

Министерство культуры Российской Федерации
Государственный Российский Дом народного творчества
имени В. Д. Поленова

Министерство культуры Пермского края
ГКБУК «Пермский дом народного творчества «Губерния»»

Пермский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения Российской академии наук

Слово. Время. Человек



издательство
МАМАТОВ®
www.mamatov.ru

Санкт-Петербург

2021

УДК 008(=16)(063)

ББК 63.3(=41)

С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного Российского Дома народного творчества
имени В. Д. Поленова*

*Рекомендовано к печати объединённым учёным советом
Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН*

Редколлегия:

Д. И. Вайман (Пермь), Т. Г. Владыкина (Ижевск),
В. Е. Добровольская (Москва), Т. А. Золотова (Йошкар-Ола),
А. Б. Ипполитова (Москва), Н. Е. Котельникова (Москва),
М. Г. Матлин (Ульяновск), И. А. Подюков (Пермь),
В. А. Поздеев (Киров), М. В. Русанова (Москва),
И. И. Русинова (Пермь), З. В. Сакаева (Владикавказ),
М. В. Станюкович (Санкт-Петербург), А. В. Черных (Пермь)

Славянская традиционная культура и современный мир.
С47 Слово. Время. Человек. Сост.: В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова,
Т. М. Санникова, А. В. Черных. Пермь: Вып. 19. – СПб.: Маматов,
2021. – 416 с.

ISBN 978-5-91076-231-6

Сборник «Славянская традиционная культура и современный мир» является периодическим научным изданием, посвящённым вопросам комплексного изучения народной культуры в самых разных её проявлениях: от поэтического и прозаического фольклора до духовных и обрядовых практик, в том числе в их современной форме бытования. Для издания приоритетна традиционная культура народов России, однако на его страницах освещается и проблематика, связанная с традициями народов других стран и континентов. Авторы сборника – специалисты в области фольклористики, этнологии, этнолингвистики, этномузыковедения, этнохореографии, искусствоведения, культурологии. Издание адресовано всем интересующимся вопросами традиционной народной культуры в самом широком понимании этого термина и жизнью этого явления в самых разных его проявлениях в современном мире, в первую очередь этнографам и фольклористам, а также историкам и теоретикам народной художественной культуры, искусствоведам и культурологам.

ISBN 978-5-91076-231-6

© ПДНТ «Губерния», 2021
© Коллектив авторов, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	6
----------------------	---

РАЗДЕЛ 1. НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ПЕРМСКОГО КРАЯ: СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ АКТУАЛИЗАЦИИ

А. В. Черных Фольклорный архив. Пермский край: исследовательский и издательский проект	10
Т. М. Санникова Проблема сохранения и популяризации нематериального культурного наследия в современных социокультурных практиках (на примере опыта реализации региональной программы «59 фестивалей 59 региона»)	21
М. А. Гранова Действия и функции русалки в мифологической традиции русских Пермского края	40
С. Ю. Королёва, Е. М. Четина, М. А. Брюханова Путешествия святого камня (фольклорные нарративы о почитаемом валуне в с. Архангельском Юсьвинского района)	56
В. Е. Добровольская Хранитель сказочной традиции Чернушинского района Пермского края: Случай Нины Андреевны Чечихиной	80
Е. Н. Свалова Личные письма из деревни как источник этнокультурной информации	103
Ю. В. Зверева Лексика, характеризующая одежду по особенностям края, в пермских говорах	116
И. А. Подюков, Е. Н. Свалова Личное имя как демоним (по материалам несказочной прозы и диалектной речи Пермского края)	129

РАЗДЕЛ 2. ФОЛЬКЛОР В РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ И В АВТОРСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ

М. Г. БАБАЛЫК Этиологические легенды о хмеле и табаке в рукописных сочинениях XVII–XX вв.	144
Н. Е. КОТЕЛЬНИКОВА Средства обретения клада в русской фольклорной прозе	160
А. Б. ИПОПОЛИТОВА Русские заговоры XVIII–XIX вв. в составе фольклорной коллекции И. А. Шляпкина в научной библиотеке Саратовского университета	173
Ю. М. ШЕВАРЕНКОВА История монастыря в Красных Марах: цикл устных рассказов и литературно-исторические источники	198
М. М. КРАСИКОВ «Подаяльные таблички»: между фольклором и литературой. Case study	225

РАЗДЕЛ 3. ЯЗЫК И ПОЭТИКА ФОЛЬКЛОРА

Л. Н. ВИНОГРАДОВА Родственные связи в системе ценностей традиционной культуры (по данным восточнославянских причитаний)	252
М. В. ЯСИНСКАЯ Семантико-мотивационные параллели между лексикой зрительного восприятия и лексикой приёма пищи в русских народных говорах	265
Н. В. РЫЧКОВА Новаторство и традиции в творчестве кружевницы Г. А. Котовой	274
М. П. НАГОВИЦЫНА Воспоминания о «человеке особенном» в рассказах жителей старообрядческих поселений Вятского края	281
Е. А. САМОДЕЛОВА Ефимко Честняков как персонаж несказочной прозы Костромской области (к проблеме указателя фольклорных сюжетов и мотивов о местнотимых святых)	287

РАЗДЕЛ 4. КАЛЕНДАРНАЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

М. С. АЛЬТШУЛЕР Граница между зимой и весной в музыкальных традициях юго-западных районов Калужской области	314
---	-----

Т. И. ВЕДЕРНИКОВА	
Символическое значение вещей – атрибутов обрядов перехода (на примере русской традиционной свадьбы Самарского края)	324
М. Г. МАТЛИН	
Региональные и узколокальные компоненты в свадебной обрядности Новоспасского района Ульяновской области.....	339
А. Д. ЦВЕТКОВА	
Конфессиональная идентификация в фольклоре и традиционной культуре старообрядческих сёл Рудного и Горного Алтая (по современным записям)	354
Ю. С. ЧЕРНЫШЁВА	
Девичник в свадебной обрядности русских Нижней Камы: специфика и особенности	370
Д. И. ВАЙМАН, А. В. ЧЕРНЫХ	
Календарные обычаи и обрядность русских цыган Пермского края	382
Сведения об авторах	408

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Представляем вам новую книгу «Славянская традиционная культура и современный мир». Основой для её подготовки стали материалы Международной научной online-конференции «Славянская культура и современный мир», состоявшейся в Перми 25–26 мая 2020 г. Впервые конференция, проходившая на протяжении многих лет, была проведена полностью в online-формате в ситуации ограничений, вызванных пандемией. Организаторами конференции выступили Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова, Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН, Пермский дом народного творчества «Губерния» при поддержке Министерства культуры Пермского края. На конференции были рассмотрены различные подходы к изучению и сохранению фольклора и традиционной культуры России, региональные особенности фольклорных традиций и процессы влияния русского фольклора на традиции других народов. Обсуждение этих вопросов, прежде всего, направлено на решение прикладной задачи по сохранению нематериального культурного наследия Российской Федерации. Среди участников конференции были учёные и практики из России: Москвы, Санкт-Петербурга, Перми, Екатеринбурга, Воронежа, Ижевска, Сыктывкара, Уфы, Кирова, других российских городов; и Болгарии, города Софии. В рамках конференции состоялись онлайн-концерты фольклорно-этнографических коллективов Пермского края. Помимо секционных онлайн-заседаний, в рамках конференции прочитаны открытые публичные лекции, посвящённые различным аспектам народной культуры. Конференция «Славянская традиционная культура и современный мир» была призвана способствовать выработке перспективных целей и консолидации усилий для решения научно-практических задач в области фольклористики, реализации системного и комплексного подхода к развитию культурного сотрудничества, укреплению научных и творческих контактов, актуализации фольклорного наследия.

У настоящей конференции и публикации её материалов – большая история. В 1995 г. Государственный республиканский центр русского фольклора провёл первую международную конференцию «Славянская традиционная культура и современный мир». Её целью было изучение духовной культуры славянских народов и их соседей как способа самовыражения и познания себя и окружающего мира. До сих пор сосуществование и взаимодействие разных культур на полиэтничных территориях остаётся одним из главных исследовательских интересов фольклористов-филологов, этнографов, этномузкологов, диалектологов. С 1997 г. по итогам конференции выходят сборники. Сразу было принято решение, что в них включаются не только статьи на основе докладов конференции, но и работы, специально написанные для этого издания. Данные сборники давно заслужили авторитет в научном мире и вошли в число наиболее известных сериальных изданий по фольклористике¹.

Первые десять выпусков сборника выходили под общим названием «Славянская традиционная культура и современный мир». Начиная с одиннадцатого выпуска (2008), формат сборника изменился. Каждый выпуск стал строиться вокруг конкретной темы или проблемы, которая обсуждалась на страницах издания представителями разных народоведческих дисциплин. Они не только стремились отразить основные направления научного поиска современной фольклористики, но и демонстрировали всё многообразие междисциплинарных подходов на материале традиционной и современной культуры. Подобный способ подбора статей позволил включить в число авторов и читателей сборника самый широкий круг людей, интересующихся фольклором и современными исследованиями в этой области.

После перехода Центра русского фольклора в качестве отдела в Государственный Российский Дом народного творчества имени В. Д. Поленова конференцией стал заниматься сектор нематериаль-

¹ Не относясь ни к журналам из перечня ВАК, ни к журналам, индексируемым в Scopus и WoS, сборник имеет дециль в рейтинге по направлению, соответствующий 6, и он входит в первые 10% лучших изданий по фольклористике.

ного культурного наследия, куда вошли сотрудники научного отдела ГРЦРФ. Поскольку одними из главных целей конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» всегда были связь между регионами, взаимодействие представителей разных научных школ, было принято решение проводить конференции в разных регионах России. Они проходили в Йошкар-Оле (2019), Ульяновске (2020), но наиболее удачным был признан опыт проведения в Перми (2018, 2020). Именно поэтому издание сборника в новом формате стало совместным проектом московских и пермских коллег. В эти же годы начались поиски актуальных путей публикации материалов конференции. По результатам конференций в Перми и Йошкар-Оле были подготовлены и выпущены спецвыпуски журнала «Традиционная культура»². Однако в последующем было решено продолжить отдельное издание материалов конференции и придать сборнику статус периодического издания – ежегодника «Славянская традиционная культура и современный мир». Его тематика затрагивает вопросы, связанные с комплексным изучением народной культуры, прежде всего, народов Российской Федерации. Одно из основных направлений ежегодника – выявление и изучение нематериального культурного наследия народов Российской Федерации, его сохранение и использование в различных культурных и образовательных проектах. На страницах нашего издания представлены теоретические работы, связанные с феноменом традиционной народной культуры. Однако основное внимание сосредоточено на полевых и архивных материалах, исследовании региональных традиций, фольклора в поликультурных регионах, сохранности традиций в иноэтничном окружении, взаимовлиянии культур разных народов и сохранении своей национальной и культурной идентичности в анклавах и диаспорах.

**В. Е. Добровольская,
Т. М. Санникова,
А. В. Черных**

² Традиционная культура 2018. Том 19. № 5. Спецвыпуск; Традиционная культура 2019. Том 20. № 5. Спецвыпуск.

**НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ
КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
ПЕРМСКОГО КРАЯ:
СОВРЕМЕННЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ И
ПРОБЛЕМЫ АКТУАЛИЗАЦИИ**

- А. В. Черных.** Фольклорный архив. Пермский край: исследовательский и издательский проект 10–20
- Т. М. Санникова.** Проблема сохранения и популяризации нематериального культурного наследия в современных социокультурных практиках (на примере опыта реализации региональной программы «59 фестивалей 59 региона») 21–39
- М. А. Гранова.** Действия и функции русалки в мифологической традиции русских Пермского края 40–55
- С. Ю. Королёва, Е. М. Четина, М. А. Брюханова.** Путешествия святого камня (фольклорные нарративы о почитаемом валуне в с. Архангельском Юсьвинского района) 56–79
- В. Е. Добровольская.** Хранитель сказочной традиции Чернушинского района Пермского края: Случай Нины Андреевны Чечихиной 80–102
- Е. Н. Свалова.** Личные письма из деревни как источник этнокультурной информации 103–115
- Ю. В. Зверева.** Лексика, характеризующая одежду по особенностям края, в пермских говорах 116–128
- И. А. Подюков, Е. Н. Свалова.** Личное имя как демоним (по материалам несказочной прозы и диалектной речи Пермского края) 129–142

А. В. ЧЕРНЫХ

Фольклорный архив. Пермский край: исследовательский и издательский проект¹

В статье анализируются проблемы, связанные с архивированием и хранением материалов фольклорных и этнографических экспедиций. Отмечается актуальность вопросов методики обработки и размещения материалов на хранение, описания видеоматериалов, презентации и публикации архивных и экспедиционных коллекций. Отмечаются региональные проблемы пермских архивов фольклорных материалов: отсутствие единого регионального архива, системы хранения коллекций в большинстве учреждений, ведущих экспедиционные исследования, и другие. Как один из возможных путей решения рассматривается возможность активной публикации собранных материалов. Отмечается, что комплексный характер экспедиционных материалов, содержащих интервью, фольклорные тексты, видео-, фото- и другие источники, требует комплексной их публикации, использования как традиционных текстовых, так и мультимедийных вариантов публикации. Приведены примеры подготовленных и опубликованных сборников, в рамках проекта РФФИ «Фольклорный архив», среди которых сборник «Сказки Евдокии Никитичны Трясциной» из села Русский Сарс Октябрьского района Пермского края и «Русские сказки Пермского края в записях конца XX – начала XXI в.». Анализируются особенности представления и публикации материалов.

Ключевые слова: традиционная культура, фольклор, фольклорный сборник, принципы публикации текстов, фольклорный архив, экспедиции.

A. V. CHERNYKH

Folklore Archive. Perm Krai: research and publishing project²

The article analyses the problems related to archiving and storage of folklore and ethnographic expeditionary materials. The relevance of data processing and retention methods, video materials description, archival and expeditionary collections presentation and publication is noted. The following regional problems of Perm archives of folklore materials are mentioned: the absence of a unified regional archive and the system of collections maintenance in the majority of institutions carrying out expeditionary studies and so on. The possibility of publishing the gathered materials is considered to be one of the probable ways to solve the problem. The article notes that the complex character of expeditionary materials containing interviews, folklore texts, videos, photos and other sources requires their complex publication and the use of both traditional textual and multi-media variants of publication. The examples of prepared and published collections within the framework of RFBR project "Folklore archive" that include the books "The Fairy Tales of Eudokia Nikitichna Tryastcina" from the village Russian Sars of Oktyabrsky District of the Perm Krai and "Fairy Tales of the Perm Krai in the records of the end of the XX – the beginning of the XXI century" are given. The specificity of materials presentation and publication is analyzed in the article.

Keywords: traditional culture, folklore, folklore collection, the principles of texts publication, folklore archive, expeditions.

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 20-012-00416 «Фольклорный архив: принципы хранения, систематизации и публикации экспедиционных материалов».

² The study was carried out within the framework of RFBR grant № 20-012-00416 "Folklore Archive: the principles of expeditionary materials storage, systematization and publication".

Одной из существенных проблем отечественной фольклористики и этнографии в настоящее время является выработка оптимальных механизмов документирования, архивирования и сохранения научных материалов, полученных в ходе фольклорных и этнографических экспедиций. При возросшем в настоящее время объёме фольклорных исследований в России, которые ведутся академическими, вузовскими, музейными центрами, проблема хранения собранных материалов стоит чрезвычайно остро. Это связано с несколькими факторами. Далеко не все вузовские и научные центры имеют профильные тематические архивы для хранения соответствующих материалов. Большинство фольклорных и этнографических архивов вузов и научных центров не имеют соответствующего юридического статуса. Закрытие вузов и слияние кафедр и другие причины приводят к безвозвратной утрате ценнейших полевых материалов. Вопрос о фольклорных и этнографических архивах неоднократно обсуждался на Всероссийском конгрессе фольклористов, других форумах и научных площадках, на страницах профильных научных журналов [Зверева 2010; Пашина, Дорохова, Никитина 2011; Устные материалы 2012, 7–118; Резолюция 2018, 12]. Однако решение этого вопроса остаётся чрезвычайно сложным. Научно-технический прогресс, с одной стороны, создал возможности для новых методов фиксации и хранения материала, существенно увеличил объёмы собираемой информации. С другой, за последние десятилетия произошло несколько изменений формата хранимых магнитных и цифровых источников (от разнообразного рода видеокассет до современных цифровых программ). Архивные учреждения не всегда способны быстро и адекватно отвечать на вызовы научно-технического прогресса программ и переводить архивные формы в новые современные форматы хранения и пользования.

Фольклорные архивы, несмотря на ориентацию их создателей на определённую тематику исследований, несут огромный массив необходимой информации для специалистов смежных специальностей – этнологов, лингвистов, диалектологов, культурологов, историков и т. д. Проблема доступности и востребованности архивов

и материалов, разбросанных по разным городам и учреждениям, также представляется весьма сложной и актуальной. В последние годы возросла и потребность общества в данных материалах: для включения в образовательную деятельность, реализации культурных проектов, формирования репертуара фольклорных ансамблей. Существующие архивные учреждения и коллекции фольклорных и этнографических материалов в настоящее время не вполне могут удовлетворить эту потребность. Одна из форм решения проблемы – новые публикации и реализация мультимедийных проектов.

Проблема архивирования, сохранения и публикации материалов в отечественной науке впервые остро была поставлена и сформулирована музыкальными фольклористами. Связано это, в первую очередь, с необходимостью сохранения и передачи музыкальных записей на разных носителях. В фольклорно-этнографических исследованиях долгое время использовались средства хранения информации, не требующие постоянного обращения к ним и, за некоторым исключением, особого режима хранения – текстовые, графические, изобразительные, фотографические. В настоящее время в России по количеству публикаций большая их часть относится к фольклорным архивам и меньшая – к этнографическим либо комплексным архивам и архивным коллекциям по традиционной культуре в целом. Значительная часть из названных публикаций посвящена анализу и проблеме сохранения наследия конца XIX – второй половины XX в., в меньшей степени – также проблеме сохранения и публикации современных материалов. Большое число обсуждений и публикаций, посвящённых архивированию, систематизации архивных фондов, их использованию и опубликованию, свидетельствует не только о существующих проблемах, но и о разных подходах и предложениях к их решениям, опыте различных научных центров [Ангеловская, Канева 2008; Владыкина, Корнилов 2012; Граф, Денисов 2008; Денисов 2009; Галлямов, Орехов 2016; Леонова 2013; Матлин 2017; Соболева 2015].

Следует отметить, что в России неоднократно предпринимались попытки создания фольклорных архивов в сети Интернет, однако

заявленный как масштабный проект Распределённого межрегионального электронного архива полевых этнографических данных, предложенный Санкт-Петербургскими учёными, не реализован в полной мере [Верняев, Панкратов, Чугунов 2003]. Известны и другие проекты, связанные с размещением материалов экспедиций в Сети, см., например, о материалах Каргопольской экспедиции РГГУ [Архивные материалы], однако и в этом случае публикация также ограничивается лишь текстовыми материалами и не имеет системного характера. Интересный опыт публикации материалов полевых исследований предложен коллегами Марийского государственного университета (рук. Т. А. Золотова) [Ефимова, Золотова, Плотникова, Токтарова 2017]. Наряду с полнотекстовой базой данных, в которой представлена коллекция вербальных текстов с включением аудио- и видеоматериалов, специалисты Марийского университета создали базы данных в виде виртуальных музеев фольклора, предназначенные для более широкого круга пользователей, нежели только для специалистов [Ефимова, Золотова, Плотникова, Токтарова 2017, 149].

Таким образом, проблема фольклорных и этнографических архивов и публикации материалов является чрезвычайно актуальной и обсуждается в настоящее время специалистами смежных научных знаний, изучающими разные аспекты традиционной культуры и ведущими полевые исследования. По-прежнему актуальны вопросы методики обработки и размещения материалов на хранение, описания видеоматериалов, презентации и публикации архивных и экспедиционных коллекций.

При активной исследовательской и собирательской работе пермских фольклористов и этнографов и огромном массиве собранного материала следует констатировать отсутствие в регионе единого архивного учреждения, хранящего данные материалы в своих фондах. В большинстве вузовских центров города (Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, Пермский государственный институт культуры) нет хранилища архивных материалов по фольклору и этнографии, несмотря

на проводимые учреждениями фольклорные и этнографические экспедиции. В Пермском федеральном исследовательском центре УрО РАН также нет ведомственного архива фольклорных и этнографических материалов. Большая часть фольклорных и этнографических коллекций хранится в личных архивах исследователей, не доступна для использования, однако и не является значимым общественным явлением. Фольклорный архив Пермского государственного национального исследовательского университета испытывает значительные трудности с хранением, обработкой и использованием данных материалов и существует номинально на энтузиазме профессорско-преподавательского состава. При этом основу архива составляют материалы экспедиций и студенческих практик, собранные до 2000 г., имеющиеся только на бумажных носителях.

Попытки создания в 1990-е гг. межведомственного фольклорного архива на базе Пермского краеведческого музея под названием «Свод фольклорно-этнографических материалов Прикамья» [Шумов 1997, 2–3] также оказались не реализованы. Только из фольклорного архива Пермского государственного университета (сегодня ПГНИУ) были переданы текстовые копии имеющихся материалов, другие учреждения не поддержали начинание. При существующем положении дел в регионе одним из возможных путей решения данной проблемы – сохранения собранных материалов и возможности их общественного использования – является создание «открытых», «публичных» архивов фольклорных и этнографических материалов путём современных мультимедиапубликаций, их размещения в интернет-пространстве, что гарантирует сохранение материалов и возможность их использования.

Комплексный характер материалов, содержащих интервью, фольклорные тексты, видео-, фото- и другие источники, требует комплексной же их публикации с возможностью размещения разного рода указателей, поисковых систем необходимой информации, использования как традиционных текстовых, так и мультимедийных вариантов опубликования. Обработка и публикация разнообразного материала возможны с привлечением специалистов разного

профиля: фольклористов, этнологов, лингвистов, музыковедов, программистов и др.

В рамках реализации проекта «Фольклорный архив» сотрудники Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН и привлечённые специалисты провели разработку возможных моделей публикации разнообразной как по материалам, так и по носителям фольклорной информации, собираемой в полевых исследованиях. Одним из результатов проекта стала подготовка сборника «Сказки Евдокии Никитичны Трясциной» из села Русский Сарс Октябрьского района Пермского края [Сказки 2020]. В сборник вошли все тексты сказочной прозы, записанные от исполнительницы Е. Н. Трясциной (1922–2011) в период с 1994 по 2003 г. во время экспедиционных исследований в селе Русский Сарс. В текстовой части сборника представлен разнообразный материал, связанный со сказочной традицией и исполнителем: опубликованы фольклорные тексты, в том числе варианты текстов, записанные в разные годы, что позволяет показать не только следование сказочному канону, но и импровизационное начало в сказках Е. Н. Трясциной. Публикация текстов снабжена соответствующими научными комментариями. В сборнике также представлены письма от информатора к исследователям, приведены биография исполнителя и анализ формирования репертуара сказочницы, опубликованы фотографические материалы из семейного архива Трясциных и архива экспедиционных материалов Пермского краеведческого музея и Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, подготовлен словарь устаревших и диалектных слов. Таким образом, в текстовой части издания представлены все традиционные для фольклорного сборника комплексного описания разделы и сопутствующие материалы. В то же время приложением к сборнику является флеш-карта с аудио- и видеоматериалами – полевыми записями сказочных текстов, выполненными в разные годы. Эти же материалы размещены на сайте Пермского дома народного творчества «Губерния», выступившего партнёром в реализации проекта, а в самом сборнике приведен список видео- и аудиоматериалов с QR-кодами для доступа к интернет-ресурсам,

посвящённым проекту. Перечисленные особенности публикации позволяют достичь важной цели: показать всю полноту и многообразие как по носителям информации, так и по содержанию. Подобное опубликование делает фольклорный материал доступным не только для научного сообщества, но и для широкой общественности, даёт возможность использования текстового, аудио- и видеоконтента в деятельности музеев, библиотек, других учреждений культуры. Как показывает практика, интерес к фольклорным материалам со стороны читателей весьма высок: даже опубликование в сети Интернет (социальные медиа) информации об изданной книге или её фрагментов демонстрирует большое количество просмотров данного поста и заинтересованные комментарии читателей.

