто шпі́лку, хто што <...> Кагда́ за́капывали — не галасі́ли, усе смя́ялісь, ра́давалісь»⁷.

В белорусском селе Бартоломеевке наряжали и «ховали в жите» не различные предметы, как в Янове, а «ляльку» (тряпичную куклу). Жительницы с. Бартоломеевки рассказывают: «<...> пайдзём усе па ву́лицы из кра́я у кра́й, и пяём „Як пушчу́ стралу́“, а тады́ дру́гую за „Стралой́“ — „Мы на сэна идо́м, мы на но́вае, на зялёнае“ (У нас называ́ецца гэта „на сэна хадзі́ць“)». Заранее среди участниц обряда выбирают «пана» и «паненку», которые соответствующим образом наряжаются: девушка, изображающая «пана», — в мужскую одежду, «паненка» —

⁵ Записана в с. Казацкие Болсуны от М. К. Хвостовой (1907 г. р., доярка), Е. О. Глушаковой (1930 г. р., работница совхоза), П. Н. Мельниковой (1913 г. р., колхозница).

⁶ Магнитофонная запись Ю. И. Марченко, расшифровка текста моя. Фонограммархив Ин-та русской литературы АН СССР (далее — ИРЛИ), ЭР 1982, Гом., кассета 5, запись 3.

⁷ Магнитофонная запись Ю. И. Марченко, расшифровка моя. Фонограммархив ИРЛИ, ЭР 1982, Гом., кассета 10, запись 6.

в праздничное платье (голову украшают венком, лентами). Оба идут впереди толпы, в руках «паненки» — коробка с куклой. Обойдя все село, останавливаются у поля с озимыми и составляют круг, в центре которого находятся «пан» и «паненка». Под песню-балладу «Пана пания неузлюбила» водят хороводную игру. Затем одна из женщин выкапывает ямку в поле, в которую под песню «Песенька (!) мая маленькая | Схаваяу цябэ к налетей[ку]» хоронит куклу, а затем причитает над ней, прощаясь до следующей весны:

Лялечка мая мілая,
Да схавала я цябэ к ушэсцейку
К ушэсцейку, к налетейку,
Ка такóму врэмю як сёлета.
Прыдú к табé з сахóю
Да бóду гаварыць з табóю,
Мая міленькая лялечка,
Ой, ой, ой! ⁸

Похоронив «ляльку», возвращаются в село под песню «У лúзи, у лúзи, калиница стаяла». В Бартоломеевке, попрощавшись с весной, веснянки больше не поют. Собираясь вечерами, исполняют другие песни — «Лето», или «Ладун» (название по припеву: «Па вúлицы, па вúлицы | Ладун, ладун, на шырóкай») ⁹.

В некоторых селах Белоруссии на юго-востоке Гомельской области, в Лоевском районе, граничащем с Украиной (например, в с. Держачи) в 1920—1930-е годы «стрелу водили» к заповедной дубовой роще на берегу Днепра, причем сходилась молодежь и из соседних, белорусских и украинских сел ¹⁰.

В Брянской области РСФСР «стрелу» водили не на вознесенье, а на «Юрия» (весеннего Егория) и закапывали в землю ленточку, которую тоже называли «стрелой» ¹¹. Однако характерно, что в русских селах (бывших старообрядческих слободах) «стрелу» никогда не водили, воспринимая этот обычай как «грех», и названную песню не пели, хотя весенние хороводы и прекрасные хороводные песни здесь бытовали (их хорошо помнят и исполняют поныне). Заметим, что обычай вождения «стрелы» удерживается (не как массовое явление и спорадически) кое-где до настоящего времени (Бартоломеевка, Казацкие Болсуны, Яново и др.) и известен даже в селах, где хороводы давно не водят (например, в с. Большие Немки). Древнее магическое назначение качания женщин по земле (по озимым) как акта, способствующего плодородию земли ¹², забыто местными жителями, и ему иногда дается иное объяснение: «Бабы па жыту покачаюцца, штóбы спина не устала посля карагода» ¹³. Чаще же вождение «стрелы» в целом осмысливается как обряд, предохраняющий урожай и людей от стихийного бедствия (гроза с градом, засуха). Многие специально опрошенные нами крестьяне говорили: «Каб маланка не убила», «Кабы увесци гразу на лето ад дзеруни», «Каб жыта не згарэла» и т. п. В. И. Елатов, записавший «Стрелу» в Климовском районе Брянской области, сообщает еще одну интересную деталь: исполнители имитируют обход нищими дворов и сбор подаяния, как в белорусско-украинском волочечном обряде. Что же касается захоронения «стрелы», то и там, по толкованию местного населения, оно «должно якобы

⁸ Записано от жительницы с. Бартоломеевки Т. Е. Жуковой (1929 г. р., колхозница).