Вторым изданием, подготовленным в рамках проекта «Фольклорный архив» в 2020 г., стал сборник «Русские сказки Пермского края в записях конца XX – начала XXI в.» [Русские сказки 2020]. Подготовка сборника была призвана аккумулировать все экспедиционные записи сказочной прозы в Пермском Прикамье за последние десятилетия. В итоге в сборник удалось включить материалы, собранные экспедициями Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета, Пермского государственного национального исследовательского университета, Института этнологии и антропологии РАН, Усольского историко-архитектурного музея-заповедника «Усолье Строгановское» за период 1980–2020 гг. Главным критерием включения в сборник стало наличие аудио- или видеозаписи фольклорного текста. В итоге в сборник вошло 64 текста пермских сказок, соответственно 64 записи приложены на флеш-карте. Сложной задачей стала выработка системы передачи фонетических особенностей пермской диалектной речи при расшифровке и публикации текстов. Так как сборник подготовлен на основе расшифровок аудиозаписей, которые к тому же представлены на флеш-карте, было принято решение при публикации текстов передать особенности устной разговорной речи. В итоге при печати нашли отражение диалектные произносительные особенно-

сти, переданные средствами орфографии русского языка, с введением двух дополнительных знаков для обозначения некоторых согласных звуков, отсутствующих в литературном произношении (для обозначения звука «г» фрикативного и «эль среднего», или альвеолярного).

Приведём примеры лишь некоторых особенностей, отражённых в текстах: 1. Предударное и заударное «ёканье», то есть произнесение звука [о] на месте звука [э] после мягких согласных и твёрдых шипящих Ж и Ш, отражается с помощью буквы Ё после мягких согласных и буквы О после шипящих Ж и Ш. В этом случае в слове ставится ударение: *бу́дёт, но́чёва́ли, мо́жошь, ви́шол*; 2. Произношение мягкого звука [к'] перед гласными звуками [у] и [а] передаётся написанием букв Ю, Я после буквы К: *к быцкю* (в лит. языке *к бычку*), *вицкю* (в лит. языке *вичку*), *проволочкя* (в лит. языке *проволочка*), *гуськями* (в лит. языке *гуськами*), *радёхонькя* (в лит. языке *радёхонька*) и многие другие. Такой подход и отражение диалектных особенностей в публикации, с одной стороны, сужает использование сборника – знакомство с ним школьника или обычного читателя вызовет множество вопросов; с другой стороны, – расширяет научное использование сборника текстов, в таком виде он представляет интерес не только для фольклористов, но и для лингвистов, прежде всего, диалектологов. В итоге такой работы и системы передачи диалектных особенностей публикуемые тексты явились, по сути, и диалектной хрестоматией, позволяющей увидеть особенности разговорной речи в тексте и услышать их в живой речи, приведённой в аудиоконтенте. Подготовка сборника потребовала привлечения достаточно широкого круга специалистов: фольклористов, готовивших к публикации тексты и комментарии к ним; этномузыкологов, осуществлявших нотную расшифровку и подготовку аудиотекстов к публикации; диалектологов, выработавших систему передачи фонетических особенностей пермских диалектов для печати.

Подготовленные сборники показывают, что существуют разные варианты и возможности работы с фольклорными текстами, каждый из них выполняет различные задачи при публикации. При этом современный комплексный подход к представлению материа-

ла – текстовому, аудио-, видео-, привлечение различных специалистов раскрывают множественность возможностей при публикации и анализе материала. Подготовка публикации показала и существующие в регионе проблемы с хранением и архивацией собранных материалов. За редким исключением, материалы сборников взяты из личных архивов собирателей. Кроме того, при подготовке изданий выявилось, что часть современных аудиозаписей утрачена и сказки сохранились только в текстовых форматах.

В планах работы по проекту «Фольклорный архив» – подготовка ещё нескольких изданий. Как и те, о которых было рассказано выше, последующие будут включать печатное издание с приложением аудио- и видеоматериалов на флеш-карте и размещение контента в сети Интернет. Надеемся, что опыт подготовки настоящих изданий серии «Фольклорный архив» станет одной из рабочих моделей для публикации фольклорных материалов из архивных собраний и отправной точкой дискуссии о возможностях и формах обнародования экспедиционных материалов.

ЛИТЕРАТУРА:

- Ангеловская, Канева 2008** – *Ангеловская Л. В., Канева Т. С.* Об описании и систематизации полевых материалов в Фольклорном архиве СыктГУ // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сб. науч. тр. Вып. 4. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2008. С. 73–79.
- Архивные материалы** – Архивные материалы лаборатории фольклора РГГУ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/archive.htm> (дата обращения: 23.03.2021).
- Верняев, Панкратов, Чугунов 2003** – *Верняев И. И., Панкратов В. Б., Чугунов А. В.* Распределенный межрегиональный электронный архив полевых этнографических данных // Научный сервис в сети Интернет: Труды Всероссийской научной конференции. Новороссийск, 22–27 сентября 2003 г. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 290–294.
- Владыкина, Корнилов 2012** – *Владыкина Т. Г., Корнилов Д. Л.* Формирование базы данных фольклорного архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН // Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора / сост. В. Л. Кляус, Е. В. Миненок; под ред. В. М. Гацака. М., 2012. С. 30–37.

- Галлямов, Орехов 2016** – *Галлямов А. В., Орехов Б. В.* Об электронном научном издании «Фольклорный архив Башкирского государственного университета» // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2016. № 12 (21). С. 140–149.
- Граф, Денисов 2008** – *Граф де Т., Денисов В. Н.* Сохранение звукового наследия народов Удмуртской республики: опыт ведущих звуковых архивов мира // Россия и Удмуртия: история и современность: материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 450-летию добровольного вхождения Удмуртии в состав Российского государства. Ижевск, 20–22 мая 2008 г. Ижевск, 2008. С. 866–878.
- Денисов 2009** – *Денисов В. Н.* О сохранении фольклорных и лингвистических архивных записей как важнейшей части культурного наследия финно-угорских народов // Ежегодник финно-угорских исследований '08. Ижевск, 2009. С. 221–231.
- Ефимова, Золотова, Плотникова, Токтарова 2017** – *Ефимова Н. И., Золотова Т. А., Плотникова Е. А., Токтарова В. И.* Фольклорный архив МарГУ: новые формы презентации материала // Вестник Марийского государственного университета. 2017. Т. 11. № 3 (27). С. 149–151.
- Зверева 2010** – *Зверева Я. В.* Международная научная конференция «Фольклорный архив в свете современных научных методологий и новых технологий» // Русская литература. 2010. № 4. С. 259–263.
- Леонова 2013** – *Леонова Н. В.* Фольклорные архивы и современные информационные технологии // Информационные технологии в музыкальном искусстве и образовании. Вопросы теории, методологии и практики. Сборник материалов Второй Всероссийской научно-практической конференции. Новосибирск, Новосибирская государственная консерватория имени М. И. Глинки. 2013. С. 51–60.
- Матлин 2017** – *Матлин М. Г.* Электронный архив как форма хранения и использования русского фольклора Ульяновской области (на основе электронного комплекса «Этлас») // Цифровая гуманитаристика: ресурсы, методы, исследования. Материалы Международной научной конференции. В 2-х частях. Пермь: Перм. гос. национальный исследовательский ун-т, 2017. С. 189–192.
- Пашина, Дорохова, Никитина 2011** – *Пашина О. А., Дорохова Е. А., Никитина И. А.* Фольклорные архивы в эпоху интернета // Русский фольклор: материалы и исследования. 2011. Т. 34. С. 478–481.
- Резолюция 2018** – Резолюция IV Всероссийского конгресса фольклористов // Традиционная культура. 2018. № 1. С. 11–12.
- Русские сказки 2020** – Русские сказки Пермского края в записях конца XX – начала XXI в. / А. В. Черных (отв. ред.), В. Е. Добровольская, И. И. Русина, И. А. Подюков, М. Е. Суханова, О. С. Сивков, Е. Н. Свалова, С. В. Хоробрых, С. Ю. Королева. (Серия «Фольклорный архив. Пермский край».) СПб.: Маматов, 2020. – 240 с.

- Сказки 2020** – Сказки Евдокии Никитичны Трясциной / В. Е. Добровольская, Г. Н. Мехнецова, И. И. Русинова, О. С. Сивков, М. Е. Суханова, А. В. Черных (отв. ред.). (Серия «Фольклорный архив. Пермский край».) СПб.: Маматов, 2020. – 192 с.
- Соболева 2015** – Территориальный (локальный) фольклорный архив: проблемы цифровизации // Письменное наследие и информационные технологии «EL»MANUSCRIPT-2015». Международная научная Школа. Новосибирский государственный университет, Научное сообщество «Письменное наследие», Ижевский государственный технический университет им. М. Т. Калашникова, Институт систем информатики им. А. П. Ершова СО РАН, Государственная публичная научно-техническая библиотека СО РАН, Институт филологии СО РАН, Международное научное сообщество «Digital Medievalist». Новосибирск, 2015. С. 80–84.
- Устные материалы 2012** – Устные материалы в архивах: проблемы отбора, хранения и доступа // Антропологический форум. 2012. № 17. С. 7–118.
- Шумов 1997** – Шумов К. Э. Спасти и сохранить. Беседа с начальником Управления культуры Администрации Пермской области Лидией Алексеевной Лисовенко // Народное творчество. 1997. № 2. С. 2–3.

T. M. САННИКОВА

Проблема сохранения и популяризации нематериального культурного наследия в современных социокультурных практиках (на примере опыта реализации региональной программы «59 фестивалей 59 региона»)

В статье рассматриваются вопросы, связанные с развитием этнотуризма в современной России, на примере проекта «59 фестивалей 59 региона», который реализуется в муниципальных образованиях Пермского края с 2009 г. и привёл к появлению целой сети точек туристического интереса. Автор отмечает высокий потенциал публичных мероприятий, основанных на реальном фольклорном материале, обращая также внимание на этические противоречия, возникающие при организации подобных событий. Основываясь на опыте организационной и методической работы автора, статья предлагает практические рекомендации по качественной и этичной репрезентации аутентичной культуры в рамках фольклорных праздников, адаптированных для широкой публики. В числе значимых моментов приводятся как элементы внешнего устройства праздника, начиная с языка и костюма участников и заканчивая навигацией фестивального пространства, так и менее очевидные для широкого круга нюансы, такие как табу на публичное представление сакральных элементов традиционных обрядов, соответствие масштаба действия контексту реального бытования традиции и др. Кроме того, приводится пример ряда успешных практик по созданию публичных мероприятий, имеющих в основе аутентичные праздники календарного цикла и при этом способствующих восстановлению бытования традиции в более полном виде за счёт сочетания просветительской и методической работы дирекции проекта, а также формирования туристического интереса к элементам локальной традиционной культуры.

Ключевые слова: внутренний туризм, этнотуризм, фольклорный праздник, региональные фестивали, событийный туризм, сохранение культурного наследия, нематериальное культурное наследие.

T. M. SANNIKOVA

Creating a network of regional tourist attractions based on local ethnographic cases (basing on experience with regional program “59 Festivals of the Region 59”)

The article discusses issues related to ethno-tourism in modern Russia and its development, using a “59 Festivals of the Region 59” project as an example. The named project has been in effect in the municipalities of the Perm region since 2009, and resulted into development of a whole network of points of tourist interest. The author notes both the high potential of public events based on the real folklore material, and the ethical contradictions which emerge when organizing such events. Basing on her own experience of organizational and methodological work, the author proposes some practical recommendations for ethical and proper representation of authentic culture in the folklore festivals adapted to the wide audience. She takes into account elements of the external structure of the festival (from the language and costume of the participants to the navigation of the festival space), and also some less obvious points (such as the taboo on

the public presentation of sacred elements of traditional rituals, compliance of the scale of action with the context of the real tradition, and so on). The article also features examples of public events based on authentic holidays of the calendar cycle which don't violate the tradition but help restore it in a better form due to a combination of educational and methodological work of the project management and the tourist interest in the elements of local traditional culture.

Keywords: domestic tourism, ethnotourism, folklore festival, regional festivals, event tourism, cultural heritage preservation, intangible cultural heritage.

Сегодня тема сохранения и популяризации нематериального культурного наследия видится архиважной задачей [Нематериальное культурное наследие 2020, 7–10; Пуртова 2018, 37–39]. Одной из форм сохранения и актуализации наследия представляются культурные практики, которые позволяют не только точно, но и с большим охватом влиять на происходящие процессы. В то же время следует констатировать: современная ситуация такова, что дистанция между реальными артефактами традиционной культуры в её естественном бытовании и их воплощением в практиках культурной деятельности и проектов настолько велика, что вместо создания положительного восприятия, уважения и стремления сохранить формируется не только искажённое представление о наследии, но подчас и отрицание самого наследия.

Среди множества направлений деятельности, связанной с сохранением и популяризацией объектов нематериального культурного наследия [Санникова, Кожанова 2018], одними из значимых могут стать события и проекты этнокультурного туризма. В последнее время работа по развитию регионального туризма и включению в эту сферу объектов нематериального культурного наследия проводится во многих регионах России, о чём свидетельствует значительное число публикаций (см., например: [Пуртова 2017; Степанов 2018; Морозов, Морозова 2017 и другие]).

В настоящей статье предпринята попытка проанализировать наиболее успешные практики событийного этнотуризма на примере регионального проекта «59 фестивалей 59 региона», реализуемого в Пермском крае с 2009 г.

Тема внутреннего туризма в настоящее время получает новое развитие. Так, ещё несколько лет назад туристическими аттракциями могли похвастаться лишь места традиционного паломничества туристов на юге России, сегодня же тема гостевых локаций и гостевых программ декларирована как одна из важных составляющих работы муниципальных культурно-досуговых учреждений всей страны.

Безусловно, стремление привлечь внимание – первый шаг к брендированию территории, что всё чаще становится задачей в борьбе за человеческий потенциал. Стремление к брендированию, необходимость выделяться «лица необщим выраженьем» существует сегодня как у отдельной личности, так и у территории, населённого пункта в целом. Работа над брендом – зачастую интуитивная – как правило, черпает вдохновение и берёт за основу исторические факты и местные легенды; при этом далеко не всегда территория может похвастаться настоящими культурными ценностями, закреплёнными в общественном сознании как значимое местное историческое явление. Берестяные грамоты, тульские пряники, нижегородские промыслы – культурное наследие, известное на общероссийском уровне, – замечательный стартовый материал для бренда территории. Но похвастаться подобным наследием может далеко не каждый.

В случае если в архивах и музейных фондах сопоставимых по масштабу артефактов найти не удалось, в ход вступают фантазия и мифотворчество: именно эта модель создала бренды Мышкина как города мышей, Костромы как родины Снегурочки, и она же чуть не сделала город Чайковский городом чайников. Подобные прямолинейные решения выгодны тем, что понятны любому потребителю, однако примеров действительно удачного брендирования территории через поверхностные ассоциации и мифотворчество, к сожалению, немного; кроме того, они редко дают долговременный результат.

Опора на реальный культурный потенциал не только даёт большую глубину, но и легче входит в реальный оборот в среде жителей, даёт основу для эффективного продвижения бренда территории. В то же время даже значительные и системные финансовые вложения в продвижение новых легенд не гарантируют долгосрочный результат,

если эти городские либо сельские мифы не вплетаются в историю конкретных семей, не созвучны личностной истории жителей.

Каким образом на практике можно реализовать перечисленные нами выше принципы построения туристических центров и маршрутов в конкретном субъекте федерации, попробуем показать на примере проекта «59 фестивалей 59 региона». Проект реализуется в Пермском крае с 2009 г. и формирует карту событийного туризма на год, стремится к большей туристической узнаваемости больших и малых городов и сёл региона. Особенность проекта – его цикличность и годовой охват событий, дающий возможность развивать как тему праздников аграрного календаря, так и такие «новые» события, как тематические программы, посвящённые отдельным явлениям крестьянской культуры (Праздник печки, Праздник льна и т. п.) [«59 фестивалей 59 региона». О проекте].

Проект «59 фестивалей 59 региона» был задуман как своего рода творческий инкубатор для повышения качества мероприятий, проводимых в муниципальных территориях региона, и на старте собственно туристических задач не преследовал. В основу проекта легла идея проведения соревнования между организаторами мероприятий как действенный способ выйти за рамки привычного и расширить горизонты даже маленьких событий.

В рамках проекта ежегодно собираются заявки-предложения, затем проводятся экспертная оценка и конкурсный отбор, в том числе с этапом очной защиты, на основании которых затем формируется и реализуется годовой цикл событий – 59 мероприятий ежегодно. Далее происходит обязательная доработка проектов при методическом сопровождении дирекции фестиваля, а также PR и продвижение будущих событий. По мере реализации событий (в течение года) проходят пресс-туры, выезды кураторов мероприятий в каждую территорию, а затем следуют анализ результатов, определение десяти лучших проектов и поощрение наиболее успешных организаторов локальных фестивалей и праздников. С 2017 г. в работе ежегодного цикла участвуют и представители туристической индустрии: они включаются в состав конкурсной комиссии, а также

предоставляют информационную поддержку и рекомендации по доработке проектов с учётом потребностей потенциальных туристов.

Важно отметить, что на заре формирования проекта задача создания туристической привлекательности населённых пунктов и территорий воспринималась более как гипотетическая перспектива, нежели реальная цель: трудно было даже представить, что туристический бизнес может заинтересоваться деревенскими праздниками или концертами провинциальных ДК. Тем не менее проектировщики фестиваля рассчитывали, что количество событий (число фестивалей в течение года превышает число недель в году, то есть мероприятия проекта проходят практически каждый выходной даже с учётом большей плотности в летнее время) и их разнообразие сделают своё дело. И действительно, за 3–4 года реализации проекта сформировался вначале журналистский, а затем и зрительский интерес: наиболее частый вопрос первых лет существования проекта «Как доехать?» постепенно сменился вопросом «Что выбрать в эти выходные?». Для организаторов и авторов проекта появление этого нового вопроса явилось подтверждением, что годовой цикл фестивальных мероприятий стал своеобразной формой знакомства с родным краем, а проект в целом является не формальным поводом объединения разнокалиберных событий, но целостной программой, дающей возможность познавательного туризма.

Несмотря на то, что проект «59 фестивалей 59 региона» не ставит ограничений в жанре и тематике фестивалей, заявляя единственным условием самобытность и неповторимость мероприятия, по прошествии десяти лет программа фестивального календаря в значительной степени состоит из мероприятий, в основе которых лежат аутентичные праздники традиционного цикла. Вопреки сомнениям, что традиционная культура сможет составить конкуренцию творческим предложениям современной креативной индустрии (праздникам танца, фестивалям-реконструкциям, театральным действиям и пр.), современные посетители находят наибольшую привлекательность именно в формах туристической аттракции, основанных на явлениях традиционной народной культуры. Следует сказать,

что с точки зрения авторов, данный факт – весомый аргумент в пользу ценности традиционной культуры для современных культурных практик и возможности интеграции форм традиционной культуры в современность.

Маленькие, но яркие и глубокие деревенские события производят на туриста не меньшее – а зачастую и большее – впечатление, нежели многотысячные события с огромными сценами. Разгадка этого противоречия, как нам кажется, кроется в особенностях настоящего народного праздника, его самобытности и неповторимости, индивидуальных чертах каждого села, межличностной коммуникации в ходе обрядовых действий, «индивидуальном подходе» к гостям, а также ключевой особенности архаичной культуры – её синкретичности, а значит, полном эффекте погружения гостя в стихию слуховых, зрительных, тактильных, вкусовых ощущений.

Попытаемся сформулировать ключевые особенности событий этнотуристического цикла проекта «59 фестивалей 59 региона» как составляющие успеха и привлекательности для посетителя.

Во-первых, праздники традиционного календаря имеют свои неповторимые особенности, нюансы, детали и черты, характерные для каждой местности, локальной традиции; чем достовернее праздник, чем больше он опирается на невыдуманые местные обычаи, тем он более не похож на сотни других, даже из соседних деревень. Глубокое погружение в местный материал даёт организаторам широкие возможности для поиска самобытных деталей, уникальных названий, визуальных решений.

Вторая важная особенность народного праздника – его многокомпонентность. Любой праздник календарного, да и семейного цикла, складывается из большого числа маленьких действий-сюжетов, эти сюжеты составляют драматургию праздника, каркас события. Для живой традиции значима не только собственно праздничная часть, но и подготовительная – формирующая атмосферу, влияющая на включённость каждого участника.

Не менее значимая черта народного праздника, существенно отличающая его от современного культурно-массового события, –

отсутствие «четвёртой стены» и артиста как такового, включённость и осведомлённость каждого причастного. Традиционная культура не предполагает роли зрителя: каждый участник обряда одновременно зритель и исполнитель; каждый знает, что следует делать. Даже в сегодняшней ситуации, когда турист находится скорее в «зрительской позиции», именно эта особенность народной культуры формирует большую часть эмоциональной составляющей фольклорного праздника, той самой «душевности», которую, как правило, отмечают посетители.

Кроме того, знакомство с историческим наследием, элементы познавательной активности формируют у зрителя ощущение причастности к традиции, к истории своей страны. Даже простые практические умения, приобретённые посетителями в ходе «уроков мастерства», элементарные приёмы простых рукоделий, сама возможность притронуться к архаичным ремёслам, знакомым более по книгам, нежели по быту, становятся в восприятии туриста всё более весомыми.

Однако те же особенности традиционной культуры, которые повышают привлекательность подобных мероприятий в глазах туриста, порождают и этические проблемы, связанные с организацией событий. Отмечая значимые положительные стороны таких праздников, нельзя не обратить внимание на сложности и подводные камни организации мероприятий такого рода.

Первая важная проблема при формировании туристического продукта на основе живой традиции – противоречие между принципиальной сокровенностью обрядовых практик, ориентированных на локальное сообщество, и публичностью культурного продукта, всегда направленного на сообщество внешнее. При подготовке фольклорного праздника и тем более туристического продукта важно проявить максимум деликатности, чтобы не нанести вред нематериальному культурному наследию, не разрушить хрупкий мир традиций. Если в случае вождения хороводов, стрелы и прочих форм общедеревенских праздников это противоречие возможно

сгладить, то некоторые сакральные действия и эпизоды традиционных праздников публичности не подлежат. К сожалению, этот очевидный факт далеко не всегда осмыслен организаторами фольклорных событий и нередко становится предметом конфликта между работниками культуры и представителями научного сообщества, а в отдельных случаях – и между широкой общественностью, СМИ и местными жителями.

Ещё одной значимой проблемой на практике становится недостаточное осознание некоторыми работниками культуры ценности локальной традиции. Погоня за зрелищностью без уважения к традиционной культуре наносит серьёзный урон целостности этнографического материала: репертуар аутентичных коллективов начинает пополняться инородными музыкальными произведениями «из телевизора», костюмы теряют этнографическую достоверность в угоду сценической яркости и театральности, драматургия праздника пополняется неуместными эпизодами. В ряде случаев маркетинг и продвижение аутентичных коллективов часто становятся причиной разрушения аутентичности и не только приводят к увяданию традиции, но порождают конфликты внутри коллектива аутентичных исполнителей: отсутствие грамотного руководства может спровоцировать появление «знатоков» традиций села, сочиняющих собственные версии архаичного обряда; «звёздных» солистов. В ряде случаев широко известные аутентичные коллективы переживают сложную «звёздную болезнь»: пополняются представителями молодого поколения, стремящимися к сценическому успеху, но не готовыми идти к нему тернистым путём освоения локальных особенностей исполнительского искусства, репетиций и обучения. К сожалению, в таких случаях опыт создания и продвижения туристического продукта на основе традиционных праздников, как и просто активная гастрольная практика аутентичного коллектива, скорее, наносят вред, нежели приносят пользу.

Совсем другие результаты, как ни странно, можно наблюдать в случаях, когда новый продукт, культурный или туристический, создаётся на основе уходящей или почти забытой традиции: осторожно,

с чувством ответственности не только за развлечение посетителя, но за бережное сохранение реального культурного наследия. Именно в таких случаях, как правило, организаторы события выходят далеко за рамки режиссёрско-сценического однодневного действия: начинают с экспедиционно-аналитической работы, ищут механизмы запуска внутренних процессов, формируют интерес и уважение к традициям изнутри, через формы диалога с локальными сообществами, внешними интересантами, СМИ. Режиссёрская задача и социокультурная проектная деятельность становятся отправной точкой новой жизни старых традиций.

При этом следует обратить пристальное внимание на поверхностность ставшего повсеместным представления о том, что новая жизнь фольклора – это непременно сочетание современных музыкальных аранжировок или сценическое театральное воплощение: рэп, брейк-данс или, на крайний случай, диджериду в дуэте с фольклорным ансамблем. Реальная деятельность по сохранению и актуализации нематериального культурного наследия схожа с работой художественных музеев: формирование серьёзных фондов живописных работ и их экспонирование теряет смысл без научно-просветительской и популяризаторской деятельности, направленной на формирование и сохранение в общественном сознании представлений о непреходящей ценности художественного достояния. В этом контексте фольклорный праздник может стать значимой основой бережного строительства системы сохранения, актуализации и развития объектов нематериального культурного наследия.

Позволим себе выделить некоторые специфические вопросы создания фольклорных праздников как основы современного этнотуризма, на которые следует обратить внимание организатору.

1. Сакральность обрядовой части. В обрядовой структуре праздника нередко существуют события, куда «посторонним вход воспрещён». И если для участника научной экспедиции попадание в центр подобных обрядовых элементов допустимо, то праздному наблюдателю, не знакомому с контекстом, путь туда должен быть заказан.

Обрядовые элементы молебнов, жертвоприношений и т. п. в своём естественном бытовании не могут и не должны быть спектаклем для зрителей. Незнание или непонимание организаторами потаённости таких обычаев способствует разрушению реальной традиции, приводит к конфликтам и негативному восприятию: с одной стороны, стремясь погрузиться в стихию архаичного ритуала, турист тем не менее оказывается потрясён, обескуражен и часто даже возмущён «дикостью», «варварством» непонятого ему происходящего. С другой стороны, присутствие непосвящённых зрителей во время обряда нарушает этические границы аутентичных исполнителей, ставит их в некомфортное, уязвимое положение. Уважительное отношение к потаённой части обряда со стороны организаторов – непреложное правило работы над созданием этнопроекта как туристического продукта. Разграничение территории публичного и сакрального, проявление особенного внимания к личным границам представителей локального сообщества и бережное и уважительное отношение как к посетителю, так и к носителям традиции – вот важные секреты успешных этнопроектов.

2. Музыкальный винегрет. Народная музыка во всём её многогранном проявлении является естественным фоном существования человека в мире традиционной народной культуры. Само по себе исполнительство на музыкальных инструментах до появления звуковоспроизводящих устройств являло собой особое событие, в то время как вокал (соло и ансамбль) был естественным сопровождением и повседневной жизни, и праздничных событий. Мир звуков современного обывателя представляет собой смесь жанров и стилей, а тишина является большей редкостью, чем музыкальное звучание. Потому концертная программа как структурообразующее событие современного праздника не несёт достаточной энергии для формирования настоящего яркого фольклорного события: многочасовые концертные программы составляют антураж, дают музыкальный фон, но зрителю редко удаётся уловить драматургию и режиссуру концертной программы, связующую тему и перипетии между персонажами-ведущими, за исключением тех случаев, когда каждый

выход ведущих становится микроспектаклем, стендапом. Важно также отметить, что сольное или ансамблевое исполнительство на публику и аплодисменты противоречат смыслу и сути народной культуры, поскольку исполнительство в традиционной культуре часто выполняет иные функции в контексте обряда и праздника.

3. Масштаб действия. Как правило, на фольклорных праздниках зрители высоко ценят концертные площадки, приветствующие зрительское соучастие и включённость, возможность присоединиться к музыкантам и певцам, а также камерные концертные площадки с атмосферой особенной искренности. Масштабные концерты, напротив, чаще отталкивают зрителя, требуют особых постановочных современных решений, делают заметными огрехи исполнительской культуры непрофессиональных музыкантов. Кроме того, большие концертные комплексы, несоразмерные артистам, нередко добавляют нежелательный гротеск происходящему.

4. Массовость мероприятия. К сожалению, сегодня многим организаторам мероприятий приходится противостоять сложившемуся штампу о том, что народное гулянье – явление непременно массовое, требующее масштабных постановок и многотысячной толпы. Организаторам бывает непросто решить проблему противоречия между камерностью традиций и ожидаемой зрителями массовостью.

Здесь следует отметить, что масштабность события достижима не только через грандиозность центральной сценической площадки, но через многокомпонентность и многочисленность разноплановых площадок. Помимо ярмарки мастеров и зоны мастер-классов, ставших привычными элементами любого фольклорного праздника, вполне оправдали себя отдельные локации для различных возрастных групп с разной атмосферой, разными смыслами, соотносящиеся с темой праздника: от показа и обсуждений этнографических фильмов до лесных театров быличек, полевых инсталляций музейных предметов, *сказывания сказок* под развесистым деревом; *детинец* с тихими настольными старинными играми или поляна *лапты*. Разнообразие творческих активностей поддерживает зрительский интерес, позволяет наполнить праздник не только разными

действиями, но и разными вкусами, эмоциями, что делает впечатления посетителя многограннее и ярче.

5. Аудитория. При подготовке фольклорного мероприятия следует учитывать, что у каждого традиционного праздника есть своя возрастная целевая аудитория: на молодёжных посиделках старикам места не было, детей не пускали, зато и взрослым не было места на кукольной свадьбе. Сегодня народные праздники больше воспринимаются как межпоколенческие мероприятия, объединяющие всех, – и тем важнее в современных культурных этно-событиях позаботиться о занятиях для каждой возрастной группы. Так, перетягивание каната и другие силовые игры на масленичных гуляньях хорошо известны и популярны как форма увеселения мужчин, но, скажем, тот факт, что большинство мужчин охотно и азартно играют *в бирюльки*, а девочки младшего школьного возраста вдохновенно забивают гвозди в дощечки, не всегда очевиден организаторам. У современного городского жителя яркие эмоции и впечатления вызывают даже обычные крестьянские хозяйственные дела: взбить масло, нарубить капусту сечкой, подоить козу, распилить бревно – чего только не найти в арсенале простых работ к удивлению и радости туриста. Богатство и целостность традиционной культуры, разнообразие её жанров – залог успеха в подборе подходящих видов увеселений современного зрителя.

6. Контекст. Системообразующей стержневой особенностью традиционного праздника является культура соучастия: в отличие от современных культурных продуктов с расстановкой «профессионал на сцене – потребитель в зале» реальные фольклорные праздники предполагают вовлечённость каждого, участие разных возрастных групп со своими специфическими формами включения. Важно, что традиционный праздник имеет длительный предваряющий период: масленичное Прощёное воскресенье завершает недельный цикл событий и предписаний; осенины – итог целого перечня действий, связанных с уборкой урожая. Даже современный новогодний праздник – результат длительной подготовительной работы от завершения всех начатых в году дел, уборки квартиры и раздачи долгов до

приготовления специальной новогодней еды и т. п. Именно потому эпизоды праздника, связанные с его подготовкой, – выставки портретов и воспоминаний старожил, энциклопедии семейных древ и история местных фамилий – формируют особую атмосферу «включённости» местного сообщества.

К примеру, при подготовке деревенского праздника в селе Бачманово Косинского района Пермского края отдельным направлением работы стал календарь швейных посиделок с исследованием содержимого бабушкиных сундуков, мастерскими по изготовлению старинных головных уборов и дефиле народных костюмов села. Хотя традиционный костюм в селе вышел из употребления, специально к празднику он был восстановлен через цикл предваряющих событий: женщины с удовольствием пошили недостающие детали и стали *модничать*, наряжаться в Гаврилов день. Эта предварительная работа не только сделала локальный праздник «Гаврилов день» долгожданным и желанным для жителей села, но и превратила его в увлекательное путешествие с погружением для приезжих гостей: сохранность истинных традиций была дополнена визуальной составляющей. При этом сам собой разрешился вопрос, нужна ли дискотека для молодёжи в программе, поскольку наплыв городских гостей в этот день вызвал у молодёжи энтузиазм и позволил найти своё место в общей структуре «нестарушачьего» праздника.

7. Язык. Отдельно следует обратить внимание на важную часть настоящего фольклорного праздника – природу народной поэзии и стихию родного языка, как русского, так и любого другого. Так, яркость, образность и целостность русских диалектов не всегда воспринимается организаторами как ценность и естественная форма бытования языка, а в ряде случаев приводит к тому, что со сцены звучит искусственная, псевдофольклорная речь: примитивные рифмы и ломаный «как-бы-петрушечный» язык. Особенно вопиющей безвкусицей выглядит сочетание канцеляризмов («*данный праздник*») и общей слащавости языка псевдо-скоморохов («*Здравствуйте, бабушки и дедушки, пришли вы ко мне на беседушку!*»).

Работа с этнографическими записями, словарями диалектов, живым русским словом носителей традиционной культуры позволяет создать атмосферу народного праздника через выразительные средства русского языка и его локальных диалектов. Однако такая работа требует особых компетенций, чувства языка.

8. Формы гостеприимства. Ещё одна проблема некоторых фольклорных праздников – поверхностное знание местных артефактов, скудость использованных материалов. К сожалению, часть фольклорных мероприятий для туристов страдает шаблонностью, стереотипностью представлений о национальной культуре. Подобным штампом нередко становится каравай с солонкой, оборачиваясь навязчивым, неразборчивым гостеприимством.

Как правило, при организации этнотуристических аттракций немало труда стоит не столько создание комфортной атмосферы, сколько понятной посетителю внутренней логики и микроиндустрии гостеприимства. Зачастую организаторы местных праздников неосознанно действуют по принципу «свои всё знают, чужие здесь не ходят». В то же время для зрителя бывает не так важна ширина улыбки и яркость чтецких умений «Иванов» и «Марьюшек», вручающих хлеб-да-соль самому почётному гостю, сколько грамотно построенные маршруты: зоны встречи основных потоков посетителей, разработка навигации как для культурной программы, так и для обеспечения обычных надобностей приезжего гостя. Обыденная приветливость простых жителей села, их готовность сориентировать приезжих во многом упрощают навигацию, но не восполняют недостаток информации. Кроме того, неспешный деревенский ритм жизни не всегда соотносится с возможностями туриста, предполагающего определённый график пребывания. При создании культурного события как туристического продукта важно понимание: для зрителя соблюдение временных заявленных рамок, понятной логики и навигации – само по себе форма уважения и гостеприимства. Так, опоздание с началом праздника на полчаса-час, естественное и безболезненное для местного жителя, вызывает негатив и раздражение и у туриста, и у туроператора.

9. Одежда. Отдельного внимания, безусловно, заслуживает тема народного костюма. Его история в нашей стране непроста и драматична. И тот факт, что национальная одежда в настоящее время практически вышла из современного общероссийского обихода, не востребована в современной культурной практике государственных праздников или семейного цикла, накладывает на организаторов фольклорных фестивалей и праздников особую ответственность. Народный костюм имеет свои этические нормы и эстетические особенности; он должен красить человека, а не превращать в клоуна. К сожалению, редкое учреждение культуры может похвастаться костюмерной, наполненной достоверными этнографическими комплектами народных костюмов, тем более для разных времён года. Как результат, на сценических площадках под открытым небом многие фольклорные коллективы напоминают скорее беженцев, нежели русских красавиц: в одних случаях поверх сарафанов надеваются пуховики, в других артисты красуются в образах «Иванов Царевичей» (столь же нелепых, сколь и далёких от исторических фактов местной традиции), что, к сожалению, не способствует созданию визуальной красоты и атмосферы подлинности народного праздника.

Отрадно, что в последние годы становится всё более заметным стремление фольклорных коллективов и этнографических студий обзавестись полными всепогодными комплектами одежды, включающими демисезонную и даже зимнюю верхнюю одежду. Несмотря на то, что крестьянский вариант не столь ярок или сценичен, он очень органичен, а потому красив, и вызывает доверие и зрительский интерес, желание разглядывать детали. В таких случаях отзыв обычных зрителей – «как в кино!» – звучит настоящим комплиментом. Костюм, подобранный по возрасту и фигуре, внимание к деталям и общее художественное решение народного праздника становится ярким антиподом баннерно-рекламного оформления промоакций.

10. Рекорды. Отдельная тема анализа существующих режиссёрско-постановочных приёмов фольклорных праздников – тема официальных и неофициальных рекордов. Эпизоды фольклорного праздника для «Книги рекордов» сегодня стали довольно популярным

приёмом массового действа. При этом ситуации, когда, к примеру, через громкоговорители формируется «самый большой в мире хор-вод», вызывают недоумение и протест, если это вступает в противоречие или конкурирует с живой традицией вождения хороводов или стрелы, сохранившейся в селе в естественном бытовании. В то же время этот же режиссёрский приём может быть вполне уместным как форма активизации невключённого зрителя, попытка сформировать общее действие, вариант любимого сегодня молодёжью флеш-моба. Адекватность ситуации, уместность данного приёма в каждом отдельном случае – вопрос и предмет осмысления режиссёрско-постановочной группы и организаторов праздника.

Анализируя результаты работы над созданием событийного календаря Пермского края на основе этнографических материалов, можно назвать несколько примеров успешных практик, где на основе культурного наследия сформированы точки туристического интереса:

– **«Вязовские пряники»**. Дом семьи художников Вязовых, восстановившей технологию изготовления кунгурского печатного пряника, а также занимающейся росписью и резьбой по дереву, стал объектом паломничества туристов в городе Кунгуре Пермского края. Посещение дома многодетной семьи с рассказом об истории и уроком мастерства по изготовлению медового пряника – целая программа-погружение в повседневный быт кунгуряков и эмоциональная точка маршрута по купеческому городу.

– **«Зажинки в селе Архангельское»**. Праздник сбора урожая, проводимый под открытым небом в коми-пермяцком селе, вызывает всё больший интерес туристов: локальное деревенское событие обнаружило в себе потенциал стать масштабным фестивалем. Проведение праздника на засеянном поле, реальность жатвы и погружение в историю и культуру села являются основными компонентами праздника и вызывают высокий интерес туристов.

– **«Антуражи вокруг пряжи»**. Удачный пример грамотной работы с историческим наследием в Косинском районе Пермского края, попытка возрождения обычаев и технологий производства

изделий из овечьей шерсти. С каждым годом праздник привлекает всё большее число посетителей.

– **«Галерея домовой росписи».** Проект, возникший под влиянием фестиваля уральской росписи «Расписная суббота». Взяв тему угасшего уральского промысла – урало-сибирской домовой росписи – за основу промыслового фестиваля, сотрудники этноцентра Пермского дома народного творчества «Губерния» за несколько лет не только сформировали интерес к этому виду народного искусства у достаточно широкого круга участников и зрителей, но и вырастили несколько мастеров, впоследствии даже получивших почётное звание «Народный мастер», а кроме того, вдохновили одного из участников фестиваля на масштабный проект. Итог кропотливой работы, в т. ч. краудфандинга и поиска партнёров – появление музея «Галерея домовой росписи» в г. Соликамске, ставшего предметом интереса туристов.

К счастью, число интересных примеров этим кратким списком не ограничивается. Однако все они имеют общую составляющую – бережное отношение к наследию и современные креативные технологии его актуализации.

Этнокультурный событийный туризм, как и его составная часть – праздники и обряды народного календаря, – непростое дело, требующее серьёзного межведомственного взаимодействия. Формирование туристической привлекательности регионов, традиционно входящих в карту привычного отдыха россиян за счёт тёплого климата, несравнимо меньше нуждается в финансовой и организационной поддержке со стороны государства. Сложившийся относительно стабильный трафик позволяет малому бизнесу создавать предложения: строить мини-гостиницы, открывать кафе и рестораны, предлагать туристические программы.

В регионах, где суровый климат препятствует привлечению турпотока, основу туристической привлекательности могут и должны составлять индустрия гостеприимства и тема экологического, промышленного, экстремального, а также событийного

туризма. В этом перечне гипотетических туристических предложений тема этнокультурного туризма, знакомства с многообразием и богатством культурных традиций России занимает особо значимое место. Однако развитие любого из этих направлений практически невозможно без серьёзных вложений и государственной поддержки.

В последнее десятилетие полномочия по развитию туристической отрасли в Пермском крае неоднократно передавались различным руководящим органам, от министерства культуры до министерства спорта и даже агентства по делам молодёжи. В 2020 г. в регионе было создано министерство по туризму и молодёжной политике, которое, надеемся, продолжит системную работу над развитием туризма и туристической привлекательности края. Тем временем безотносительно смены подходов и лиц, занимавшихся вопросами туризма, муниципальные и подведомственные министерству культуры учреждения и организации существенно расширили карту событийного туризма региона, а также значительно повысили уровень проводимых мероприятий и создаваемых продуктов – ведь ориентация на приезжего гостя улучшает качество событий, даёт новые возможности продвижения территорий, помогает сохранить культурное наследие, воспитывает гордость и патриотизм местных жителей. Интерес же обычного россиянина к этнотуризму вселяет надежду, что богатое многовековое культурное наследие нашей страны будет сохранено и востребовано будущими поколениями.

ЛИТЕРАТУРА:

- Нематериальное культурное наследие 2020** – Нематериальное культурное наследие народов Российской Федерации: Иллюстрированный альманах / сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, М. В. Русанова. М.: ООО «Сам Полиграфист», 2020. – 348 с.
- Морозов, Морозова 2017** – Морозов М. А., Морозова Н. С. Роль и место нематериального культурного наследия в инфраструктуре туризма муниципального образования // Муниципальная академия. 2017. № 3. С. 146–152.
- Пуртова 2017** – Пуртова Т. В. Актуализация традиционной народной культуры и развитие программ этнотуризма в Российской Федерации //

Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 1 (75). С. 10–16.

Пуртова 2018 – *Пуртова Т. В.* Нематериальное культурное наследие: проблемы терминологии // Традиционная культура 2018. № 1. С. 37–39.

Санникова, Кожанова 2018 – *Санникова Т. М., Кожанова Н. Г.* К вопросу актуализации нематериального культурного наследия в деятельности учреждений культуры // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5S. С. 237–251.

Степанов 2018 – *Степанов М. А.* Нематериальное культурное наследие и его значение в туризме (на примере Курской области) // Стратегия развития приграничных территорий: традиции и инновации. Сборник статей по материалам V международной научно-практической конференции / под ред. Л. И. Попковой, Цезары Мадры, Л. Б. Вардомского. 2018. С. 295–300.

«59 фестивалей 59 региона». О проекте – «59 фестивалей 59 региона». О проекте [Электронный ресурс]. URL: <https://fest59.ru/o-proekte> (дата обращения: 21.06.2021).

М. А. ГРАНОВА

Действия и функции русалки в мифологической традиции русских Пермского края¹

В статье на материале мифологических текстов Пермского края рассматриваются представления русских жителей региона о действиях и функциях русалки. Проведённый анализ показывает, что эти верования достаточно развиты и находятся в русле общеславянской традиции. Среди действий персонажа, не направленных на человека и характеризующих типичное поведение демона, выделяются звуковые проявления (бульканье, пение, смех), а также типичные занятия – купание, качание на деревьях и расчёсывание волос. Действия пермской русалки, направленные на человека, реализуют четыре основные функции персонажа. Главная – причинение вреда человеку и его хозяйству; менее распространена прогностическая функция духа; функции наказания человека за неправильное поведение и распознавания подменённого ребёнка встречаются лишь в отдельных локальных традициях. Данные мифологических текстов, записанных в последние годы, указывают на сильную редукцию и частичную утрату традиционных представлений о русалке на территории Пермского края: её образ начинает смешиваться с представлениями о других демонах (в частности, с представлениями о кикиморе) либо подвергается осовремениванию, превращаясь в персонажа детских страшных рассказов о вызывании духов.

Ключевые слова: мифологический текст, Пермский край, действие мифологического персонажа, функция мифологического персонажа, русалка.

М. А. GRANOVA

Actions and functions of Mermaid in mythological tradition of Russians of Perm region²

The article uses the material of mythological texts of the Perm region to examine the ideas of the Russian inhabitants of the region about the actions and functions of a mermaid. The analysis shows that these beliefs are well developed and are in line with the common Slavic tradition. Among the actions of the character that are not directed at a person and characterize the typical behavior of a demon, there are sound manifestations (gurgling, singing, laughing) as well as typical activities: bathing, swinging in trees and combing hair. Actions of Perm mermaid that are aimed at a person realize four main functions of the character. The main one is to cause harm to a person and

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ, проект № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья».

² The study was supported by grant from the Russian Science Foundation, project № 19-18-00117 “Traditional Russian culture in the area of inter-ethnic contacts between the Ural and the Volga Regions”.

their household. Less common is the prognostic function of the spirit. The rest two functions (punishing a person for their wrong behavior and recognizing a substituted child) are only found in certain local traditions. Data from mythological texts recorded in recent years indicate a strong reduction and partial loss of traditional ideas about the mermaid on the territory of the Perm region: the spirit image mixes with ideas about other demons (Kikimora in particular) or gets modernized, starting to turn into a character of children's scary stories about summoning spirits.

Keywords: mythological text, Perm region, action of a mythological character, function of a mythological character, mermaid.

Изучение народных демонологических представлений жителей различных славянских территорий в настоящее время является одним из значимых направлений работы учёных-фольклористов и этнолингвистов. Есть исследования, посвящённые мифологии всех славян (см., например: [СБФ 2000; Виноградова 2000; Левкиевская 2002]), и работы, где объектом анализа выступают верования отдельных славянских стран и регионов (см., например: [Левкиевская 2007; Криничная 2004; Калинина 2005]). Мифологические представления русских Пермского края также не остаются без внимания учёных. Так, ведётся активное изучение функционирования русской мифологической традиции в зонах межэтнического и межкультурного взаимодействия (см., например: [Подюков 2014; Подюков 2016; Королёва 2014; Королёва, Беломестнова 2018]). Существуют работы, где объектом анализа является весь комплекс представлений о каком-либо персонаже, существующем в региональной традиции (см., например: [Черных, Русинова, Шкуратак 2016; Гранова 2019]). Наконец, имеются исследования, в которых на основе анализа мифологической диалектной лексики (как апеллятивов, так и онимов) и мифологических текстов реконструируются отдельные народные представления (см., например: [Русинова 2013; Русинова, Шкуратак 2018; Русинова 2019; Русинова 2020; Боброва 2015; Подюков 2019]).

Настоящая работа продолжает последнюю линию изучения традиции Пермского края. Задача нашего исследования – анализ верований, связанных с русалкой, функционирующих в сознании русских

жителей региона, а именно рассмотрение народных представлений о действиях и функциях персонажа.

Материалом для нашей работы являются русские мифологические тексты, записанные студентами и сотрудниками Пермского государственного национального исследовательского университета во время полевых экспедиций 1980-х гг. – 2019 г. в различных районах края и находящиеся в диалектологическом архиве лаборатории лексикологии и лексикографии (рук. доц. И. И. Русинова) и фольклорном архиве лаборатории теоретической и прикладной фольклористики (рук. доц. С. Ю. Королёва) филологического факультета ПГНИУ [Материалы], а также тексты, опубликованные в фольклорно-этнографических сборниках, представляющих различные локальные традиции региона.

Как сказано выше, предметом анализа в настоящей работе станут действия и функции пермской русалки. При этом представляется принципиально важным отличать первые от вторых. Так, под действием мифологического персонажа мы вслед за Е. Е. Левкиевской будем понимать «приписываемую данному мифологическому персонажу характерную для него способность совершать тот или иной поступок (давить человека, гонять скот по ночам и пр.)» [Левкиевская 2000, 118]. Вслед за Л. Н. Виноградовой разделим все действия мифологических персонажей на «действия, не направленные на человека, обозначающие некие индивидуальные пристрастия» демона (любить музыку и танцы, избегать солёной пищи и под.), и «действия, основанные на контактах мифологического персонажа с человеком, благодаря которым можно судить о характере взаимоотношений людей с потусторонними силами» [Виноградова 2016, 19]. Первые будут характеризовать поведение персонажа, вторые – относиться к его функциям (ср. также схему описания мифологического персонажа, составленную Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой [Виноградова, Толстая 1994], где поведение демона характеризуют разделы IX. «Свойства, способности, пристрастия» и X. «Характерные занятия, действия, привычки», а его функции раздел XI. «Функции и предикаты»). Таким образом, под функцией персонажа вслед

за Е. Е. Левкиевской мы будем понимать «минимальную единицу мифологической системы <...>, маркированное и устойчиво сохраняющееся в традиции действие персонажа, наделённое определённым иллокутивным значением, вместе с закреплённой за этим действием совокупностью признаков (локативных и темпоральных), характеризующих обстоятельства, при которых оно реализуется» [Левкиевская 2007, 7]. Т. е. мифологическая функция – это действие персонажа, имеющее определённую иллокутивную цель (например, домашней может *давить* человека с различными целями: чтобы навредить ему, наказать его за неправильное поведение или же предсказать его будущее – и, соответственно, реализовывать в каждом случае одну из трёх названных функций) [Левкиевская 2000, 119].