⁹ Ср. описание обряда в с. Бартоломеевке в статье: *Кабашнікаў К. П., Барташэвіч Г. А. Аб выніках фальклорнай экспедыцы ў Гомельскую вобласць.* — *Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук*, Мінск, 1980, № 5, с. 137—138.

¹⁰ Свидетельство местного старожила, заведующего сельским клубом В. К. Скидана (беседа от 13.VIII.1980).

¹¹ Последняя деталь зафиксирована в кн.: *Елатов В. И. Песни восточнославянской общности.* Минск: Наука и техника, 1977, с. 33.

¹² См. *Зеленін Д. К. Східнослов'янські хліборобські обряди качання і перекидання по землі.* — *Етнографічний вісник*. Київ, 1927, кн. 5, с. 1—10.

¹³ Свидетельство жительниц с. Казацкие Болсуны. Здесь женщины «качались» не только когда «ховали стрелу», но и после хороводов, возвращаясь в село.

предохранить от молнии всех участников этого обряда». Однако сам В. И. Елатов приводит мнение «многих фольклористов» (?), будто песня отражает «существование у славян охотничьего уклада»¹⁴. Думается, что мотивы убийства молодца и обильных слез (символика жертвы и влаги, питающей землю), качания женщин по озими, захоронение в поле озимой ржи «стрелы» — девушки, куклы или девичьей ленты — свидетельствуют о несомненной аграрной семантике обряда, в котором продуцирующая и карпогоническая магия осложнены магией охранительной (отвод грозы). Знаментально, что на наш вопрос, почему именно о стреле идет речь в песне, одна из исполнительниц молча, выразительным жестом показала на небо (во время записи за окном шел дождь) и затем тихо упомянула о молнии, тем самым раскрыв смысл метафоры и закладательную функцию песни¹⁵.

По наблюдению Ю. И. Марченко, формульный напев «Стрелы» отличается от формульных напевов хороводных песен, однако на тот же напев записаны и некоторые другие песни, сопровождавшие хождение молодежи по деревне (напр., «Мы на сена идзём, мы на новае») ¹⁶. Тем самым устанавливается как общая для ряда песен сигнальная функция «Стрелы» («походная», или «сборная» песня), так и специфическая, магическая, присущая только ей одной. Мы сочли необходимым ознакомить читателя с полевым материалом, относящимся к этому обряду, поскольку в научной литературе целостное описание его дается редко, а качание женщин по земле отмечено лишь как пережиточное явление, встречавшееся в некоторых южнорусских губерниях и на Западной Украине в конце XIX — начале XX в.¹⁷

Из других календарно-обрядовых песен в обследованных местах записано много жнивных, меньше русальных («градные»), купальских, покосных, конопельных, прополочных и песен, сопровождавших уборку льна.

Очень хорошо и охотно исполняются свадебные песни, однако во многих местах сам традиционный обряд разрушен. Характерно, что при исполнении всегда (для собирателя) точно указывается приуроченность песни к тому или иному эпизоду свадебного обряда. В отличие от календарных песен, общих для всех групп местного населения (белорусов, русских, украинцев), репертуар свадебных песен очень разнообразен и различается не только в разных этнических группах, но и в отдельных селах одного района (общая схема обряда и последовательность эпизодов сохраняется везде). Особенно своеобразным оказался цикл свадебных песен у потомков казачьих переселенцев: из двадцати с лишним песен, записанных в с. Казацкие Болсуны, только три совпали с песнями, записанными в соседних районах Брянской области (всего свыше 40 сюжетов), т. е. доля совпадений в этом селе составляет одну седьмую, а для брянских сел — одну четырнадцатую¹⁸. Песенный репертуар свадьбы в русских селах Белоруссии относительно беднее, чем в белорусских.