В настоящей работе, ориентируясь на схему Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой, мы сначала опишем типичные действия (поведение) пермской русалки, а затем рассмотрим её основные функции.

1. ПОВЕДЕНИЕ РУСАЛКИ

1.1. Звуковые проявления персонажа

По общеславянским представлениям, русалка – «вредоносный дух, появляющийся в летнее время в виде длинноволосой женщины в злаковом поле, в лесу, у воды, способный защекотать человека насмерть или утопить в воде» [Виноградова 2009, 495]. Согласно славянской традиции, русалки «поют и танцуют, водят хороводы <...>. При этом слышится громкий крик, визг, гудение, смех, хлопанье в ладоши» [Там же, 498].

Пермские русалки также проявляют себя различными звуками: находясь в воде, они *булькают* и *плещутся*; люди часто могут слышать их пение и *смех*: *Хозяин мне раз говорил, он мельником был, вот что говорит: «На реке чертовка **булькат**». Раньше коровы ночевать оставались, вот пошли их проведать, темно уж пошли, и верно, только **булькоток** стоит в реке, это чертовка-то и **булькала** (Загизга Усол.) [УД, 213]; *Пошли мы с пацанами в лес на Гриф у Степовки. Все вперёд ушли, а я отстал. Слышу **смех**, и **плещется** кто-то. Вышел, смотрю, четыре девчонки ныряют, купаются. <...> На голове водоросли. Девки**

голые, но лиц я не рассмотрел, далеко стоял, а они **смеются**. Я пошёл за парнями, чтобы им показать, а девчонок уже не было (Пожва Юсьв.) [Русские, 231]; *А ещё в воде русалки есть. Они выйдут на берег, голову чешут, песню поют. А волосы у них длиннющие-длиннющие* [Материалы]; *Есть Середняя речка. Мать рассказывала, Александра Фёдоровна звать, блазило ей. На ветках ёлок девки сидят, **песни сказывают** да над ней **хохочут*** (Б. Долды Черд.) [ББ, 42].

1.2. Типичные занятия персонажа

В соответствии с общеславянскими представлениями пермская русалка может как обитать в водоёмах, так и выходить на сушу (появляться в лесу, забираться на деревья, выходить на дорогу и т. д.). Характерным занятием русалок, находящихся в водоёмах, является купание: *Есть в воде русалки. Пошла за коровой по мосту, время одиннадцать, слышу, кто-то **купаются**. А это русалка, она раз, в воду и уплыла, хвостом только вильнула* [Материалы]; *Мы с бабкой и пошли утром по воду. Там мостки были, и смотрю я, а там <на мостках> сидит и причёсывается голая девица, на солнце капли с её волос переливаются. Я бабушке говорю: «Смотри, кто-то **купаются**». Она глянула, а там уже никого нет* (Байболовка Перм.) [Там же]; *Как-то мать пришла, говорит: «Сегодня я видела: шишига **купалась**, волосы чесала. Раз появилась шишига, значит, кто-то утонет»* (Осинцево Киш.); *Пошли мы с пацанами в лес на Гриф у Степовки. Все вперёд ушли, а я отстал. Слышу смех, и плещется кто-то. Вышел, смотрю, четыре девчонки **ныряют, купаются**. <...> На голове водоросли* (Пожва Юсьв.) [Русские, 231]. Типичное занятие русалок на суше – качание на деревьях: *И вот эта вышла-то и села – русалка ли, кто ли – на берёзу и чёшет волосы, чёрные, до озера. И всё расчёсывает и **качается**. И говорит: «Я Даша, я Даша»* (У.-Уролка Черд.) [ББ, 43–44]. Эти представления согласуются с общеславянскими: «...по поверьям, русалки любят раскачиваться, колыхаться на растениях или в воде на волнах» [Виноградова 2009, 498]. Названные действия пермской русалки указывают на её связь с природой – с водой и с растительностью. Что касается качания, то оно в народной культуре «соотносится с оппозицией динамики и статики и наделяется положительными значениями»

[Агапкина 1999б, 480], относится «к магическим действиям, способствующим вегетации» [Там же, 482]. Таким образом, русалка стимулирует рост растения, на котором раскачивается.

Такую же продуцирующую семантику в народной традиции имеет расчёсывание волос, которые «символизируют множество, богатство, изобилие и счастье» [Толстой, Усачёва 1995, 420]. Однако в сознании жителей Пермского края такая мотивировка этого действия русалки утратилась: информанты уже не могут объяснить, почему персонаж ведёт себя подобным образом. Это говорит о редукции традиционных представлений о русалке на территории края. Ср. примеры: *Вышла-де женщина, <...> вышла из воды, вышла на камень и качат ногами. Волосы <...> длинные-длинные у ей. Она <...> **расчасывает** их и ногами качат* (Петрецово Черд.) [ББ, 44–45]; *И многие там, слышала я, например, рассказывали, что девушка сидит, **волосы расчасывает**. Особенно она появлялась именно мужчинам. Вот русалочки выходили (У.-Зула Юрл.) [Материалы]; *Пошёл отец мой на мельницу зерно молотить. Всё настроил, оставил мельницу работать и ушёл по делам. Приходит, а мельница стоит. Смотрит, а на плотине сидит здоровая баба, сидит и **волосы чешет**. Испугался он, перематерился <...> и убежал* (Ничково Краснов.) [ВС, 31]; *На речке Чудовке блудят, теряются. Ещё отец был маленьким, с ним такое было: русалки на деревьях будто бы сидели и **чесали волосы*** (Чердынъ) [ББ, 42–43].*

На севере края, в чердынской локальной традиции, продуцирующая семантика расчёсывания русалкой своих волос дополняется другим действием – *ронять серебро*: *Русалки... <...> Это в определённую ночь, только я забыл, в какое время, по-моему, осенью, она должна выходить и расчёсывать волосы. Её надо укараулить, когда она будет волосы расчёсывать, она **очень много роняет серебра**. Если, мол, хочешь разбогатеть, бежи к русалке, она будет расчёсывать волосы, и серебро ты наберёшь. Это обязательно должна идти невеста, которая на выданье уже готова, замуж. Как она бедная за богато того пойдёт? Ну так и бегались, а толку-то было, не было – не знаю* (Берёзовая Черд.) [ББ, 48–49]. Серебро же в народной культуре –

это металл, который «благодаря своим свойствам (белизне, блеску, способности из потемневшего состояния легко возвращаться в светлое) символизирует чистоту, здоровье, свет, красоту», ему приписывают значение «богатства, счастья, плодородия»; с другой стороны, серебро «имеет хтоническую природу» [Левкиевская 2009, 625–626]. Таким образом, серебро здесь выступает и как опредмеченная витальная сила персонажа, и как указание на его демоническую природу.

Итак, мы рассмотрели характерные действия пермской русалки. Теперь обратимся к анализу её функций.

2. ФУНКЦИИ РУСАЛКИ

2.1. Вредить

Как указывалось выше, русалка в славянской народной традиции – это прежде всего вредоносный персонаж. В большинстве пермских текстов она реализует вредоносную функцию.

Так, она может причинять человеку вред, зовя его к себе и, таким образом, заманивая в воду: *А мой муж-от русалку видел. <...> Вот он и увидел на берегу бабу голую с длинными волосьями до земли, она к нему руки тянет и **зовёт** его протяжно, но он смекнул, что это нечисть шалит. Чурнулся, перекрестился и крест свой на неё накинул. Она и пропала, словно её не бывало. А так бы утащила к себе на дно, злыдня (В.-Пещерка Осин.) [Материалы]; *А ещё один мужик из деревни в деревню шёл, через реку надо было переходить. Он русалку увидел, она **звала** его. Он убежал оттуда (Чердынь) [Там же].* Нужно сказать, что зов в традиционной культуре наделяется магической семантикой, которая «основана на мифологическом отождествлении человека и его имени и одновременно на <...> медиативных свойствах <...> голоса. Апеллируя к кому-либо по имени и провоцируя отклик, зовущий тем самым получает доступ к его душе и жизненной силе» [Агапкина 1999а, 350], поэтому зов традиционно воспринимается как способ вредоносного речевого поведения демонов. Отметим, однако, что, как видно из второго примера, мотивировка рассматриваемого действия в пермской традиции со временем утрачивается,*

что свидетельствует о постепенном разрушении представлений о русалке на этой территории.

К вредоносным действиям рассматриваемого персонажа также можно отнести утопление, удушение человека и отрывание ему головы: *Там, на реке Вишере, были русалки. Живёт в глубокой яме. Если кому придётся купаться в этой яме, обязательно **утянет*** (Пянтег Черд.) [Материалы]; *У нас точно русалка есть под гривой. <...> Она взбультыхается и **в воду тянет*** (Акчим Краснов.) [Там же]; *Говорили, что там щекоютят русалки, <если> поймают. <Соб.: А кого они щекотали? Женщин или мужчин?> Нет, мужчин. <...> <Соб.: А почему, зачем они щекоютят-то их?> **Защекотят и в омут спустят*** (С. Коммунар Сив.) [Там же]; *Вот мы поехали на мельницу, мельница Марчиха была. Спать легли, ночью отец заорал: «Михаил, – говорит, – чертовка меня **давит!**»* (Лужково Очёр.) [Там же]; *Муж мой покойный рассказывал, как русалку видал. <...> Только начал через мост по реке переходить, как ему **на плечо русалка села**. Как ему тяжело стало, а сбросить-то не может. Так и шёл с ней весь мост, потом еле скинул её, только она в воду и бультыхнулась* (Чкалово Березн.) [Там же]; *Через неделю в том месте парень утонул. Когда его достали, то голова его болталась на шее. Говорили, что это шишига **голову** ему **отмолола*** (Осинцево Кунг.) [Там же].

Ещё одним вредоносным действием пермской русалки является щекотание, «которое наносит ущерб здоровью или доводит жертву до смерти» [Виноградова, Добровольская 2012, 498]. Отметим, что эти пермские верования находятся в русле общеславянской традиции. Приведём примеры: *В лесу русалка есть, волосы распушены, говорят, поймать может и **защекотать**. Плохо, если дорогу тебе пересекёт и с тобой заговорит* (Монастырь Гайн.) [Русские, 231–232]; *Ночью на мосту русалка сидела – голая, полная женщина. <...> За мужиками она гонялась. Догонит и ну **щекотать*** (Крюково Ел.) [Материалы]; <...> *Он немного испугался, ведь понял, что это русалка и что она может **защекотать до смерти*** [Там же].

Как вредоносные действия в пермской традиции могут восприниматься расчёсывание русалкой волос и простое её явление

человеку, если эти действия направлены на то, чтобы заманить человека в реку или приворожить его: *Русалки у нас были. На мельнице их много было. На девушек похожие, ноги у них как ноги; волосы длинные. Но русалка ерундит, заманивает человека, **чесет волосы**-то. Русалка и есть (Лимеж Черд.) [Материалы]; Мой отец, когда увидел эту русалку, до этого Бога материл: никого, мол, нет, а тут поверил. Потом и лечился у деда. Она, русалка-та, его приворожила, подтянула. Он у нас семью не считал. Когда он вылечился, говорил, что видел медведя, только не вас. Он всё молчал. Когда русалка ему **показалась**, он тогда домой пришёл, язык развязал: «Вот, мол, чё» (Краснов.) [КС, 93].*

В одном из северных районов Пермского края известно верование, что русалка, подобно лешему, может водить человека – заставлять его блуждать на одном месте, лишив возможности ориентироваться в пространстве: *У меня двоюродный брат. У нас вот это, где вот Ужгинская деревня, там было озеро. <...> Ну на нем стояла мельница. И вот он пьяный шёл, и его вот это, **водили вокруг** этого там **озера**. <...> <Соб.: А кто водил-то его?> Ну вот эти русалки. Говорит, ему кажется, что девьки такие вот. Русые волосы, такие. И всё **меж руками** его **водили**. Оне бы его утопили, но он потом давай молитву творить (Красновишерск) [Материалы].*

К числу вредоносных действий рассматриваемого персонажа в пермской традиции относятся также следующие: она может **кидать** в человека **камни**, **пересечь** кому-либо **дорогу** или даже просто **заговорить** с человеком: *Можно вызвать русалку, надо на чердак **кидать камни**, выйдет русалка и тоже будет **кидать** (В.-Язьва Краснов.) [Материалы]; В лесу русалка **ест**, **волосы** **распушены**, **говорят**, **поймать** **может** и **защекотать**. Плохо, если **дорогу** тебе **пересекёт** и с тобой **заговорит** (Монастырь Гайн.) [Русские, 231–232].* При этом следует сказать, что в первом из приведённых отрывков речь идёт не о «классической» русалке, здесь она превращается в персонажа детских страшных рассказов о вызывании духов, теряя все свои традиционные черты и функции, кроме собственно названия. Это ещё одно свидетельство постепенной утраты представлений о русалке русскими жителями Пермского края.

Кроме того, анализируемые мифологические тексты указывают на то, что русалка может причинять вред не только самому человеку, но и его хозяйству. Так, она часто садится на мельничное колесо и останавливает мельницу: *Раньше мельницы бывали водяные, на мельницу придёшь молоть зерно – мелет, мелет мельница. Раз – и останавливается. А мельник скажет: «Ну вот, опять русалка села на жёрнова»* (Осинка Юрл.) [Русские, 233]; *В речке речной дедушко. В двенадцать часов ночи, если мельницу без присмотра оставишь, то русалка прыгнет и остановит её* (Узьяр Куед.) [КБ, 21]; *Ишо видели волосатку. У деда мельница была, он сказывал, вдруг мельница остановится. Он видел эту волосатку, на жернове сидела* (Юм Юрл.) [ЮК, 409].

По поверьям Оханского района, русалка, живущая в доме человека, также может причинять мелкий вред хозяевам и хозяйству: *У нас в Половинке видали в доме русалку. Мы в баню уйдём, она крынки разобьёт, молоко скиснет, и в голбец уходит* (Беляевка Охан.) [Материалы]; *Тут, у Кыричева угора, русалка в доме жила. Так она стала на обеденный стол с печки валенком кидать. Её выгнали, она под мостом стала жить* (Беляевка Охан.) [Там же]. Здесь, на наш взгляд, происходит смешение образа «классической» русалки с другим демоном, кикиморой – «женским мифологическим персонажем, обитающим в жилище человека, приносящим вред, ущерб и мелкие неприятности хозяйству и людям» [Левкиевская 1999, 494]. Признаком, сближающим двух рассматриваемых демонов, является их происхождение: и русалка, и кикимора – это часто либо девушки, умершие неестественной смертью, либо дети, проклятые своими родителями (ср.: [Виноградова 2009, 496–497; Левкиевская 1999, 495]).

2.2. Наказывать

Следующая основная функция русалки согласно общеславянским верованиям – наказывать человека за неправильное поведение (ср. [Виноградова 2009, 497–498]). Эта функция есть и у пермской русалки, однако она представлена слабо и лишь в двух локальных традициях: юрлинской и кишертской. Пермская русалка наказывает человека, ругавшегося в воде или укравшего русалочий гребень: *В воде кикиморы какие-то, русалки хохлатые. <...> Они так-то*

тоже не кажутся, если уж к уросу, если чё-нибудь получится к нехорошему. Могут **задавить, за горло схватить**, если мало ли в воде перекупаешься (Юм Юрл.) [ЮК, 319]; *Мать рассказывала. Шишига сидит, чешется. <...> А он гребень и унёс. <...> В 12 часов ночи пришла: «Отдай гребень, а то **задавлю**». <...> Он взял да положил <обратно> (Осинцево Киш.) [Материалы].*

2.3. Предсказывать

Гораздо шире в верованиях Пермского края представлена прогностическая функция русалки: она предсказывает будущее человека. Способы предсказания могут быть различными:

а) звуковые проявления персонажа: *смеяться, плакать, кричать: Вон там, под скалой, гора, там видели русалку. <...> Она **смеялась**. <...> А потом у него там сын утонул (Акчим Краснов.) [Материалы]; Иду как-то по берегу речки, смотрю – а на камне девушка сидит. Я пристотрелась, а это русалка. Сидит русалка и **плачет** так жалобно-жалобно. Это значит, что ребёнок ей нужен, и на днях поэтому должен утонуть чей-то ребёнок (Бырма Кунг.) [Там же]; Ещё отец был маленьким, с ним такое было: русалки на деревьях будто бы сидели и чесали волосы. Сидят и **кричат**: «Фараон!» Не заманивают, а **кричат** они к плохой погоде (Чердынь) [ББ, 42–43];*

б) явление персонажа человеку: *Мне русалка **виделась** – это к худому. Как-то **привиделась**: я с фермы пришла, сижу одна, зыбку качаю, гляжу, женщина идёт в белом платке, похожа на Маню, соседку. Прошла мимо, не зашла, я ещё хотела позвать, чё, мол, не заходишь? (Пож Юрл.) [Русские, 232–233]; Русалки **показываются**. Прожить надо так, чтобы русалки не **показывались**. Если **покажется**, то в жизни чё-то плохое будет (В.-Язьва Краснов.) [ВС, 31]; *Деверь. Ну, она <русалка> **показалась** ему к плохому. Мальчишка-то там под гривой и утонул у них (Красновишерск) [Материалы];**

в) визуальное проявление персонажа в сочетании с каким-либо его действием (купанием, полосканием в реке своих волос, стиркой белья, расчёсыванием волос): *Как-то мать пришла, говорит: «Сегодня я видела: шишига **купалась, волосы чесала**. Раз появилась шишига, значит, кто-то утонет». (Шишига – это как русалка.)*

*И верно: через неделю в том месте парень утонул (Осинцево Киш.) [Материалы]; У меня знакомая женщина работала воспитательницей, рассказывала, что отец её видел, как женщина **полоскала** свои длинные **волосы** в реке. <...> Я так и подумала, что у них будет какое-то горе, сказала воспитательнице об этом. В тот день, на второй день племянника этой женщины засосало в зерно, говорят, даже в мозгу у него было зерно (В.-Язьва Краснов.) [Там же]; Иду, полчетвёртого утра <...>. Смотрю, стоит женщина, **бельё полощет**. Я подошла, говорю: «Кто так рано **полощется**?» А она только **сбулькала**. <...> Я так и думала, что не к добру увидела. Тётка померла вскоре (Касиб Сол.) [Там же].*

2.4. Распознавать подменённого ребёнка

Наконец, в материалах Карагайского района, где бытуют представления о русалке как о подменённом проклятом ребёнке, можно найти тексты, в которых присутствует ещё одна функция рассматриваемого персонажа – распознавание такой подмены по возвращении домой: *Мать <дочь> к лешему послала. Девка утонула. Парень как-то пошёл к речке. Глядь: <русалка> стоит и говорит: «Я суженая твоя». Привёл её домой. Горбатая <проклятая> девка подметала. Русалка говорит: «Кинь нож в спину». Парень не кинул. Русалка **кинула нож прямо в спину** – полено оказалось. А парню и говорит: «Я сестра твоя родная» (Грудная Караг.) [Материалы]; *Поспорил парень с друзьями, что после 12 часов ночью достанет камень из каменки в печи. Пришёл в баню. Видит: девка за камнем. Говорит: «Если возьмёшь замуж – отпущу, нет – не отпущу. В такой-то день ты придёшь». <...> На назначенный срок пришёл. Она сундук с приданым принесла. Он привёл её домой. А у них дома девка горбатенькая была. Он с ней не живёт. Девка горбатенькая подметает. Русалка <девка из бани> говорит: «**Брось нож ей в спину**». Он не бросил. Русалка **бросила** – чурка оказалась. Она <русалка> и говорит парню: «Я сестра твоя» (Грудная Караг.) [Там же].**

Итак, мы рассмотрели представления русских жителей Пермского края о действиях и функциях русалки. Как видно из проведённого анализа, эти представления достаточно развиты и находятся в русле

общеславянских верований. Так, пермская русалка проявляет себя различными звуками (бульканьем, пением, смехом); её типичные занятия – купание, качание на деревьях и расчёсывание волос (однако продуцирующая семантика этих действий в пермской традиции уже утрачена). Главной функцией рассмотренного персонажа является причинение вреда человеку и его хозяйству; также в пермских текстах хорошо описана прогностическая функция духа; реже встречается функция наказания человека за неправильное поведение, которая отмечается лишь в двух локальных традициях – юрлинской и кишертской; четвёртая функция – распознавание подменённого ребёнка – характерна лишь для территории Карагайского района.

При этом данные мифологических текстов показывают, что в последнее время в крае происходит всё большая редукция традиционных представлений о русалке. Так, её образ смешивается с образами других демонов, в частности, с образом кикиморы, которая обитает в доме и причиняет вред хозяйству человека, либо подвергается осовремениванию и превращается в персонажа детских страшных рассказов о вызывании духов.

ИСТОЧНИКИ И МАТЕРИАЛЫ:

- ББ** – Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / сост. К. Э. Шумов. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1991.
- ВС** – Вишерская старина: сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района / Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Пермь: ПРИПИТ, 2002.
- КБ** – Куединские былички: мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX – XX в. / сост. А. В. Черных. Пермь: ПОНИЦАА, 2004.
- КС** – Карагайская сторона: народная традиция в обрядности, фольклоре и языке / сост. И. А. Подюков. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2004.
- Материалы** – Материалы архивов филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета – диалектологического архива лаборатории лексикологии и лексикографии (рук. к. филол. н., доц. И. И. Русинова) и фольклорного архива лаборатории теоретической и прикладной фольклористики (рук. к. филол. н., доц. С. Ю. Королёва).

- Русские** – *Бахматов А. А. и др.* Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: материалы и исследования / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь: От и до, 2008.
- УД** – *Подюков И. А. и др.* Усольские древности: сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX – XX в. / И. А. Подюков, А. М. Белавин, Н. Б. Крыласова, С. В. Хоробрых, Д. А. Антипов. Усолье: Перм. кн. изд-во, 2004.
- ЮК** – *Бахматов А. А. и др.* Юрлинский край: Материалы и исследования / А. А. Бахматов, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, А. В. Черных. Пермь, 2003.

ИССЛЕДОВАНИЯ:

- Агапкина 1999а** – *Агапкина Т. А.* Зов // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 350–352.
- Агапкина 1999б** – *Агапкина Т. А.* Качели // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 480–483.
- Боброва 2015** – *Боброва М. В.* Семантические группы лексики с корнем -бес- в русских говорах и антропонимии Пермского края // Русские народные говоры: прошлое и настоящее. Вторые Громовские чтения / отв. ред. Н. С. Ганцовская. Кострома, 2015. С. 43–51.
- Виноградова 2000** – *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова 2009** – *Виноградова Л. Н.* Русалка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 495–501.
- Виноградова 2016** – *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
- Виноградова, Добровольская 2012** – *Виноградова Л. Н., Добровольская В. Е.* Щекотать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. С. 588–589.
- Виноградова, Толстая 1994** – *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1994. С. 16–44.
- Гранова 2019** – *Гранова М. А.* Мифологическая традиция посёлка Северный Коммунар Сивинского района Пермского края: представления о домом // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2019. Т. 11. Вып. 3. С. 27–37.

- Калинина 2005** – *Калинина С. В.* Персонажи освоенного пространства в традиционной мифологической прозе восточнославянского населения Красноярского края: дис. ... канд. филол. наук. Красноярск, 2005.
- Королёва 2014** – *Королёва С. Ю.* Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 52–76.
- Королёва, Беломестнова 2018** – *Королёва С. Ю., Беломестнова А. С.* Образ петуха в рассказах о кладах (на материале несказочной прозы русского и финно-пермских народов) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5. С. 192–205.
- Криничная 2004** – *Криничная Н. А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
- Левкиевская 1999** – *Левкиевская Е. Е.* Кикимора // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 494–496.
- Левкиевская 2000** – *Левкиевская Е. Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2000. С. 96–161.
- Левкиевская 2002** – *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Левкиевская 2007** – *Левкиевская Е. Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: дис. ... докт. филол. наук. М., 2007.
- Левкиевская 2009** – *Левкиевская Е. Е.* Серебро // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито) / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 625–628.
- Подюков 2014** – *Подюков И. А.* Русские заимствования в коми-пермяцкой заговорной традиции // Социо- и психоллингвистические исследования. 2014. № 2. С. 147–150.
- Подюков 2016** – *Подюков И. А.* Особенности освоения русских народных мифонимов и обрядовых терминов коми-пермяцким языком // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2016. Вып. 3 (35). С. 20–31.
- Подюков 2019** – *Подюков И. А.* Ономастическое оформление картины потустороннего мира в народной культурно-языковой традиции // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 3. С. 125–139.
- Русинова 2013** – *Русинова И. И.* Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным «Словаря демонологической лексики Пермского края. Ч. 1. Люди со сверхъестественными свойствами») // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2013. Вып. 3 (23). С. 28–34.

- Русинова 2019** – *Русинова И. И.* Синтаксические модели устойчивых сочетаний с глаголом «знать» в русских мифологических текстах Пермского края // *Филология в XXI веке.* 2019. № 2 (4). С. 65–71.
- Русинова 2020** – *Русинова И. И.* Способы облегчения смерти колдуна (на материале русских мифологических рассказов Пермского края) // *Традиционная культура.* 2020. Т. 21. Вып. 1. С. 136–148.
- Русинова, Шкураток 2018** – *Русинова И. И., Шкураток Ю. А.* Мотивы передачи/получения вербальной магии и их отражение в лексических единицах (на материале мифологических рассказов Пермского края) // *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология.* 2018. Т. 10. Вып. 4. С. 59–69.
- СБФ 2000** – Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2000.
- Толстой, Усачёва 1995** – *Толстой Н. И., Усачёва В. В.* Волосы // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь)* / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. С. 420–424.
- Черных, Русинова, Шкураток 2016** – *Черных А. В., Русинова И. И., Шкураток Ю. А.* «Вещица» в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья // *Традиционная культура.* 2016. № 2. С. 62–79.

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ РАЙОНОВ ПЕРМСКОГО КРАЯ:

Березн. – Березниковский; Гайн. – Гайнский; Ел. – Еловский; Караг. – Карагайский; Киш. – Кишертский; Краснов. – Красновишерский; Куед. – Куединский; Кунг. – Кунгурский; Осин. – Осинский; Охан. – Оханский; Очёр. – Очёрский; Перм. – Пермский; Сив. – Сивинский; Сол. – Соликамский; Усол. – Усольский; Черд. – Чердынский; Юрл. – Юрлинский; Юсьв. – Юсьвинский.

С. Ю. КОРОЛЁВА, Е. М. ЧЕТИНА, М. А. БРЮХАНОВА

Путешествия святого камня (фольклорные нарративы о почитаемом валуне в с. Архангельском Юсьвинского района)¹

В статье представлены фольклорно-этнографические данные XIX–XX вв., связанные с почитаемым камнем (седлом богатыря / Ильи Пророка) в с. Архангельском Коми-Пермяцкого округа, которые отражают различные этапы существования локального культа. Современные нарративы местных жителей, записанные в 2016 г., содержат как традиционные, так и новые мотивы, связанные с происхождением валуна и/или объясняющие его лечебные свойства, а также показывающие его включённость в комплекс менее известных приметных камней. В числе наиболее частотных оказывается мотив перемещения валуна: движение камня становится одним из имплицитных доказательств его чудесной природы.

Ключевые слова: коми-пермяки, сакральный ландшафт, почитаемый камень, фольклорные легенды и предания, культ первопоселенцев, св. Илья Пророк.

S. YU. KOROLYOVA, E. M. CHETINA, M. A. BRUKHANOVA

Journey of the holy stone (folklore narratives about the revered boulder in village of arkhangel'skoye, yusvinsky district)²

The article is based on folklore and ethnographic data of the 19th – 20th centuries, connected with the revered stone (saddle of bogatyr / Elijah the Prophet) in the village of Arkhangel'skoye, Komi-Permyak Okrug, which reflect various stages of functioning of a local cult. Contemporary folklore narratives recorded in 2016 contain both traditional and new motives associated with the origin of the boulder and / or explaining its medicinal properties as well as showing its inclusion in a complex of lesser-known noticeable stones. But one of the most frequent is a motive of the boulder's movement. The movement of the stone is considered one of the implicit proofs of its supernatural qualities.

Keywords: Komi-Permyak, sacred landscape, revered stone, folklore legends, cult of the first settlers, St. Elijah the Prophet.

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ, проект № 20-18-00269 «Горная промышленность и раннезаводская культура в языке, народной письменности и фольклоре Урала».

² The study is financially supported by grant of the Russian Science Foundation, project № 20-18-00269 “Mining and Early Industrial Culture in the Language, Folk Writing, and Folklore of the Urals”.

Обращаясь к предметно-символической сфере народной религиозности, исследователи отмечают, что «деревенские святыни» – почитаемые камни, родники, деревья, каменные кресты и т. д. – можно без колебаний рассматривать как особый тип религиозных древностей, особую категорию в предметном пространстве деревенского мира» [Панченко 1998, 37]. Подобная оценка «деревенских святынь» справедлива не только для русской крестьянской культуры, но и для традиций других народов. В этой статье мы обратимся к локальному «культу камня», сложившемуся на юге Коми-Пермяцкого округа, в зоне интенсивных русско-финно-угорских контактов.

Валун, лежащий внутри церковной ограды в селе Архангельском Юсьвинского района – яркий пример почитания камней в Северном Прикамье. Его известности способствует относительная доступность этого природного объекта, а в более позднее время – размещение информации в туристических буклетах, справочниках, на интернет-сайтах (см., к примеру: [Данилова, Голева 2011, 52–53; ЦАМ: электрон. ресурс]). Сведения об архангельском камне фиксируются уже около 120 лет. Систематизация имеющихся данных и введение полевых материалов 2016 г.³ позволяют увидеть некоторые традиционные модели семиотизации камней как природных объектов, с одной стороны, и проследить динамику конкретной локальной традиции – с другой.

Камень и древние жители каров. По одной из версий, появление большого валуна в Архангельском объясняется тем, что его бросил сюда какой-то древний великан/богатырь: *люди были такие могущие и высокие, они бросались с той горы и с этой, друг друга забрасывали* (АИС; список информантов см. в конце статьи). Подробные варианты этого предания неоднократно записывались от одной рассказчицы: *Дойкарский великан был, карповский... Это одна из легенд, что этим камнем они бросались. Архангельский-то докинул, но он <камень>*

³ Авторы выражают признательность за помощь в проведении экспедиции директору Музея истории и быта, краеведу Е. И. Кривощёковой (с. Архангельское). Собиратели – Е. М. Четина, С. Ю. Королёва, Т. Г. Голева, М. А. Брюханова, О. А. Колегова; расшифровка М. А. Брюхановой.

под гору упал, там забил источник – кстати, единственный ключ, который в Дойкаре. А дойкарский <великан> закинул – и до горы докинул, потому что дойкарская гора выше, чем архангельская. А это здесь местные бабушки рассказывали (ЕИК). В другой записи рассказчица называет великанов богатырями (...жили два великана, ну, два богатыря, один жил на Дойкарской горе, а другой жил на Карповской горе, и вот они всегда друг с другом соревновались, кто сильнее. Вот решили камень перебросить) и сообщает о строительстве часовни: Куда закинул <камень>, туда и часовню поставили. Там рядом с этой часовней очень долго был (ЕИК)⁴.

Предания о великанах/богатырях составляют часть рассказов о чудских городищах и их древних обитателях (эти истории до сих пор бытуют в ареале Архангельское – Дойкар – Чинагорт): *Дойкар – чудское городище на высоком месте. Ров, вал ещё чуть-чуть видно. Вот видите, там была видна деревня Карасово, а вот там рядышком тоже чудское городище, называется Асванкар. <...> Вот это стариннее, чем Дойкарское. Потому что это всё уже заросло, Дойкар-то ещё не очень. <...> Потом рядышком с Асванкаром есть Гажамыс, оно рядом, вот под Гажамысом была деревня Мартина, сейчас уже нету. <...> Она <бабушка> мне вообще про все городища рассказывала, про чудь. Что это маленькие люди, которые потом под землю ушли, они с людьми не очень-то ладили. И они могли превращаться в зверей (ЕИК). Согласно другому варианту, Асванкар и Гажамыс – это одно место и в нём жили высокие чудские люди, которые оборонялись от врагов: Там деревня была Карасово, а там холм мы Гажамыс назвали всегда – это и есть Асванкар. <...> На Асванкаре и в Дойкаре и там, и там с трёх сторон высокий берег <...>. А с четвёртой стороны вал – они <чудские люди>, видимо, этот ров сами рыли. И этот ров до сих пор прослеживается, что в Дойкаре, что на Асванкаре. Они селились на таких местах, чтобы защищаться от врагов. <...> Говорят, что чудские люди были высокие, большие, а все предметы-то маленькие находили. Какие-то изделия находили, броши,*

⁴ См. также третий вариант: [ЮЛР 2015, 296].

но больше всего говорили, что ложку нашли, вилку, маленькие они были все (ЕНВ)⁵.

Первопоселенец Карп и его потомки. Расположение камня, находившегося возле часовни, связывало его с легендарным основателем села Карпом. Самый ранний известный вариант этого предания опубликован в 1876 г.: «На самой вершине сего мыса возвышается каменная церковь, конченная постройкою в 1842 году <...>. Церковь сия есть первая в селе Архангельском, которое до основания церкви называлось Карповым, по имени первого насельника этой местности, да и поныне народу известно более под именем Карпова, нежели Архангельскаго. <...> Карп, первый насельник села Архангельскаго, выстроил в нём часовню в честь архангела Михаила, в которой кроме того праздновали ещё св. пророку Илии» [Словцов 1876, 48]⁶. Предания о Карпе устойчиво бытуют в селе и сегодня: «Карпово называли, потому что первыми поселенцами были два брата – Захарий и Карп. Ну и Захар-то обратно уехал по реке на плоту, а Карп остался здесь. И это селенье называлось Карпово, вот так и были Карпов посад»; «Плыли два брата, Карп и Захар Тулуповы, искали себе новое место. Карп Тулупов считается основатель, а откуда он сюда приплыл, никто не знает. Говорили, что это братья Карповы, они строили село, это купцы были, а потом церковь поставили. <...> Карпу понравилось место, и он решил здесь остаться <...> и обосновал Карпову деревню <...>, или Карповский посад» [ЮЛР 2015, 27]. В материалах 2016 г. есть вариант, где даётся народно-этимологическая интерпретация названия Карпово, вписывающая его в ряд других *каров* (городищ):

⁵ О других «чудских» сюжетах, бытующих в этом ареале, см. [ЮР 2010, 10; ЮЛР 2015, 291–293].

⁶ Автор сообщает и другие подробности: «Замечательно, что во время молебнов в эту часовню приносились, по какому-то древнему обычаю, бараньи головы и горох. Обычай этот и ныне соблюдается, хотя древняя часовня, грозившая падением в Иньву, была сломана ещё в 1852 г. Само собою разумеется, что приношения сии теперь являются в церкви, откуда поступают в пользу причта» [Там же, 48–49]. Со ссылкой на автора эти сведения приводит В. Н. Шишонко в «Пермских губернских ведомостях» за 1883 г.: «Село Архангельское до основания церкви Михайло-Архангельской называлось Карповым, от имени первого поселенца Карпа в этом месте. Впрочем, оно и в настоящее время в народе известно под именем Карпова. <...> По замечанию отца И. Словцова, первый посельщик с. Архангельска, как сказано, Карп выстроил здесь часовню в честь Архангела Михаила», и т. д. [Шишонко 1883, 309].

Ну, Карпово почему Карпово, говорили, что легенда такая существует, что по реке плыли два брата – Карп и Захар. Облюбовали место: высокий берег, защита от врагов. И Карп остался здесь на этом холме, поэтому называют Карпово, то есть жилище Карпа. Где-то я читала ещё вторую легенду, вот там у нас есть Дойкар – «городище Доя» и Кар-пыв – «городище Пыва». И вот там холм высокий и здесь холм высокий, и якобы богатыри были и камни кидали с одного холма на другой холм через лес (ЕНВ). Примечательно, что в преданиях сохраняется имя первооснователя, которое действительно обнаруживается в писцовой книге М. Кайсарова (1623–1624), где впервые упоминается д. Карпово «на реке на Ин<ь>ве, а в ней Карпик Микифоров сын Тулупов да брат ево Тараско» [ЮЛР 2015, 27; Королёва 2018, 336].

Согласно устной традиции, сыновья Карпа стали основателями деревень Чинагорт и Секово; строя свои дома, они перебрасывали друг другу один топор: А Захар, видимо, дальше уплыл. Карп-то остался, у Карпа было два сына. Они жили, избу построили на этом холме. <...> Сыновья выросли. Он им дал хлеб каравай, разделил каравай на две части: «Вот тебе половина, вот тебе половина, идите добывайте себе сами еду». Дак вот рассказывают, что сыновья были Чина и Сель⁷. Чина в Чинагорте основался, а Сель – вот тут рядышком есть деревня Секово (ЕНВ); Вот у Карпа было два сына. Одного он отправил в Чинагорт – ну, тогда ещё не Чинагорт, конечно. А другого, Сель, в Сельково, ну, Секово сейчас. И по крошке хлеба всем дал. А топор-то был один, вот <они> и перекидывались (ЕИК); Было вот это, что вот Чинагорт – это Важгорт, «старый дом» значит. А тут ведь у нас Карпово было, – Архангельск только появился, когда церковь построили, а до этого Карпово, что Карп тут поселился. Тут Дойкар, там ещё какой-то брат и Чинагорт. И что они сюда переехали, а там старый

⁷ Сель – коми-пермяцкая разговорная форма имени Селифан [Климов 2000, 143]. Объяснение названия Секóво как искажённого Сельково, произошедшего от имени Сель, представляет собой народную этимологию топонима, типичную для устной традиции. Известен и другой близкий вариант фольклорного объяснения этого названия: «Были братья Сек, Чина и вроде бы ещё один – имя его я не помню. Они вот пришли обосновывать эту местность. Наша деревня Секово, перевод – “Сек живёт”. Потому что “ов” в нашей местности диалектное слово, оно от литературного “ол” – живёт, значит» [ЮЛР 2015, 29].

<дом>. *Тут лес был, что-то кидали... А что кидали – топорами, то ли я не знаю чем* (ВИК).

Некоторые из жителей Архангельского считают себя потомками Карпа (род Карпунь): *Ну вот я отношусь к роду Карпунь. <Соб.: Вы потомок?> Может быть, но я не буду утверждать* (АИС); *У нас, например, род Карпунь. <...> Карпово было, а у нас почему-то Карпунь Иван был. Вот что-то связано с этим. <Соб.: А Карпунь Иван – это кто?> Отец у меня* (ВИК).

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. недалеко от места, где стояла часовня, обнажились человеческие кости. Местные жители решили, что они могут принадлежать первым здешним поселенцам, и не стали зарывать их на прежнем месте, а погребли на окраине действующего кладбища: *А кости-то мы нашли весной, там где... Карпыв. Ближе к часовне. <Соб.: Может, и там старое кладбище было?> Кто знает, может* (ЕНВ); *Первое-то кладбище, у первых жителей, было не здесь, оно было по берегу. <...> Там спуск, он достаточно был крутой, и решили этот спуск срезать. <...> А весной, когда воды-то пошли, и они размыли... и вышли там, обнажились семь могил. Они были похоронены вот в этой коре. <...> И вышли вот эти вот человеческие кости. Ну что, человеческие же кости, мы потом их с ребятами собрали в ящичек и на кладбище похоронили. Там даже табличку поставили, что здесь покоится прах первых жителей Карпово. <...> Раньше хоронили по берегу, потому что первая-то часовня стояла на берегу, рядом с которой камень-то и лежал* (ЕИК)⁸. На табличке написано, что здесь покоятся древние люди, жившие на территории Архангельского (илл. 1). На могиле не проводится никаких ритуалов, но можно говорить, что она стала ещё одним объектом местного культурного ландшафта.

Камень у часовни. Ещё один устойчивый сюжет лежит в основе легенды, объясняющей, почему камень стал почитаемым. Это случилось после того, как он, будучи сброшенным в реку, остановился посреди крутого берега (ранний вариант легенды известен по сооб-

⁸ Решение о захоронении принималось по согласованию с местной администрацией: «В ящик собрали, потом сельский совет сказал: захороним. Вот мужикам дали задание, вот они сюда похоронили, табличку сделали, мы подписали, и всё» (ЕИК).



*Илл. 1. Табличка на месте захоронения обнаруженных костей:
«Здесь покоится прах древних людей, живших на территории с. Архангельское»,
2016. Фото С. Королёвой*

щению В. П. Налимова, посещавшего иньвенских коми-пермяков в 1908 г.): «Сначала камень находился на берегу Иньвы. И особого внимания он на себя не обращал, пока не случилось нечто особенное. Как-то вечером молодые парни толкнули камень в воду. Камень полетел вниз, но в середине крутого берега остановился. Парни испугались. Передали это событие взрослым. Посчитали это за чудо – камень священный. Подняли камень и соорудили на берегу часовню. <...> Жертв камню не приносили, только за день до дня Ильи Пророка служили молебен у часовни около камня» [Чагин 2010, 166]. Поскольку старого строения не стало ещё в 1852 г., то сложно сказать, идёт ли в легенде речь о более раннем времени или часовня затем была обновлена (о том, что часовню построили на берегу, где уже лежал камень, и затем приходили туда лечиться, говорится и в другом издании [ЮР 2010, 183]). Возможно также,

что описывается поставленная на её месте конструкция в виде столба с иконой, которую в начале 1900-х гг. наблюдал В. М. Янович: «На краю села находится небольшая деревянная оградка, внутри её столбик с иконой, каких немало встречается на перекрёстках дорог, и перед ним огромный камень, весом приблизительно в 70 пудов. Форма этого камня <...> слегка напоминает собой очертания грубого седла. В настоящее время я не могу сказать, что представляет из себя этот камень. Вероятно, осколок метеора» [Янович 1903, 75].

Легенду о камне, чудесным образом остановившем своё падение, рассказывают и сегодня: *Церковь как вроде разрушили и решили камень-то в воду спустить. А там, получается, откос очень-очень крутой. Прямо смотришь, очень крутой, сейчас положе даже стало. Раньше покруче была гора. Говорят, что решили этот камень убрать, очистить территорию, спустить в речку, в воду бросить. Всяко разное пробовали, и мужики, и жердями решили спустить. Камень покатился-покатился и на середине горы остановился. Что делать, к камню-то никак не подойти? И решили, что камень какой-то непростой, не зря этот камень-то около церкви лежал. И запрягли лошадей, и на лошадях этот камень кое-как подняли обратно (НАГ); Часовню закрыли, а камень остался лежать там. И, видимо, он кому-то мешался или что, и решили этот камень толкнуть вниз, в речку, то есть туда к берегу, к руслу реки. Толкнули, и камень упал только до середины, а там вот такой обрыв. Какая-то сила неведомая остановила этот камень, так рассказывали. Остановила этот камень, дальше толкали-толкали – ничего не могли сделать. А что бы камню не упасть туда? Тем более вот такой склон, угор. Но народ, говорят, был верующий, тогда решили: значит, не судьба камню, не велено так Господом Богом, решили этот камень поднять вновь. Кое-как подняли, говорят, две лошади поднимали этот камень, туда кверху. Подняли и перевезли к церкви, а церковь уже была, работала, уже была открыта (ЕНВ). В некоторых вариантах попытка уничтожить камень приписывается священникам: борясь с язычеством, они сталкивают его в воду, но валун чудесным образом вновь оказывается на берегу: «На него, как на Ен-из (богов камень), молились древние пермяки*

и их крещёные потомки. <...> Церковнослужители не раз сбрасывали камень под берег, но он, говорят, всякий раз возвращался на место. <...> Теперь прихожане, входя в ограду, крестятся одновременно на божий храм и языческую реликвию» [Климов, Чагин 2005, 186]. Наконец, есть варианты, где «чудо» с камнем объясняется рационально: валун не остановился на крутом склоне, а был вымыт водой изнутри берега: *Этот камень нашли около Иньвы. Весной берег промыло и его водой вымыло. Раньше на берегу часовня стояла маленькая, его там и держали. А когда большую церковь в Архангельском выстроили, туда перенесли. Это как седло божественное (АФК).*

В памяти местных жителей ещё сохраняются рассказы о том, что к камню приносили монеты и выпечку: *Там была часовня, у часовни камень лежал, и рядом с камнем была ещё копилка, то есть верующие приходили к тому камню, поклонялись, это язычество или что было, этого я не знаю (ЕНВ); Рядом с этим камнем, рядом с часовней этой стояла ещё копилка, столб такой, куда люди приходили и денежки клали. А на камень шанежки, для того чтобы задобрить Илью Пророка. Поэтому вот уже сейчас нет ни часовни, ничего, но дети, школьники, очень часто, купаясь, гуляя по этому берегу, находили старинные монеты (ЕИК). Когда почитаемый валун перенесли к церкви, на его месте поставили усадьбу; Вот где улица Набережная, 7, у них в огороде, на берегу речки, находилась часовня. Это место, там сейчас старая баня стоит (АИС); Там сейчас уже построено. Там люди живут, огород у них там. Вообще немного кощунственно поступили: на том месте, где была часовня, баню поставили. Правда, сейчас баню-то уже убрали, яма только одна осталась (ЕИК).*

Кто ездил в каменном седле? Святой vs богатырь. Упоминания о том, что камень является упавшим с неба седлом Ильи Пророка, встречаются в начале XX в.: «Будучи сами прекрасными наездниками, пермяки и Илью пророка представляют себе едущим по небу не иначе, как на верховой лошадке. По поверью пермяков, лошадь эта была в полной верховой упряжке, но <...> обронил Илья пророк седло с своей лошадки, и оно пало в Архангельской волости, где и лежит до сих пор» [Янович 1903, 75]. По данным этнографа

В. П. Налимова, параллельно существовали две версии происхождения каменного *седла*: одна приписывала его происхождение святому, а другая – богатырю: «Старожилы говорили, что из святых только один Илья Пророк ездил на лошади. Далее они говорили, что некогда Илья Пророк ездил по пермяцкой земле. В Архангельском он потерял седло, в другом месте, у д. Бодич пала у него лошадь. И лошадь-камень до сих пор там находится. И это место называется *огород, где есть галья*. Большинство жителей не связывают этот камень с именем Ильи Пророка. Они говорят, что седло принадлежало какому-то необыкновенному человеку (богатырю). Этот богатырь ездил по пермяцкой земле. Он здесь, где теперь с. Архангельское, потерял седло, а там дальше, близ д. Бодич, пала у него лошадь. И он сам умер. Но только выйти (обнаружиться) из земли в виде камня не успел, как <уже> вышли его лошадь и седло лошади» [Чагин 2010, 166]⁹. В другом издании упоминается версия, согласно которой это седло *Перы-богатыря*, героя коми-пермяцких преданий: он потерял его после битвы у Карпово, а у Бодичей пала и лошадь [ЮР 2010, 183] (в устном бытовании такая версия нам не встретилась).

Интерпретация валуна как «седла» святого предполагает его «небесное» происхождение: «С неба упало, говорили. Прокопей 22-го, вот тогда она и упала, 22 июля. Тогда очень гремело, и она упала, одна галья» (д. Секово) [ЮЛР 2015, 294]. В записях конца XX – XXI в. версия с седлом святого становится более популярной и вытесняет «богатырскую»: Илья Пророк «часто появлялся верхом на сильном богатырском коне в каменном седле. Да и круп коня, говорят, был каменным. Однажды чересчур ретивый конь сбросил Илью и, резвясь, потерял седло, которое богатырь так и не нашёл» [Климов, Чагин 2005, 186]; «В Архангельском камень около церкви, крупнейший валун, там всё сидели на нём и говорили, что этот камень Илья-пророк ска-

⁹ Любопытная параллель, объединяющая св. Илью с богатырями, обнаруживается в гайнских материалах В. В. Климова: «Илья в пору своей молодости <...> жил вместе с гайнскими богатырями, которые считали его своим младшим братом и по той причине – не ровней им. Но однажды Илья показал настоящую свою силу, и богатыри попросили бога Ена взять Илью на небо: он, мол, не по нам, не житель земли» [Климов, Чагин 2005, 186]. Возможно, подобная контаминация возникает под влиянием преданий об Илье Муромце, широко бытовавших в округе ещё в сер. XX в.