Из других бытующих обрядов отметим похоронные и поминальные. Мы были свидетелями похорон в с. Казацкие Болсуны. В течение всего времени, пока процессия двигалась по улицам села за телегой, на которой находился открытый гроб с телом покойницы, шли пожилые женщи-

¹⁴ Елатов В. И. Указ. раб., с. 33.

¹⁵ Жительница с. Янова Л. Х. Исаченко сказала об этом еще определеннее: «Кажуць: страла — як хмары ідуць, так маланка» (Фонограммархив ИРЛИ, ЭР 1982, Гом., кассета 10, запись 6).

¹⁶ В с. Бартоломеевке таких песен записано 4, в с. Казацкие Болсуны — 9, в с. Янове — 6 и т. д.

¹⁷ См. Соколова В. К. Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979, с. 114. С. М. Толстая по материалам экспедиций Ин-та славяноведения и балканистики АН СССР сообщает, что качание женщин известно и в центральном Полесье, где оно или связано с первым громом, или совершается «на Юрия, либо в дождики» (письмо автору от 29.X.1981).

¹⁸ Нами учтены публикации в кн.: Свитов К. Песни Брянской обл. М.: Музыка, 1966, и материалы экспедиции Московской консерватории (под руководством Н. М. Савельевой), хранящиеся в Кабинете народной музыки.

ны и причитали. Покойница была одета в белое платье, повязана белым платком, обута в плетеные с цветным орнаментом лапти. На сельском кладбище у могилы после краткого надгробного слова причитания возобновились, причем одиночные причеты сменялись групповыми. Одновременно с похоронами на другой могиле совершались поминки: могила была покрыта скатертями, и собравшиеся вокруг нее родственники ели и пили, а несколько женщин причитали; кресты на сельском кладбище перевязаны искусно расшитыми рушниками и цветными лентами. После похорон все отправились к родным умершей на так называемый «горячий обед».

Особый интерес представляет судьба баллад в пограничном регионе, поскольку ведется систематическое исследование этого жанра в Полесье¹⁹. Мы не имели возможности специально и повсеместно опрашивать исполнителей по перечню сюжетов, составленному Ю. И. Смирновым, но думается, наш материал важен для установления круга сюжетов, *бытующих* в настоящее время на периферии белорусского Полесья. Поэтому приведем сюжеты записанных нами в 1980 и 1981 гг. баллад: «Жы́ли-бы́ли няве́рныя лю́дзи» («Юрий и цмок»), «Це́чэ рэ́чэнька невялі́чэнька» (замужняя дочь прилетает домой кукушкой), «Як па трауцы па мурауцы» (молодец загадывает девушке три загадки), «У калодзе́зи дзеука во́ду бра́ла» (девушка тонет, но не соглашается выйти замуж за нелюбимого), «Е́хали салда́ты са слу́жбы дадо́му» (заманили девушку и сожгли ее), «Зялёны дубо́чык на га́й похили́вся» (влюбленные не могут пожениться и превращаются: он — в терн, она — в калину), «Как пайдú я в лес па дрóвы» (мать узнает по завядшей ветви о гибели дочери на чужой стороне), «Выпрауля́ла ма́ці сы́на у салда́ты» (свекровь заклинает невестку стать «тополиной»), «А у по́ли берэ́за, а у по́ли кудря́ва» (мать отравила невестку и сына), «Па́ня па́на неузлю́била» (жена погубила нелюбимого мужа), «А в по́ли азёру́шка, там пла́вала судёны́шка» (казак любит замужнюю женщину, тонет в Дунае), «Ой, на рэ́чушкі на Во́лги» (контаминированный вариант сюжета «Черноморец тонет» — муж тонет, жена не может его спасти), «Як с пад ка́меня каменяста́га» (ревнивый муж губит жену), «Е́хал мй́лай ой с До́ну да до́му» (муж хоронит жену и разговаривает с ней на могиле), «Запалю́я куль салóмы» (жена притворяется умирающей, чтобы узнать правду). Как следует из этого перечня, в регионе бытует не менее пятой части общего сюжетного состава баллад, записанных в Полесье²⁰, причем преобладают баллады новеллистические, на семейно-бытовые сюжеты.

Весьма популярны и многочисленны традиционные лирические песни и романсы, частушки и припевки. В репертуаре мужчин хорошо сохраняются казачьи и солдатские песни, некоторые песни гражданской и Великой Отечественной войн (например, в прекрасном многоголосом исполнении мужского ансамбля в с. Мохов, Лоевского района).