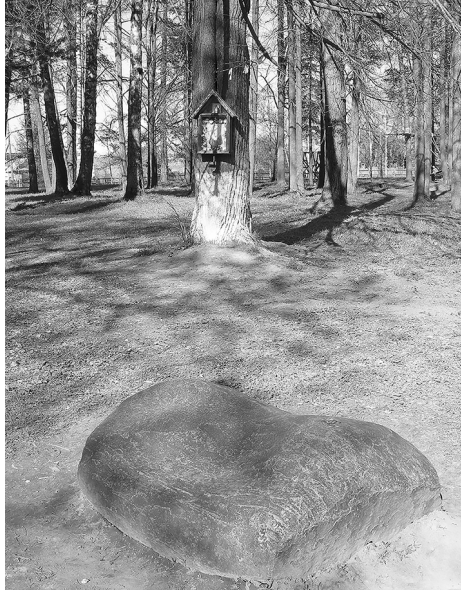
кал и уронил сюда. Он как седло напоминает» (с. Крохалёво) [ЮЛР 2015, 296]; *На территории церкви лежит камень; имеется поверье: когда во время грозы ехал Илья-пророк, ударила молния, и он уронил камень; а поскольку он <камень> похож на седло Ильи Пророка, здесь самый почитаемый праздник – это Ильин день. Сюда на Ильин день все ходили. Раньше же у каждой деревни был свой праздник, чтобы по гостям друг к другу ходить* (ЕИК)¹⁰.

В советское время почитаемый камень был вынесен за пределы «сакрального центра»: после закрытия храма его использовали в технических целях, а затем бросили в ближайшем лесу: *На тракторах начали расчищать дороги, вот этих не было ножей, которые впереди есть сейчас у тракторов мощных, бульдозеров не было. А делали деревянный угольник такой, а на этот деревянный угольник, чтобы дороги расчищать, нужно было какой-то груз класть. И решили этот камень положить вот на этот угольник, и этим угольником расчищали дороги. <...> Затем появились вот эти мощные тракторы, бульдозеры, которые с ножами мощными, камень снова никому не стал нужным, и этот камень бросили, у нас там есть центральные мастерские, и вот за ними лесок есть, в этот лес кинули этот камень. И этот камень лежал там очень долго* (ЕНВ). Позднее валун необычной формы вновь начал привлекать внимание, люди специально ходили на него посмотреть: *Когда я первый раз камень увидела, мы действительно ходили с классным руководителем, он на свалке лежал, мы всем классом ходили смотреть. Она как раз говорила, что камень Ильи Пророка действительно похож на седло. Вот что говорят, что камень какой-то необыкновенный, в него все верят. И потом... этот камень на большом тракторе, на К700, этот камень погрузили и привезли к церкви.*

¹⁰ Приведённые варианты сюжета, бытующего в Коми-Пермяцком округе, находят типологические параллели в славянской традиции: так, распространён мотив следа копыт, оставленного на камнях конями святых-всадников, св. Юрия, св. Фёдора, либо эпических героев, например Королевича Марко (болг., макед., серб.); в легендах южных славян следы оставляет также св. Савва: путешествуя по свету, он отдыхает на камнях, которые затем принимают форму стула, трапезного стола и т. п. (серб. Столица Св. Саве или Савина столица 'стул св. Саввы', Трпеза Св. Саве или Савина трпеза 'стол св. Саввы' и др.) [Плотникова 2012, 39].

То есть туда на свалку ходили на экскурсию смотреть этот камень (НАГ).

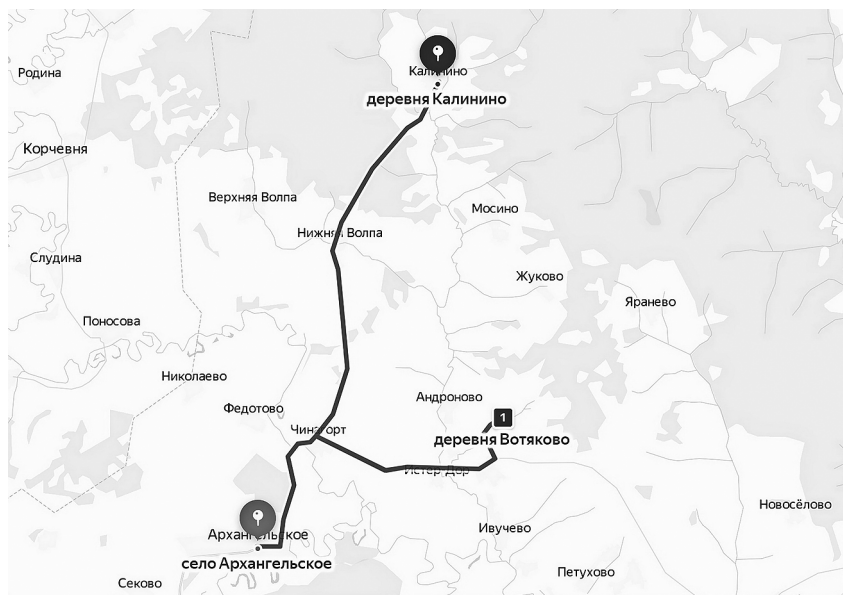
Во время повторного «обращения» камень вновь обнаружил свои чудесные свойства – поменял цвет: *И ребята нашли какой-то камень, говорят, тут лежит, интересный, необычный. Он сразу показался им необычным, потому что цвет необычный. <...> Действительно, камень простой, выкопали этот камень на следующий день с ребятами. Достали. Кусочек разломали, и, представляете, этот кусочек прямо на глазах цвет изменил, другого цвета стал. Потом*



Илл. 2. Камень – седло Ильи Пророка в саду у храма, с. Архангельское, 2016. Фото С. Королёвой

этот камень мы... хотели привезти на территорию школы, думали здесь поставить. А старожилы говорят: «Нет, пусть камень лежит там, где он лежал постоянно». И вот перевезли на тракторе на К700 и поставили сюда (ЕНВ). Так усилиями местных жителей, в т. ч. школьных учителей, в начале 1990-х гг. камень был возвращён в церковную ограду [ЮР 2010, 183] (илл. 2).

Небесный камень и его побратимы. В материалах нач. XX в. упоминается и второй «небесный» камень, с которым связывается представление о большом кладе: «...в пределах Ошибской волости (в 20 в. по прямому направлению) на одном из полей находится такой же камень, причём народная молва прямо говорит, что он упал с неба, что под ним зарыт очень большой и ценный клад. Действительно, камень этот точно такого же строения, как и Архангельский, только значительно больше последняго» [Янович 1903, 75]. Сложно сказать, какой из валунов описывает автор, поскольку сегодня сходные сюжеты



Илл. 3. Карта с указанием примерных мест расположения камней-побратимов в Юсьвинском районе

связываются в этом ареале с двумя камнями: у д. Бодичи (теперь – часть д. Вотяково) и в урочище Симон (4 км от д. Калинино (ранее – Шлян); см. карту с расположением населённых пунктов¹¹: илл. 3).

О валуне у д. Бодичи писал В. П. Налимов (см. выше), помнят его и сто лет спустя: камень называли *конём Ильи Пророка*, желающие добыть клад «пытались разломить его и достать изнутри жемчуг» [ЮЛР 2015, 294]¹². Позднее валун был перевезён в деревню и использовался для хозяйственных нужд, а когда к нему перестали приходить люди, «ушёл в землю»: <Есть> легенда, что это седло Ильи Пророка, а конь упал у деревни Бодичи. Прошлым летом мы как раз нашли эту д. Бодичи. <...> Нашли там женщину, которая нам показала, где <была>

¹¹ Карта сконструирована с помощью сервиса «Яндекс.Карты». URL: <http://maps.yandex.ru>.

¹² Со ссылкой на местного автора приводится и такой вариант легенды: *Ну вот у нас писатель, не помню, как у него фамилия, но он писал, что это седло Ильи Пророка, а там ещё упало копьё всадника и голова лошади* (АИС).

эта деревня. Спросили про камень, что есть, – она говорит: «Да». Там был, видимо, достаточно один зажиточный <человек>, и этот камень... он, говорит, был как челпан, то есть как каравай хлеба, то есть круглый и плоский, ровный. И этот камень он держал, где у него во двор надо было заходить, вот прямо вот перед воротами, говорит, был такой огромный камень. А куда он потом делся? – может, под землю ушёл. Этот <архангельский> ведь тоже у нас, если бы к нему не ходили, под землю ушёл (ЕИК).

Сходные мотивы связывались с менее известным валуном, лежавшим на поле у заброшенной д. Симон. В поисках «клада» местные жители возили этот камень на тракторе и раскололи на две или три части: *Поле было. Где-то метра полтора длиной и диаметром метр <был камень>. А там старики рассказывали, что там под этим клад есть. И кто его там повернёт <тот клад достанет>, а мы чё, пацаны, чё, сможем, что ли. (Кто повернёт, тот найдёт, да?) А потом тракторами эти палисадники пахали, топтали. Неизвестно там, кто повернул. <Соб.: А не говорили: галя вышла из-под земли?> Галя, галя. Большая галя! <...> Он же большой был, это, может, третья часть. Ну вот вышла она когда-то в старину <из-под земли> (НИЯ). О валуне в с. Архангельском рассказывают, что у него где-то есть камень-побратим (у него где-то ещё там должен быть этот <...> ну, побратим вроде того что), и камень в урочище Симон считается одним из них (илл. 4).*



*Илл. 4. Камень в урочище Симон
Юсьвинского района, 2016.
Фото М. Брюхановой*

Отдалённое местоположение этих камней объясняется

ещё и тем, что сам архангельский валун первоначально упал в далёком лесу, и лишь когда его размеры и форма поразили крестьян, был перевезён в село¹³: *А когда вот этот камень-то упал, и с ближайшей деревни – Калинина сейчас называется, а раньше называли Шлян, – он собрал вокруг себя мужиков. Если это было лето, на телегу погрузили его. Если зимой, то на сани, на санки. Вот. Но они тогда были простые люди: если с неба упал, значит, Господь послал. А куда его, этот подарок божий? А вот здесь тогда ещё не было храма-то, а в деревне Карпова была часовня, я не знаю, в честь кого часовня. <...> Его шляновские мужики-то, если зимой – на санках, если летом – на телеге притащили к часовне, а часовня находилась на этом берегу (АИС); Вот тогда, наверное, они <архангельский камень и камень в урочище Симон> и разделились, там четыре, наверное, километра <между Шляном и Симон>. Там километров двенадцать-тринадцать со Шляна, сюда если <идти в Архангельское>. А там четыре километра, там шляновские работают – в Симоне слышно в хорошую погоду (НИЯ).*

Легендарное место падения «небесного» камня было отмечено ямами; сохранились воспоминания, что взрослые не отпускали детей в эту часть леса: *Это бабушка нам рассказывает, что в Архангельском лежит у вас камень, этот камень нашли в деревне, в лесу за Волпой. Раньше там был Калининский заказник, <...> и там течёт речка Истер, я сама оттуда родом. И этого места мы всегда боялись, там, действительно, в лесу были вот такие ямы. И нас одних туда не пускали в этот лес. Говорили: «Там страшно, там ямы, вы туда одни не ходите, только со взрослыми туда можно идти». <Соб.: Это место далеко отсюда?> Далеко, это в сторону Чинагорта, в сторону Волпы, там дальше. До Калинина 12 километров. А там ещё в лесу. Это место сейчас мы не найдём, <...> потому что весь лес там вырубил. Если бы лес не был вырублен, это место можно было бы найти и эти ямы можно было найти. Там, говорит, была яма огромная, и этот*

¹³ Применительно к традиции Русского Северо-Запада отмечается, что почитаемые камни, как правило, располагаются за пределами деревни – в поле, лесу и т. п. [Панченко 1998, 70]. В нашем случае, напротив, «приметный» валун был перемещён в административный центр и положен рядом со священным объектом – часовней.

метеорит, этот камень, – она не говорит «метеорит», – этот камень перевезли оттуда (ЕНВ).

Ещё одна – «естественно-научная» – гипотеза происхождения архангельского камня (или группы камней) заключается в том, что это тело космического происхождения – метеорит. Идея о том, что седло Ильи Пророка является «осколком метеора», высказывалась уже в начале XX в. [Янович 1903, 75]. В интервью с информантами 1950-х – 60-х гг. подобная интерпретация доминирует: рассказчики считают её наиболее вероятной или упоминают в ряду других версий: «...этот камень упал с неба, как *седло Ильи-пророка*. Он упал далеко в лесах, там, где деревня Мусино [Мосино – С. К., Е. Ч., М. Б.], Калинино. <...> И там долгое время ямы были, куда детей взрослые не пускали. По легенде, что кусочек какой-то материи досюда дошёл. И где-то кусочек тоже там есть. В книге за <19>46 год я читала, что <это> кусочек метеорита – как-то он откололся» [ЮЛР 2015, 296]. В местном сообществе циркулируют слухи, что фрагменты архангельского камня передавали «на экспертизу» и получили заключение, подтверждающее его космическую природу (вариант: не получили никакого ответа): *И там <в книге> было написано, что в 50-е годы осколок этого камня отправляли в научно-исследовательский институт Перми. И оттуда пришёл ответ, что камень неземного происхождения. <...> Потом я начала искать, где я это читала, но книжку эту я не нашла (ЕНВ); Они <старушки> сказали, что с неба <архангельский камень> прилетел. Он же был горячий, то место и сгорело. <И он раскололся на три части?> А вот это я не знаю. Они, скорей всего, сразу, может, группа камней. <...> Ещё в том столетии от этого нашего камня отрывали два осколка, сдавали на экспертизу. Но ни данных о подтверждении, что это метеорит, ни этих осколков обратно ничего не вернули (АИС). С падением камня связываются особые («лечебные») свойства берёз, росших в лесу на месте падения «метеорита»: *До меня дошла легенда, что метеорит упал и в округе лес погорел. И люди, – они сейчас, может, уже не ходят, а вот ещё то столетие, – бабушки ходили именно в то место собирать веники. Заготавливали веники, чтобы потом, говорили, что свойство этих веников как бы лечебное. <...> У меня, знаете,**

была мечта, желание. Как сказать, шестиугольный крест <взять> и осенью, поздно осенью или рано весной пойти вот, поискать вот это место, место падения метеорита. Оно всё равно, я думаю, как-то оно должно отличаться. <Соб.: Как тунгусский метеорит?> Да (АИС).

Валун у храма: трансформация практик и нарративов. Известно, что *седло Ильи Пророка*, перевезённое с берега Иньвы в ограду каменного храма, наделялось способностью к исцелению: «После к камню приходили лечиться многие жители близлежащих деревень. “Достаточно было прислониться на камень, – рассказывают старожилы, – и становилось легче”» [Мальцев 2004, 78]. В конце 1990-х гг., когда валун после нескольких десятилетий отсутствия был возвращён на прежнее место, начинается своего рода ресемантизация природного объекта. Свидетельства исследователей, относящиеся к этому периоду, показывают, что в конце 1990-х – перв. пол. 2000-х гг. практики посещения камня носили во многом внерелигиозный характер: жители приходили посидеть на валуне для удачи в задуманном деле, загадывали желания; с этой же целью приводили к камню гостей – приезжих родственников и знакомых: «В наше время у священного камня в с. Архангельском <...> часто можно увидеть родителей с детьми. К камню приходят очищаться, полечить не только тело, но и, наверное, душу. <...> Считают, что помогает во всех жизненно важных делах» [Мальцев 2004, 78]; «Многие и сейчас верят в силу камня и почитают его. Гости села, сидя на нём, загадывают желания» [Данилова, Голева 2011, 52]; «И сейчас считается, что на нём вот ты посидишь, и любое желание твоё исполнится» [ЮЛР 2015, 296]. В это время камень осмысливается как охранитель села, приносящий удачу его жителям: «Он является своеобразным оберегом села и близлежащих деревень» [Мальцев 2004, 78]; «Пока камень стоит, в Архангельском будут хорошо жить» [Виноградов, Громов 2006, 135]¹⁴. Зафиксировано и название почитаемого валуна: *Ен из* ('божий камень'), *Ен камень*.

¹⁴ В статье В. В. Виноградова и Д. В. Громова о типичных фольклорных мотивах, которые связываются с почитаемыми валунами у русских и в зонах межэтнических контактов, учтены некоторые данные об архангельском камне; сведения эти были собраны в 1998–1999 гг. в фольклорной экспедиции ПермГУ (рук. Е. М. Четина).

Полевое исследование 2016 г. выявило изменения микролокальной традиции, в частности, увеличение числа историй, связанных с чудесным излечением (в т. ч. исцелением от бесплодия): *Вы не поверите, столько случаев: приехав сюда, помолившись в храме, свечи поставили, вышли, посидели на камне, а потом через девять месяцев рожают. А хотя у них в больничной книге, там в журнале, у них диагноз бесплодие. У них уже нету надежды, а передаются же слухи, они услышали, что вот можно приехать сюда помолиться, посидеть на камень и родить. И вот они сюда приезжают, а потом рожают. А потом ещё привозят детей, здесь крестить. <...> Вот мои знакомые приехали, побывав здесь, родили, хотя уже и не надеялись. Даже вот с Нью-Йорка приезжали. Обещали приехать крестить сюда именно. Жду. Детей не было – на камне посидели (АИС); Надо на камне посидеть, некоторые загадывают желания заветные. Он <прихожанин храма>, в частности, приводит пример, что у него знакомые приезжали с Перми, бездетная семья, очень хотели детей. Долго очень не было. И вот они приезжали, она сидела долго, загадывала, разговаривала долго с камнем, а потом приехала через два года – и уже с ребёночком. Всё-таки верят, что этот камень непростой. И у кого что болит: ноги, руки – они пытаются посидеть на этом камне и в знак благодарности скорее всего оставляют эти денежки (НАГ). Визуальный осмотр показал, что прихожане оставляют на камне металлические монеты (илл. 5). Обычай этот существовал и раньше, когда валун находился на месте старой часовни. В настоящее время подношение может поддерживаться влиянием новых туристических и паломнических практик.*

В конце 1990-х гг. представители местного духовенства были склонны оценивать лежащий у храма камень как



Илл. 5. Почитаемый камень с монетами, с. Архангельское, 2016. Фото С. Королёвой

«язычество», теперь же его почитание в значительной мере воцерковлено. Примечательна интерпретация одного из прихожан храма, снимающая вопрос о происхождении валуна и первоначальной природе его культа: *Мы же коми-пермяки, мы же неверующие, мы же язычники. А Господь именно нам – это моё мнение <...> – нам показывает именно настоящую веру через этот камень* (АИС). Легенда, объявляющая камень седлом святого и до сих пор воспроизводящаяся в устных нарративах, кажется современным священникам, их родственникам и некоторым представителям церковного прихода слишком необычной. Она начинает заменяться иными объяснениями, опирающимися на знакомые им агиографические сюжеты. Чудесные свойства валуна связываются с деятельностью какого-то священника/подвижника: *Я рассказывала мамушке эту историю, эту легенду. Она слушала-слушала и говорит: «Это никакой не камень у вас небесного происхождения, это никакой не камень ледникового происхождения, а на этом камне у вас, наверное, молился подвижник. Был какой-то подвижник, священник, потому что сейчас поклоняются этому камню – и <получают> исцеление»* (ЕНВ).

Наряду с Ильёй Пророком в рассказах о камне начинает фигурировать другой святой (упоминание о котором ранее совсем не было свойственно для местной традиции) – Серафим Саровский. Подвижник явился во сне к больному и отправил его к архангельскому камню: *Был у нас при смерти Г. О., местный житель. К нему уже родственники по очереди приходили, прощались с ним. Всё, уже не жилец. Он уже не ел, не пил. Он еле дышал. И как-то ему ночью снится: «Как <будто> заходит ко мне в дом старик». Он, говорит, одежда-то на нём церковная. «И меня он немножко поругал, почему я лежу в кровати, не борюсь на жизнь. Господь даёт нам жизнь, и за неё нужно бороться». Потом он посоветовал ему, какие упражнения нужно делать, как здоровье ему поправить. А в конце этого диалога, слова дословные этого старца: «Приходи в храм, там есть камень, посиди на нём и получишь исцеление». И представьте, прошло полгода – этот Г. О. уже мог самостоятельно принимать пищу, садиться на кровать, уже у него работали руки. Единственная у него проблема была – у него*

половина туловища не слушалась. <...> Но эти слова у него не выходили из головы. Слова этого старца. Он почувствовал себя крепче, сильнее, он попросил костыли и как-то вот, опираясь на эти костыли и свои неходячие ноги, он, можно сказать, волоком дошёл до камня. Уселся на этот камень. «Сижу час, два, уже домой идти, и, – говорит, – как назло, рядом никого не проходит, чтобы кого-то попросить помощи подняться». А ему нужно идти домой. И вот он через не могу, опираясь на костыли и на свои руки, он как-то тихонько-тихонько встал и метров сто только от камня в сторону своего дома прошёл – и ноги пошли. Абсолютно здоровым человеком домой вернулся. А когда он эту историю нам пришёл <...> рассказывать, я говорю: «А ты сможешь его узнать, кто к тебе приходил?» Я ему показываю иконы, лики святых. И вот есть такая иконочка, преподобный Серафим Саровский в очень преклонном возрасте, уже горбатый, с палочкой. Он как эту икону увидел: «Вот этот старик ко мне приходил!» (АИС). Об этом случае – гораздо более лаконично – упоминают и другие жители Архангельского.

Для воцерковленных прихожан важно установить связь между фигурой св. Серафима Саровского и местным камнем, подобная попытка – показательный пример народно-православной герменевтики: Я думал: почему же к нему Серафим Саровский приходил? А оказывается, при жизни Серафим Саровский сделал такой подвиг: 900 дней и ночей молился, не сходя с камня. На коленях. Не сходя. И как-то сюда один товарищ пришёл, есть же многие люди, которые замечают то, что мы не замечаем. И вот он мне посоветовал: «У тебя камень уже есть, история про Серафима Саровского есть, тебе здесь <вот что> не хватает. У Серафима Саровского была любимая икона – это “Умиление Пресвятой Богородицы”». Даже есть писаная икона: он молится на коленках на камне, а перед ним икона «Умиление». И вот мы так что, я считаю, <соединили> камень, дерево, на дереве икона Божьей Матери (АИС). История современного «чудесного исцеления» повлияла на обустройство прилегающей к валуну территории: на стоящее рядом дерево помещена икона Божьей Матери, которая «оттягивает» на себя часть ритуалов и начинает порождать новые



*Илл. 6. Икона Божьей Матери возле почитаемого камня, с. Архангельское, 2016.
Фото С. Королёвой*

нарративы¹⁵ (илл. 6). Внимание паломников направляется также на *кедр-крест* (старое дерево с крестообразно расположенными ветвями), растущий в церковном саду.

Осмысляя принципы функционирования почитаемых мест, В. В. Виноградов указывает на «пограничность» религиозных нарративов, совмещающих «два плана видения проблемы – реальный и идеальный: “как есть” и “как должно быть”», и отмечает, что «временами граница между ними нарушается в пользу послед-

него» [Виноградов 2011, 263]. Архангельский прицерковный ландшафт в 2010-е гг. расширяется: в нём появляются/выделяются новые объекты, наделяемые религиозным смыслом. Серафим Саровский как главный персонаж «творимого текста» воплощает «идеальный план» современного религиозного нарратива. *Кедр-крест* и дерево, на котором висит икона Божьей Матери, соответствуют как фольклорной традиции почитания приметных и заветных деревьев,

¹⁵ С висящей на дереве иконой тоже начинают связываться чудеса: *Это как повесил <икону> Божьей Матери, через неделю <она> вытацила с того света молодого человека. Молодой человек был трактористом, чистил дороги, ездил по улицам, а снег шёл и шёл, и он, видно, без сна и без отдыха, чтоб приободрить себя, он немножечко выпил. А вот здесь улица, <...> там никакого знака нет, никакой изгороди нету. А там огни видны, и он посчитал, что там дорога, туда поехал, а там пропасть пять метров. Туда поехал, и перевернулся, и упал. И он рассказывает: «Очнулся – кругом лето, хотя случилось зимой, кругом лето, я стою на лужайке, босиком. И слышу неземной женский голос: “Просыпайся, тебе рано умирать, у тебя жена и дети”. Очнулся, понял, что он зажатый, авария. Ноги зажатье, расшнуровал ботинки, освободил. Только вышел из трактора на лёд – трактор под лёд ушёл» (АИС).*

так и универсалиям народного православия. Новое предметно-символическое пространство как бы «поглощает» старый камень, нивелируя его «языческое» прошлое.

Таким образом, материалы, отражающие существование коми-пермяцкой локальной традиции на протяжении 120 лет, показывают вариативность и пластичность устных нарративов и смену доминирующих моделей семиотизации камней как природных объектов. Появление почитаемого валуна в с. Архангельском связывается с широко известным сюжетом, когда прежние жители края – великаны/богатыри – перебрасываются камнями. Благодаря выразительной форме валун также объявляется *седлом богатыря / св. Ильи Пророка* и соотносится с другими «приметными» камнями на этой территории. На протяжении XX в. усиливается влияние «естественно-научной» версии, согласно которой архангельский камень является метеоритом. Устойчивым остаётся представление о лечебных свойствах валуна, в настоящее время порождающее множество историй об исцелениях. При этом в последние годы в приходской среде наметилась замена одного сакрального персонажа (Ильи Пророка) на другого (Серафима Саровского). Но, пожалуй, самым популярным мотивом устных нарративов остаётся *перемещение* камня, многократно менявшего свое местоположение (упал с неба – был привезён из далёкого леса – сброшен с крутого берега и поднят обратно – перевезён к храму – выброшен в лес – возвращён к церкви). Преодоление естественной для камня неподвижности становится ещё одним – имплицитным – доказательством его чудесной природы.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ:

АИС – м., 1968 г. р., с. Архангельское; прихожанин местного храма.

АФК – м., ок. 78 лет, д. Чинагорт Юсьвинского р-на; зап. в 1999 г.

ВИК – ж., 1954 г. р., с. Архангельское.

ЕИК – ж., 1964 г. р., род. в д. Доег, живёт в с. Архангельском; учитель истории, краевед.

ЕНВ – ж., 1958 г. р., род. в д. Калинино, живёт в с. Архангельском.

НАГ – ж., 1982 г. р., род. в с. Архангельском, живёт в г. Перми.

НИЯ – м., 1955 (?) г. р., род. в д. Шулаки, живёт в г. Кудымкаре.

ЛИТЕРАТУРА:

- Виноградов 2011** – *Виноградов В. В.* Народный религиозный нарратив: взгляд из 2000-х в 1990-е гг. // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период / отв. ред. А. С. Каргин, сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. М.: ГЦРФ, 2011. С. 261–270.
- Виноградов, Громов 2006** – *Виноградов В. В., Громов Д. В.* Представления о камнях-валунах в традиционной культуре русских // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 125–143.
- Данилова, Голева 2011** – *Данилова О. О., Голева Т. Г.* Юсьва. Путеводитель. СПб.: Маматов, 2011.
- Климов 2000** – *Климов В. В.* Структурные модели коми-пермяцких топонимов // Наш край. Вып. 8. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2000. С. 142–147.
- Климов, Чагин 2005** – *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2005.
- Королёва 2018** – *Королёва С. Ю.* Великаны, перебрасывающие предметы на дальние расстояния: балто-славянские и иноэтничные варианты фольклорного сюжета // Македонско-руски јазични, литературни и културни врски – 7. Скопје: Фил. ф-т „Блаже Конески“, 2018. С. 323–339.
- Мальцев 2004** – *Мальцев Г. И.* Народная медицина коми-пермяков конца XIX – начала XX в. (Историко-этнографический аспект). Кудымкар: Кудымкарская типография, 2004.
- Панченко 1998** – *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Плотникова 2012** – *Плотникова А. А.* След // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 5 / под общ. ред. Н. И. Толстого; отв. ред. С. М. Толстая. М.: Международные отношения, 2012. С. 39–42.
- Словцов 1876** – *Словцов И.* Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1876. № 4. С. 45–52.
- ЦАМ** – Церковь во имя Архангела Михаила, село Архангельское [Страница прихода]. URL: <http://arh-selo.cerkov.ru/o-xrame/> (дата обращения: 05.09.2020).
- Чагин 2010** – *Чагин Г. Н. В. П.* Налимов и этнография иньвенских коми-пермяков // В. П. Налимов. Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск, Сыктывкар: Ижевск. респ. типография, 2010. С. 146–167.

- Шишонко 1883** – *Шишонко В.* Историко-статистическое описание низших учебных заведений г. Соликамска с уездом его с приложением летописей как городу, так и селам, где имеются учебные заведения // Пермские губернские ведомости. 1883. № 59 (23 июля). С. 309.
- ЮЛР 2015** – Юсьва – лебединая река: Сб. трудов и мат-лов по традиционной обрядности Юсьвинского р-на / Е. Н. Баяндина, А. М. Белавин, Е. А. Васильева, Н. В. Падерина, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. Усолье: [б. и.], 2015.
- ЮР 2010** – Юсьвинский район. 85 лет / сост. О. Данилова. Пермь: Пушка, 2010.
- Янович 1903** – *Янович В. М.* Пермяки. Этнографический очерк. СПб., 1903.

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

Хранитель сказочной традиции Чернушинского района Пермского края: Случай Нины Андреевны Чечихиной

Статья посвящена творчеству пермской сказочницы Нины Андреевны Чечихиной, относящейся к так называемым сказочникам-книжникам. Нина Андреевна хорошо знала фольклорную традицию, однако отдавала предпочтение тем сказкам, которые прочла в книгах. При этом Чечихина не пересказывала прочитанные тексты, а создавала на их основе свои. Используя фольклорную традицию, она старалась наполнить текст элементами, которые присущи литературе. В её сказках появляются портреты персонажей, пейзажные зарисовки, её интересует психология героев, их внутренние переживания. Сказку наполняют разнообразные детали предметного мира, размышления сказочника о своих героях и т. д.

Ключевые слова: сказочники-книжники, сказочная традиция, пермская сказочница, сказки Прикамья.

V. E. DOBROVOLSKAYA

The keeper of a fairy tale tradition of Chernushinsky district, Perm Region: The case of Nina Andreyevna Chechikhina

The article deals with the heritage of a Perm storyteller Nina Andreyevna Chechikhina. She belongs to the so-called storytellers-bookreaders. She knew the genuine oral folklore tradition well but she preferred the fairy tales she read in books. She did not just retell the texts she had read, but created her own texts basing on the read ones. Using the folklore tradition, she tried to fill the text with elements that are inherent in literature. The fairy tales told by Nina Andreyevna contained portraits of characters, landscape sketches. She was also interested in the psychology of the characters, their inner experiences. Her fairy tales were filled with various objects, the storyteller's own thoughts about her characters, etc.

Keywords: storytellers-bookreaders, fairy tale tradition, Perm storyteller, Prikamye fairy tales.

Личность сказочника всегда привлекала внимание исследователей. Сначала лишь отдельные учёные выделяли того или иного сказочника [Семевский 1864, 485–498; Лесевич 1895, 9–22], но после выхода в свет «Северных сказок» Н. Е. Ончукова [Ончуков 1908] исполнительская традиция стала общепризнанным объектом изучения. Сказки в классических дореволюционных сборниках публиковались «по сказочникам», составители насколько возможно подробно описывали и судьбу, и творческую манеру исполнителя [Зеленин 1914; Зеленин 1915; Соколовы 1915]. Появился ряд работ, авторы

которых анализировали именно исполнительскую манеру сказочников [Калинников 1915, 242–272; Козырев 1912, 297–308; Макаренко 1912, 351–381]. Золотым веком изучения личности сказочника стала вторая четверть XX в., и не случайно: идеология молодого советского государства требовала создания образа человека-творца, причём человек этот должен был быть тружеником, притесняемым царским режимом, талант которого расцвёл именно при Советской власти¹. В это время появляется целый ряд исследований, посвящённых творчеству отдельных сказочников, публикуются записанные от них тексты, даётся детальный анализ стиля и композиции их сказок. В 1925 г. М. К. Азадовский публикует материалы, связанные с творчеством Н. О. Винокуровой [Азадовский 1925]. В 1932 г. им же был подготовлен двухтомник «Русская сказка. Избранные мастера», в котором давались подробные характеристики творческой манеры и репертуара сказочников [Азадовский 1932]. С этого момента и до самой Великой Отечественной войны выходят сборники выдающихся русских сказочников – Винокуровой, Коргуева, Магая, Ковалёва и др. – с подробными комментариями исследователей [Азадовский, Андреев 1937; Новиков, Оссовецкий 1937; Азадовский 1938; Нечаев 1939; Элиасов 1940; Савинич 1940; Гофман, Минц 1941; Новиков 1941; Тонков 1941]. После войны подобных изданий становится меньше, но до 1950-х гг. это ещё очень популярный тип изданий. Достаточно назвать сборники сказок Новопольцева, Корольковой, Магая и др. [Померанцева 1952; Элиасов 1968; Померанцева 1969; Каргаполов 1968; Каргаполов 1973]. Наиболее полный анализ данной проблематики приведён в книгах Э. В. Померанцевой, которые не потеряли своей актуальности и в настоящее время [Померанцева 1965; Померанцева 1976; Померанцева 1988]. С течением времени сборники, посвящённые отдельным сказочникам, появляются всё реже и реже. Так, в 1991 г. Е. И. Шастина публикует работу о сказочнике Дмитрие Асламове [Шастина 1991]. В 2020 г. коллектив авторов подготовил сборник сказок Е. Н. Трясциной [Сказки Е. Н. Трясциной 2020]. Данная ситуация объяснима: в настоящее время

¹ Не всегда это соответствовало заданной идеологеме, но в этом случае особо «проблемные» факты биографии исполнителей опускались.

сказочники, от которых можно записать несколько десятков текстов, – большая редкость, абсолютно уникальное явление. Но и архивные записи сказок, записанные от выдающихся сказочников конца XX в., привлекаются исследователями нечасто. Из последних работ можно назвать антологию А. С. Лызловой, открывающуюся развёрнутой вступительной статьёй о сказочниках Водлозерья [Лызлова 2013, 27–45]; публикации сказок А. М. Соловьёвой, подготовленные Т. Н. Бунчук и Е. А. Шевченко [Бунчук, Шевченко 2011, 11–15; Бунчук, Шевченко 2012, 51–54], которым предпосланы леммы о жизни и творчестве сказочницы; а также статьи С. В. Алпатов, Е. М. Боганевой, А. С. Лызловой и В. Е. Добровольской [Алпатов 2014, 41–59; Боганева 2011, 5–8; Лызлова 2011, 9–11; Добровольская 2015, 57–69; Добровольская 2017, 19–27; Добровольская 2018а, 175–187; Добровольская 2018б, 232–245; Добровольская 2019, 21–32].

Безусловно, такая ситуация объясняется прежде всего тем, что сказочников с 80-х гг. XX в. записывают редко. К концу XX в. среди экспедиционных материалов встречаются единичные записи сказок, а иногда исполнители лишь сообщают о том, что они слышали сказки от своих старших родственников, но сами их уже не рассказывают. Тем важнее публикация и введение в научный оборот архивных материалов и дневников собирателей, представляющих творческое наследие сказочников. В ряде случаев материалы могли публиковаться в местных изданиях. И тогда записи могут быть не систематизированы, не атрибутированы и не соотнесены ни с локальной, ни с общерусской традицией, но публикаторы таких материалов обычно не ставят себе цели ввести запись сказок в научный оборот. Их задача – представить человека, который является носителем традиции, неким особым, ни на кого не похожим исполнителем, лицом данного места. Они преследуют не научные, а популяризаторские цели, стремясь задействовать мастерство исполнителя в образовательных или культурных проектах. Иногда в процессе данной работы возникают совместные проекты с фольклористами и этнографами, но чаще такие материалы становятся своеобразной «наводкой» для профессиональных исследователей, толчком для изучения сказочной традиции территории.

Таким толчком для сбора фольклорного материала стала вышедшая в 2006 г. книга «Сказки от бабушки Нины» [Сказки от бабушки Нины 2006], в которую вошли сказки, записанные в 2005–2006 гг. руководителем школьного этнографического музея школы № 6 г. Чернушки Т. А. Гостюхиной и ученицей 10-го класса этой же школы К. Миншаеховой. В книгу вошло 13 сказок, записанных от Нины Андреевны Чечихиной. Практически сразу эта сказочница привлекла внимание исследователей. В 2006 г. во время фольклорно-этнографической экспедиции в Чернушинский район Пермского края Нину Андреевну уже записывали профессиональные исследователи А. В. Черных и Д. И. Вайман.

Нина Андреевна Чечихина родилась 12 января 1924 г. в д. Курмакаш Уинского района Уральской области (сегодня это территория Пермского края). В семье было восемь детей. Отец, чтобы прокормить семью, выучился на ветврача и счетовода, и семья переехала в Аспу, а затем в Чернушку. В 1935 г. отец Нины Андреевны умер. В 1939 г. девочка окончила семь классов и поступила в Сарапульское педучилище. Несмотря на трудности военного времени в 1942 г. Нина Андреевна получила диплом педагога начальных классов и была распределена в Удмуртию, а через два года вернулась в Чернушку. В 1946 г. вышла замуж. Она родила девятерых детей и до пенсии работала учительницей (подробнее о жизни Нины Андреевны – [Сказки от бабушки Нины 2006, 68–69]).

Нина Андреевна Чечихина принадлежит к крайне интересному типу сказочников. Всё её творчество ориентировано на книжную традицию. Она, безусловно, знала фольклорные сказки, слышала их от своей бабушки (Прасковьи Васильевны Бахарева, умершей в 1932 г.), но явно отдавала предпочтение литературным вариантам, преимущественно текстам из популярных изданий сборника А. Н. Афанасьева. Её сказки – не обычные пересказы прочитанного, а своеобразные авторские импровизации. Нина Андреевна легко и свободно создавала на основе прочитанного собственные тексты, понятные современным ей людям, прежде всего, детям. Её интересовала психология героев; созданным ею сказкам присущи

оригинальные контаминации сюжетных типов, неожиданные детали и образы; в них много пейзажных зарисовок и бытовых описаний.

Одной из самых интересных сказок Нины Андреевны является сказка, названная ей «Репка и Медведко».

Данная сказка представляет собой контаминацию нескольких сюжетных типов: 311 «Медведь и три сестры», 650 А «Иван – медвежье ушко» и 301 «Три подземных царства». Первая часть текста является развёрнутой предысторией чудесного рождения богатыря и его ухода из родного дома, вторая же соответствует сюжетному типу СУС 301 о богатыре в подземном царстве.

Данный текст необычайно близок к сказке из сборника А. Н. Афанасьева [Афанасьев 1984, № 141]. Скорее всего, именно этот текст и лёг в основу сказки Нины Андреевны Чечихиной. Сравним начало сказки:

Афанасьев, № 141	Н. А. Чечихина
<p>В некотором царстве, в некотором государстве жил-был старик со старухой; детей у них не было. Говорит раз старик: «Старуха, поди купи репку – за обедом съедим». Старуха пошла, купила две репки; одну кое-как изгрызли, а другую в печь положили, чтобы распарилась. Погодя немного слышат – что-то в печи кричит: «Бабушка, откутай; тут жарко!» Старуха открыла заслонку, а в печи лежит живая девочка. «Что там такое?» – спрашивает старик. «Ах, старик! Господь дал нам девочку». И старик и старуха крепко обрадовались и назвали эту девочку Репкою.</p>	<p>Жили-были муж с женой. Ладно жили, складно. Всё у них было, но детей не было. Вот однажды бабка пошла в огород, принесла репку и бросила её в печку, чтоб она в печке распарилась. А сама взяла пряжу, села на лавку и пряжу прядёт. Сидит и слышит – кто-то тоненьким голоском кричит:</p> <p>– Открой! Мне здесь жарко!</p> <p>Думает баба: «Кто же где кричит? Никого нет». В окно посмотрела, сенки открыла – тишина. Только села опять на пряжу – снова, погромче крик:</p> <p>– Да открой же, бабушка! Мне здесь жарко!</p> <p>Показалось, что голос слышится из печки. Подошла, заслонку открыла и видит: вот чудо! В печке сидит маленькая-премаленькая девочка.</p>

<p>Вот Репка росла, росла и выросла большая.</p>	<p>Подрастать стала, в деревню стала выбегать, с подружками играть. А потом, когда подросла, в лес за ягодками пошла. Дед с бабой не нарадуются: хорошая умница девочка, ну, пусть растёт.</p>
<p>Глядь – стоит в лесу избушка, вошли в избушку, а там на столбе медведь сидит.</p>	<p>А на полянке там стоит избушка. Стояла, посмотрела в щёлку, видит: лежит там на печи огромный бурый медведь, граблями спину себе чешет. Как увидала медведя, испугалась, закричала, убежать хотела. А медведь лежит на печи, не шевелится, а кричит громким голосом.</p>
<p>Медведь отпустил девок домой, а Репку у себя оставил; притащил сани, прицепил к потолку, лёг в эти сани и заставил себя качать. Репка стала качать, стала приговаривать: «Бай-бай, старый хрен!» – «Не так! – говорит медведь. – Сказывай: бай-бай, милый друг!» Нечего делать, стала качать да приговаривать: «Бай-бай, милый друг!»</p>	<p>Слез медведь с печи, принёс большие сани-розвальни. Срубил берёзку, очеп сделал. Зацепил за потолок, и зыбка готова. Залез в зыбку, одеяльцем закрылся, лежит и говорит: – Вот теперь, Репка, ты меня качай. Ноги в покачушку, а руками меня разглаживай. Мордочку у меня глядь и шёрстку на мне расчёсывай.</p>
<p>Раз медведь пошёл на добычу, а её в избушке оставил и заклал дверь дубовыми пнями. Репка давай выдираться, силилась-силилась, кое-как выдралась и убежала домой. Старик со старухой обрадовались, что она нашлась: живут они месяц, другой и третий; а на четвёртый Репка родила сына – половина человечья, половина медвежья; окрестили его и дали имя Ивашко-Медведко.</p>	<p>Вот и живут они. Медведь с утра встаёт и уходит по своим медвежьим делам, а она дома сидит. Всё в окошко глядит, об отце, матери тоскует. Но убежать никак не может – на крепкие запоры закрывает её медведь. Неделя прошла, и год прошёл, и два прошло. Вздумала Машенька (Репка) убежать от медведя. Посмотрела она, как он закрывает дом на запоры, и решила всё изломать. Только он ушёл, она принялась за своё дело, вырвалась и убежала. Целых два года она прожила у медведя. Живут они, живут, жили-жили, и вдруг Машенька (Репка) сыночка родила. И не простого, а медведко.</p>

Такие же совпадения можно проследить по всему тексту. Однако, как было отмечено выше, сказка Нины Андреевны не является простым пересказом афанасьевской сказки. Сказочница создаёт свой текст, наполняя его деталями, отсутствующими у Афанасьева. Она уделяет большое внимание эмоциям персонажей. Так, бабушка, открывая печку, откуда слышится голос, не просто радуется долгожданному ребёнку, а выбегает на двор, зовёт деда, они вдвоём вынимают девочку из печки: «...умыли, в пелёночки завернули, на печку положили». Сказочница подробно рассказывает, как девочка росла, какая она умница, как она играла с подружками и как радовались старики, что у них «хорошая умница девочка» растёт.

В отличие от сказки из сборника Афанасьева, где девочка попадает в лес вместе с подружками, которые позвали её за ягодами, у Нины Андреевны Репка уходит за ягодами одна. Сказочница создаёт совершенно не типичную для фольклорного текста психологическую зарисовку, цель которой – создать у слушателей ощущение сгущающейся вокруг девочки опасности: «И вот однажды она взяла лукошко и отправилась. Ходила-ходила, долго ходила. По всем уголкам, по перелескам, все полянки обошла, где раньше ягоды собирала. Нигде ни одной ягодки не нашла. Что такое? Вчера собирала – были ягодки, сегодня пришла – даже ягодника нет. Постояла, повертела головой туда-сюда. С которой стороны земляничкой пахнет? Со стороны леса. Подошла к лесу, а по опушке лесной ягод – красным-красно, как красный цветочек. Успевай только руками работать. Ловко работают у Репки ручки. Собирает и собирает. И быстро насобирала полное лукошко. Домой пора идти. Но что такое? Посмотрела – дороги нет, как чёрт скрыл. Испугалась Репка, туда-сюда, в лес зайти боится и от леса отойти не может. А в лес как будто кто-то тянет её. Идёт тихонечко, хочет вернуться, выйти из леса – ноги не идут. В лес пойдёт – ноги сами бегут». Попав в избушку медведя, Репка оказывается его пленницей. Она боится зверя и хочет вернуться домой, но медведь не отпускает девушку.

Чрезвычайно интересен мотив качания медведя в санях, которые имитируют колыбель. Мотив качания имеет глубокие

мифологические корни: он связан с брачной семантикой, которая наиболее ярко проявляется в качельных (рельных) песнях пасхального или троического циклов (подробнее о мифологической семантике качания см. [Агапкина 1999, 480–483]). В сказке Нины Андреевны медведь не просто просит Репку качать его, но и требует от героини: «...руками меня разглаживай. Мордочку у меня гладь и шёрстку на мне расчёсывай». Кроме того, он требует, чтобы девушка пела ему песенку: «Спи, медведь, спи, мой милый друг, спи, единственный». Хотя сказочница нигде не говорит о сожителстве Репки с медведем, но и требования медведя его качать, и дальнейшие события сказки указывают именно на такой поворот событий. Сожительство женщины с медведем – довольно популярный мотив в восточнославянском фольклоре; он зафиксирован в сказках и текстах мифологической прозы. Наиболее подробно этот мотив рассмотрен в книге Г. В. Афанасьевой-Медведевой [Афанасьева-Медведева 2018]. Интимные отношения женщины и медведя отразились и в «медвежьей комедии» [Некрылова 1984а, 186–195; Некрылова 1984б, 35–53], а также в святочном ряженье, где только человек, одетый медведем, имел право изображать половые посягательства на присутствующих женщин.

Героиня сказки Нины Андреевны убегает от медведя. Надо отметить, что в этой части сказки мотив сожителства девушки с медведем не сформулирован, сказочница не упоминает о нём. Возвращение Репки домой могло бы стать завершением сказки, которая соответствует, хотя и с некоторыми оговорками, сюжетному типу СУС 311, в котором рассказывается о том, как девочка заблудилась в лесу, попала в избушку медведя и, обхитрив его, вернулась домой. Первая русская публикация данного сюжета была в 1860 г. в сборнике К. Авдеевой [Авдеева 1860, № 3]. Большинство известных вариантов ориентировано на детскую аудиторию, поэтому в сказках действует маленькая девочка, которая без последствий спасается от медведя. Вполне вероятно, что сказочница в ряде случаев завершала сказку именно счастливым возвращением героини домой, поскольку слушателями её сказок в основном были младшие школьники.

Однако в данном случае Нина Андреевна решила продолжить сказку, и сюжет о девочке в избушке медведя стал преамбулой к сюжету СУС 301 «Три подземных царства». Это не индивидуальное изобретение сказочницы: в ряде русских вариантов сюжета СУС 301 предшествует рассказ о рождении богатыря, который оказывается сыном медведя.

У Нины Андреевны рассказ о чудесном рождении героя представляет собой развёрнутый текст, соответствующий сюжетному типу СУС 650А «Иван – медвежье ушко». Сюжет относится к ядру русской сказочной традиции. В указателе зафиксировано сорок два русских варианта, первая публикация – [Старая погудка 1795, I, № 10]. Этот сюжет популярен в пермской и ряде других русских уральских традиций [Пермский сборник 1860, II, 2, № 7, 168–171; Зеленин 1914, № 43; Афанасьев 1984, № 152; Померанцева 1957, № 15; Бараг 1975, № 23].

Надо отметить, что сказочница свободно использует два варианта мотива чудесного рождения: рождение из плода – для девочки Репки² и рождение от животного – для её сына Медведко. Двойное чудесное рождение крайне редко встречается в сказках, а такие развёрнутые описания, как у Нины Андреевны, просто уникальны.

Сюжет о сыне медведя популярен у многих народов³; героев, имеющих медвежью природу, довольно много. Так, жители Аркадии считали себя потомками медведицы; обские угры фратрии Пор относили себя к потомкам дочери медведицы. В целом ряде случаев медвежья природа героя не так очевидна: так, в поэме «Беовульф» не раскрывается медвежье происхождение героя, но его имя («пчелиный волк», т. е. медведь) и огромная сила указывают на связь с медведем. Дж. Р. Р. Толкиен отмечает, что помимо имени на связь этого героя с медведем указывают и его неотёсанность, непомерный аппетит, сила и отказ использовать оружие против Грендель [Tolkien 1983]. Ещё одним героем медвежьего происхождения является Бёдвар Бьярки (имя которого значит «воинственный медвежонок») – персонаж саги о Скъёлдунге, который даже умеет оборачиваться в медведя. Можно

² Подробнее о мотиве чудесного рождения см.: [Пропп 1976, 205–240; Добровольская 2009, 60–66].