Сопоставление собранного материала с публикациями и исследованиями полесского фольклора (работы З. В. Эвальд, З. Я. Можейко, В. И. Елатова, К. Т. Пашенко, Ю. И. Смирнова и др.) позволяет сделать предварительный общий вывод о том, что, будучи своеобразным явлением, фольклор смежных с Полесьем районов вместе с тем содержит немало элементов, общих с полесской традицией. Представляется важным в этногенетическом и в культурологическом аспектах рассмотреть границы распространения некоторых специфических полесских явлений в восточном направлении, что потребует в будущем координации полевых исследований и проведения их по единой научной программе. При этом, на наш взгляд, важно не только вести исследования ретроспективным методом с целью реконструкции древнейших слоев народной куль-

¹⁹ См.: Смирнов Ю. И. Эпика Полесья.— В кн.: Славянский и балканский фольклор..., 1978, с. 219—269; *его же*. Эпика Полесья (по записям 1975 г.).— В кн.: Славянский и балканский фольклор..., 1981, с. 225—268.

²⁰ Это соотношение минимально, поскольку наш перечень не включает тексты, возможно записанные другими фольклористами в разных районах региона.

туры, но и предусмотреть синхронное изучение современного состояния фольклорной традиции, не ограничиваться сбором материала в процессе опроса людей старшего поколения, но и вести непосредственные наблюдения над бытующими явлениями, чтобы представить в конечном счете реальную картину современного состояния живого фольклора. Наконец, наряду с исследованием собственно фольклорной традиции не менее существенное значение приобретает изучение процесса освоения фольклора современной массовой художественной самодеятельностью, т. е. весьма характерного для советской культуры вида фольклоризма. Во время полевой работы мы уделяли последнему не меньше внимания, чем сбору фольклорно-этнографического материала, и получили чрезвычайно интересные, подчас неожиданные сведения о соотношении песенного репертуара фольклорных ансамблей при сельских клубах с местной фольклорной традицией, о характере отбора и исполнении произведений, а также об обратном воздействии систематически проводящихся в регионе смотров художественной самодеятельности и специальных фольклорных фестивалей на состояние фольклорной традиции²¹.

²¹ См. Гусев В. Е. Взаимодействие фольклорных традиций в художественной самодеятельности.— Народна творчість та етнографія. Київ, 1982, № 4.

М. В. Крюков

КУЛЬТУРА ЕВРАЗИЙСКИХ КОЧЕВНИКОВ В ВЫСТАВОЧНЫХ ЗАЛАХ ЯПОНИИ

13 ноября 1981 г. в художественной галерее Сэйбу в Токио открылась советская археолого-этнографическая выставка «Кочевые народы Евразии»¹. В первой половине 1982 г. она была показана в Нагоя, Асахикава, Сэндае, Окаяма, Осаке, Киото. В дальнейшем ее увидят еще в десяти городах Японии.

Идея создания этой выставки возникла несколько лет назад. Инициатива ее организации принадлежит Японской Ассоциации культурных связей с зарубежными странами, которая постоянно проводит большую работу по налаживанию и расширению научных и культурных контактов между Японией и Советским Союзом. Вклад Ассоциации в дело укрепления добрососедских отношений между нашими народами был высоко оценен: президент этой общественной организации д-р Мацумаэ был удостоен ордена Дружбы народов. Весьма плодотворной была за последние годы деятельность генерального секретаря Ассоциации К. Сугимори и других ее активистов. Важным аспектом многогранной деятельности Ассоциации является организация советских выставок в Японии. В частности, в 1979—1981 гг. там с большим успехом прошли палеонтологические выставки, подготовленные Академией наук СССР.

Предложение провести в различных городах Японии советскую археолого-этнографическую выставку учитывало значительный интерес, проявляемый в этой стране к развитию в СССР гуманитарных, и в частности исторических, наук. Так, в послевоенные годы повышенным спросом читателей неизменно пользуются переводы важнейших советских публикаций и исследований по археологии, этнографии и истории культуры. Среди многочисленных японских специалистов, знакомящих широкий круг японской общественности с новинками советской научной литературы, мне хочется отметить крупного знатока археологии и этно-

¹ Выставка Академии наук СССР «Кочевые народы Евразии». Каталог. Токио, 1981 (на яп. яз.).