³ См. [Сказки народов Евразии 2017], а также [S. Thompson В 635.1].

привести и другие примеры подобного рода. В русской традиции, как было отмечено выше, популярен именно мотив рождения героя от сожительства женщины и медведя⁴.

Нина Андреевна рассказывает о детстве и взрослении героя, полностью соблюдая сюжетную схему. Однако сказочница добавляет ряд деталей, являющихся её самостоятельным творчеством. Так, в её версии сказки односельчане объясняют деду, что Медведко должен покинуть деревню, потому что «наших детей пусть никто не обижает». Традиционный мотив получения оружия также приобретает оригинальные особенности: герой уходит из деревни и стучит дубинкой по земле, от этого стука дрожит земля и слышен звук, по которому дед Медведко определяет, в какую сторону ушёл его внук.

Далее сказка развивается согласно сюжетному типу СУС 301 «Три подземных царства», однако вместо трёх подземных дворцов в версии Нины Андреевны всего один: «...дворец белокаменный, крыша золотая». Именно там и находит герой трёх девиц. Эта часть, хотя и соответствует сюжетной схеме, изложена сказочницей крайне сжато. Ей существенно важнее дальнейшее развитие событий – измена братьев и спасение героя из подземного царства.

Сказочница объясняет мотив измены названных братьев тем, что Дубынюшке не хватило невесты, и он обиделся, «взял топор да с размаху и перерубил верёвку надвое». Интересен и мотив спасения героя из подземного мира птицей Могол. В большинстве вариантов, где присутствует данный мотив, герой спасает птенцов от непогоды, кормит их или согревает, и их мать – птица Могол – в благодарность выносит его из подземного мира. Существенно реже причиной помощи становится спасение птенцов от змей, но русские тексты, где герой убивает змею, ползущую к гнезду птицы, представлены единичными записями, которые являются, скорее всего, результатом книжного или иноязычного влияния. У Нины Андреевны герой пожалел птенцов и, будучи голодным, не

⁴ Отметим, что мотив рождения ребёнка от сожительства мужчины и медведицы не так популярен. Он отнюдь не всегда приводит к рождению героя, хотя подобные случаи есть. Существенно чаще мужчина бежит от медведицы, а ребёнок либо остаётся с ней, либо она его убивает.

стал их есть – а благодарная птица обещает вынести его из подземного мира. Для полёта богатырь обычно заготавливает пищу, которую либо берёт во дворцах, либо находит стадо коров и т. д. Нина Андреевна говорит о том, что герой идёт за запасами на «подземной склад Бабы-яги», которая ни до, ни после этого не упоминается.

Концовка сказки передана несколько схематично. Однако и тут сказочница добавляет интересные детали, например угощение героя водкой на свадьбе названных братьев.

Несколько иначе рассказана другая сказка, относящаяся к сюжетному типу СУС 502 «Медный лоб». Это один из наиболее распространённых сюжетных типов в русской сказочной традиции: в СУС зафиксировано тридцать пять вариантов. Существует ещё два текста, не учтённых указателем: [Матвеева 1979, № 15; Русские сказки Пермского края 2020, № 4].

Традиционно данный сюжет связывают с мифом о пленении Силена царём Мидасом, которому пленник открывает знания о будущем. Однако в этом мифе Силен, хоть и приводится в путях к царю, не является его пленником. Царь фригийцев устраивает праздник и богатый пир в честь Силена, а затем возвращает его Дионису. Скорее всего, данный сюжет связан с мифом о Соломоне и Асмодее, в котором Соломон заманивает демона в ловушку, держит пленным в саду, приковав его цепью с именем Бога, и только чрезмерное любопытство царя помогает демону освободиться. Сюжет об освобождении чудесного пленника из темницы и его помощи изгнанному царевичу встречается в книге Дж. Ф. Страпаролы «Приятные ночи» [Страпарола 1978, V, 1], где единственный сын короля Сицилии Гверино выпускает дикого человека из отцовской темницы. В этом тексте присутствуют узнаваемые для данной сюжетной схемы мотивы: стрела царевича, которой завладел дикий человек, и за возвращение которой просит юношу открыть клетку; похищение у матери ключей от темницы; бегство королевича из дома; злой умысел слуг и подвиги героя, которые он совершает с помощью дикого человека (хотя среди эпизодов нет битвы со змеем или вражеским

войском). В русской традиции на этот сюжет оказала влияние лубочная литература.

В сказке Нины Андреевны Чечихиной необычно вступление. В большинстве известных вариантов Медный лоб попадает в плен к царю во время охоты, реже его ловят подданные государя во время рубки леса или других работ. В данном же случае ситуация несколько иная: сказка начинается с оригинального эпизода, связанного с рождением царевича и наказом повивальной бабки следить за ребёнком. Именно соблюдение этого наказа приводит к тому, что герой оказывается в лесу вместе с отцом. Мальчик падает с лошади, и его утешает таинственный голос; царевич привлекает внимание свиты к тому, что в кустах кто-то есть – и царь пленит Медного лба. Нельзя не отметить и комментарий Нины Андреевны, в котором она объясняет причину пленения: царь хочет посадить дикого человека в клетку, чтобы «денежки брать».

Интересна и причина освобождения. Обычно в клетку или темницу попадает какая-то вещь царевича, чаще всего стрела или мячик. Чтобы получить вещь обратно, необходимо освободить пленника. В варианте пермской сказочницы присутствует стрела, попавшая в клетку, но причина освобождения иная: Медный лоб стыдит царевича за то, что тот выдал его присутствие в лесу. Царевич освобождает пленника, и тот убегает. Правду царю открывает некая девка-чернавка, и царевича изгоняют. Чтобы показать трагичность ситуации, сказочница замечает, что «даже хлеба кусочек ему никто не дал» и что юношу не пускали ни в первое, ни во второе царство. Удалось ему попасть только в третье царство, где он стал пасти коней. Далее в большинстве вариантов герой встречается с Медным лбом, который начинает ему помогать. В версии Нины Андреевны такой встречи не происходит, но в то же время совершенно понятно, что Медный лоб помогает царевичу: гривы у коней становятся серебряными, а рога коров и щетинки свиной – золотыми.

В традиционных вариантах происходит бой героя со змеем, в котором ему помогает Медный лоб, и женитьба на царевне. Н. А. Чечихина выбирает другой тип повествования: увидев изменившихся

животных, царь женит героя на своей дочери. Далее сказка развивается в соответствии с сюжетным типом СУС 566 «Рога» (первая русская публикация: «Старая погудка» 1795, III, № 8, 35–48). Данный текст популярен и в пермской [Зеленин 1914, № 3, 23, 99; Смирнов 1917, 287], и в уральской [Русские народные сказки Урала 1959, 165–168; Кругляшова 1967, № 18; Бараг 1969, № 4; Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала 1974, № 2, 12–13, № 15, 40–44; Бараг 1975, № 24] традициях. Литературные параллели к данному сюжету есть в «Золотом осле» Апулея и своде раннебуддийских священных текстов «Трипитака». Более точные параллели имеются в латинском сборнике *Gesta Romanorum* и немецкой народной книге «Фортунат», в которой рассказывается, как у Андолозия, а потом и у его возлюбленной отрастают длинные рога после того, как они отведали волшебных яблок.

В тексте Нины Андреевны Медный лоб помогает герою крайне мало. После того как царевна приказывает отвезти и бросить царевича в лесу, Медный лоб лишь рассказывает, куда ему идти, и указывает на яблони, не сказав, что они чудесные. Сказочница создаёт развёрнутые картины чудесных превращений героя, девки-чернавки и царевны; сцена избавления героини от рогов проникнута глубоким психологизмом.

Как видим, сказочница свободно соединила два сюжетных типа, которые в русской традиции обычно существуют отдельно.

Среди сказок Нины Андреевны Чечихиной есть и ещё один очень интересный вариант. Это сказка сюжетного типа СУС 531 «Конёк-Горбунок» (первая русская публикация [Тимофеев 1787, 63–69], пермский вариант [Зеленин 1914, № 10]).

Сюжет широко распространён в европейских традициях. Наиболее ранней литературной версией является сказка из сборника Дж. Страпаролы «Приятные ночи» [Страпарола 1978, III, 2]. В ней сын короля Дальфрено Ливоретто имеет чудесного коня, с помощью которого добывает для султана Беллизандру дочь короля Дамаска Аттаранте. Традиционно к этому же типу относится сказка из сборника Дж. Базиле [Базиле 2018, III, 7], но она в значительной степени

соответствует сюжетному типу СУС 328 «Мальчик похищает у нечистого сокровища».

В 1834 г. выходит «Конёк-Горбунок» П. П. Ершова, что оказывает серьёзное влияние на фольклорную традицию: к настоящему времени зафиксировано немало текстов, имеющих в своей основе «Конька-Горбунка» Ершова. Однако сказка Нины Андреевны Чечихиной не связана со стихотворной авторской версией: в её основе – текст из сборника А. Н. Афанасьева [Афанасьев 1984, № 169]. Как и другие тексты Нины Андреевны, этот не является прямым пересказом афанасьевского текста, но многие эпизоды, вероятно, заимствованы сказочницей из адаптированных вариантов сборника Афанасьева. Сравним, например, фрагмент, в котором конь заставил главного рака помочь герою:

А. Н. Афанасьев, № 169	Н. А. Чечихина
<p>Богатырский конь увидел, что большущий морской рак по песку ползёт, и наступил ему на шейку своим тяжёлым копытом. Взмолился морской рак:</p> <p>– Не губи меня, оставь мне жизнь! Что тебе нужно, всё сделаю.</p> <p>Отвечал ему конь:</p> <p>– Посреди синего моря лежит большой камень, под тем камнем спрятано подвенечное платье Василисы-царевны; достань это платье!</p> <p>Рак крикнул громким голосом на всё синее море. Тотчас море всколыхнулось, и сползли со всех сторон на берег раки большие и малые – тьма-тьмушая! Старший рак отдал им приказание, бросились они в воду и через час времени вытащили со дна моря, из-под великого камня, подвенечное платье Василисы-царевны.</p>	<p>А конь вороной всё ходит и ходит по берегу. Вдруг видит – раки плывут. Забегал конь по берегу, скакал-скакал, видит: самый большой рак выползает. Выполз рак, конь на него и ступил ему на клешню. Рак три раза свистнул, и выплыло из моря раков ведомо-неведомо. А Иванушка тогда говорит:</p> <p>– Вот отпустит тебя мой конь вороной, если ты достанешь венчальное платье, всё приданое со дна морского, которое находится под большим камнем.</p> <p>А рак говорит:</p> <p>– Это дело мы всё раньше знали. Дождайся тут, приданое будет для тебя готово.</p> <p>Все раки обратно упятились в море. Нет никого. Даже море не волнуется, на берег не плещется. «Ну, – думает Иванушка, – только их и видел. И не видать мне такого приданого». Вдруг видит – море снова заколыхалось, волны заплескались. Выползает большой рак и двинет перед собой кубышку, а в ней приданое. Поблагодарил Иванушка всех раков, взял кубышечку, сел на коня, к царю вернулся.</p>

Аналогичное сходство наблюдается и в других эпизодах: добывания Жар-птицы и Василисы Прекрасной, купания в кипятке и т. д. Ещё раз отметим, что Нина Андреевна не пересказывает прочитанное или услышанное, но создаёт на основе книжного текста свой вариант сказки, наполняя его множеством деталей. Так, когда герой находит перо Жар-птицы, конь спотыкается, падает на колени, а Иванушка выпадает из седла. Своего чудесного коня герой получает от умирающего отца, что больше свойственно сказкам другого сюжетного типа (СУС 530 «Сивко-Бурко»).

Сказка наполнена не свойственными фольклорному тексту описаниями. Наиболее показательны в этом отношении эпизоды ловли Жар-птицы и поиск Василисы Прекрасной:

«Приехали обратно на луг, Иванушка за дерево встал. А вещей конь по лужку ходит, зелёную травку щиплет. Стоит час, второй стоит. Тишина, нигде никого нет. Вдруг показалось – свет, как солнце всходит. Солнцу всходить ещё рано. Времени полночь. А потом так осветило весь луг, светлее ясного солнышка. Сначала Иванушка оробел, а потом понял. Кричать хотел – язык отнялся, вымолвить слова не может. А вещей конь тут как тут. Только птица села на землю, начала зёрнышки клевать, а вещей конь как разогнался на полную прыть, прямо на Жар-птицу. И наступил ей на крыло. Птица бьётся, кричит, а Иванушка из-за дерева выскочил, подбежал, поймал Жар-птицу и в мешок посадил. Сел на коня, коня в конюшню, а Иванушка сам к царю отправился.

– Вот, царь-батюшка, выполнил я твою первую просьбу».

Второй характерный эпизод:

«Сел Иванушка, поехали. Долго-предолго ехали, может, день, может, неделю или месяц. Вдруг слышит Иванушка – водой пахнет, свежестью потянуло. Видит – впереди сине море колышется. А по морю в челноке плывёт Василиса-Краса – Длинная коса и такую ласковую песню поёт, что у Иванушки сердце кровью залилось: «Вот красавица так красавица!» А как её взять, не знает. Вещий конь приказал Иванушке ещё дома попросить шёлковый шатёр, и выпивки, и закуски. И как только Иванушка увидел царевну, высоко на берегу раски-

нул шёлковый шатёр, стол поставил, скатерть-самобранку расстелил и всё поставил: и вина заморские, и кушанья самые вкусные. Сам сел, сидит и винко наливает. Поехала Василиса Прекрасная мимо и видит: «Сколько я лет здесь катаюсь на этой лодочке, а такого чуда не видывала». Стоит шатёр красный шёлковый, блестит, лучи от него во все стороны. А как туда прийти, кто такой шатёр поставил? Никто не знает. Вышла из лодочки, пошла на бережок. Только зашла в терем, в шатёр, а Иванушка тут как тут. С поклоном встречает Василису Прекрасную, кланяется ей, вежливо за стол приглашает. Не видала такого Василиса Прекрасная, чтоб с ней так ласково обходились. Хотя она и царская дочь, но такого уважения она не видала. Налил Иванушка себе стопочку и ей стопочку. Но заранее в стопочке у него было приготовлено сонное средство. Только он подал ей стопочку, она её тихонечко-тихонечко и всю до дна выпила. Только стопочка опросталась, а царевна заснула крепким сном непробудным. Спит царевна, а Иванушка шатёр разобрал, все кушанья оставил, на коня и к царю пригнал. Увидел царь такое чудо, на радостях ходит, Иванушке заплачивать за труды забыл, ничего, никак не поблагодарил».

Есть в репертуаре Нины Андреевны Чечихиной и своеобразные пересказы авторских сказок. Так, в основе сказки «Ванька» лежит текст из книги В. И. Воробьёва [Воробьёв 1973, 81–92]. Она очень близка к авторской версии, но и здесь сказочница наполняет текст множеством деталей, отсутствующих у писателя. Достаточно сравнить портреты любителя гороха:

В. И. Воробьёв	Н. А. Чечихина
<p>Башка у вора рогатая, морда весёлая, глаза озорные, борода и усы травяные, брови моховые. А из рук и ног ветки с листьями растут.</p>	<p>Голова человечья. На голове ушки высокие торчат, а глазки такие нежные, такие ласковые, как будто разговаривают с Иванушкой, но слов пока не слышно. Хвост длинный, крючком. Усы из травы вставленные, а из рук и из ног ветки торчат.</p>

Сказочница создавала свою «литературную» версию текста, содержащую множество деталей, пейзажей, психологических

подробностей – что не свойственно фольклорной сказке, но совершенно естественно для сказки авторской. Однако и авторский текст В. И. Воробьёва стал лишь основой сюжета. Описания природы и портреты персонажей, психология героев, их внутренние переживания и размышления полностью принадлежат Нине Андреевне, являются её авторским творчеством.

Хотя сказочница больше любит волшебные сказки, есть в её репертуаре и другие разновидности сказочных текстов. Например, сказка «Царь и солдат» принадлежит к сюжетному типу СУС 922 «Беззаботный монастырь». В большинстве известных вариантов вопросы царя адресованы игумену монастыря, но отвечает на них подставное лицо, которым может быть мужик, солдат, пастух и т. д. Однако в ряде вариантов вопросы адресованы именно солдату, который отслужил двадцать пять лет, а царя не видел. Ему не верят, что он служил, и поэтому он должен вернуться во дворец, где и отвечает на вопросы царя. Наиболее подробно данный сюжет описан в монографии В. Андерсона [Андерсон 1916].

История сюжета восходит к сочинению Ибн Абд аль-Хакаму, арабского автора IX века, и талмудическому рассказу о споре рабби Ишуа Бен-Хананья с афинскими мудрецами. В Европе данный сюжет был необычайно популярен. Известны баллада Г. Бюхнера «Император и аббат» и английская баллада «Король Джон и епископ», которая многократно издавалась в формате бродсайдов.

Вероятно, на вариант Нины Андреевны повлиял текст из сборника А. Н. Афанасьева [Афанасьев 1984, № 326]. Однако сказочница не просто заимствовала сюжет, но расширила эпизод возвращения солдата домой после двадцати пяти лет службы. Сказочница создаёт картину встречи солдата всеми односельчанами: подробно описывается, как ставят столы, какую еду приносят и т. д. Лишь после этого возникает диалог солдата с мальчишкой, который и провоцирует дальнейшее развитие сюжета. Скорее всего, сказочница хотела использовать другой сюжетный тип – СУС 465С «Поручение на тот свет», но по какой-то причине передумала прямо в процессе рассказывания.

* * *

В последние несколько десятилетий тенденция к созданию «своих сказок» стала очень типичной для сказочников: используя фольклорную традицию, исполнители стараются наполнить рассказываемый ими текст элементами, которые присущи литературе. Так, в сказках появляются портреты персонажей, пейзажные зарисовки, сказочников интересуют психология героев, их внутренние переживания, текст наполняют внутренние диалоги. Тексты сказок содержат разнообразные детали предметного мира, размышления сказочника о своих героях и т. д. С одной стороны, подобным текстам свойственна подчёркнутая сказочная обрядность, а с другой, – отступление от сказочного канона для придания динамики повествованию. Современные сказочники легко и органично сочетают мотивы разных сказок в одном тексте, у них появляются детали и образы из кино- и мультфильмов, но особое внимание они уделяют именно книге. Преимущественно это адаптированные тексты из сборника А. Н. Афанасьева, переложения русских сказок Л. Н. Толстого, К. Д. Ушинского, А. Н. Толстого и др., а также авторские тексты В. А. Жуковского, А. С. Пушкина, С. Т. Аксакова, П. П. Бажова. Сказочников могут привлечь тексты современных авторов, сказки из учебников и хрестоматий.

Ряд исполнителей стремились именно к созданию книг своих сказок (в частности, таким сказочником был П. И. Акулов [Тверские сказки 1997]), однако большинство всё же ориентировались на устную традицию. Такой сказочницей, сочетавшей в своём творчестве книжную и устную традицию, была Е. Г. Падкина [Добровольская 2019, 21–32; Судогда 1999, 154–178]. К типу сказочников-книжников можно отнести А. И. Садовникову [Добровольская 2015, 57–69], Е. Н. Трясцину [Сказки Е. Н. Трясциной 2020] и многих других сказочников конца XX – начала XXI в. Относится к ним и Нина Андреевна Чечихина, которая хорошо знала фольклорную традицию, но явно отдавала предпочтение сказкам, которые читала. Она не пересказывает прочитанные тексты, а создаёт на их основе свои. К сожалению, в нашем распоряжении нет повторных записей сказок Нины Андреевны, и мы

лишены возможности проанализировать процесс её творчества, степень импровизационного начала. Однако, судя по имеющимся в нашем распоряжении сказкам, можно заключить, что Нина Андреевна свободно обращалась с текстом, легко сочетая элементы фольклорной традиции и приёмы, свойственные авторской литературе.

ЛИТЕРАТУРА:

- S. Thompson** – *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: 6 vols. Copenhagen-Bloomington, 1955–1958.
- Tolkien 1983** – *Tolkien J. R. R.* The Monsters and the Critics, and Other Essays. London, 1983.
- Авдеева 1860** – *Авдеева К.* Русские сказки для детей, рассказанные нянюшкой Авдотьей Степановной Черепьевой, изданные К. Авдеевой. СПб.: Изд-во О. М. Вольф, 1860.
- Агапкина 1999** – *Агапкина Т. А.* Качели // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, 1999. С. 480–483.
- Азадовский 1925** – *Азадовский М. К.* Сказки Верхнеленского края. Вып. 1. Иркутск, 1925. С. 67–142.
- Азадовский 1932** – Русская сказка. Избранные мастера / редакция и коммент. М. Азадовского. Т. 1–2. Л.: Academia, 1932.
- Азадовский 1938** – *Азадовский М. К.* Верхнеленские сказки. Иркутск: ОГИЗ, 1938.
- Азадовский, Андреев 1937** – Сказки Красноярского края. Сборник М. В. Красноженовой / под общ. ред. М. К. Азадовского и Н. П. Андреева. Л.: Гослитиздат, 1937.
- Алпатов 2014** – *Алпатов С. В.* Сказочник-балагур: личность и творческий тип // Личность в культурной традиции: Сб. научных статей / сост. и отв. ред. Л. В. Фадеева. М.: Государственный институт искусствознания, 2014. С. 41–59.
- Андерсон 1916** – *Андерсон В.* Император и аббат. Казань: Тип. Импер. ун-та., 1916.
- Афанасьев 1984** – Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков; отв. ред. Э. В. Померанцева, К. В. Чистов. Т. 1. М.: Наука, 1984. (Литературные памятники.)
- Афанасьева-Медведева 2018** – *Афанасьева-Медведева Г. В.* Медведь в русской традиционной культуре Восточной Сибири. Мин-во культ. и арх. Иркутской обл., ГБУК «Региональный центр русского языка, фольклора

- и этнографии», науч.-иссл. лаб. ИГУ по изуч. trad. культ. Восточной Сибири, общ. орг. «Моя земля». Иркутск, 2018.
- Базиле 2018** – *Базиле Дж.* Сказка сказок, или Забава для малых ребят / пер. с неап. Петра Епифанова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018.
- Бараг 1969** – Народные сказки, легенды, предания и были Башкирии / сост. и авт. вступ. статьи Л. Г. Бараг. Уфа: Башкнигоиздат, 1969.
- Бараг 1975** – Сказки, легенды и предания Башкирии в новых записях на русском языке / под ред. и с коммент. Л. Г. Барага. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1975.
- Боганева 2011** – Мастерство классического сказительства: Лидия Михайловна Цыбульская / Е. М. Боганева // Живая старина. 2011. № 2. С. 5–8.
- Бунчук, Шевченко 2011** – Тятины сказки / Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко // Живая старина. 2011. № 2. С. 11–15.
- Бунчук, Шевченко 2012** – Сказки из репертуара Апполинарии Михайловны Соловьёвой / Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко // Живая старина. 2012. № 1. С. 51–54.
- Воробьёв 1973** – *Воробьёв В. И.* Сказки по мотивам русского фольклора. Пермское книжное изд-во, 1973.
- Гофман, Минц 1941** – Сказки И. Ф. Ковалёва / зап. и комментировали Э. Гофман и С. Минц. М.: Искра революции, 1941. (Летописи государственного литературного музея. Кн. 11.)
- Добровольская 2009** – *Добровольская В. Е.* Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: ГРЦРФ, 2009.
- Добровольская 2015** – *Добровольская В. Е.* Сказочница А. И. Садовникова (Тверская область, Западновинский район) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 17: Фольклорные традиции в поликультурных зонах России: Сб. научных статей. М.: ГРЦРФ, 2015. С. 57–69.
- Добровольская 2017** – *Добровольская В. Е.* «Папа нам рассказывал...»: Сказки в репертуаре Марфы Зайцевой с фазенды Санта-Крус // Традиционная культура. 2017. № 2. С. 19–27.
- Добровольская 2018a** – *Добровольская В. Е.* Мужская сказочная традиция в России: сказочный канон и индивидуальное начало // Традиционная культура. 2018. № 5. С. 175–187.
- Добровольская 2018b** – *Добровольская В. Е.* «Случайные сказочники»: роль рефлексии в сохранении сказочной традиции // Человек и событие в исторической памяти. Сыктывкар, 2018. С. 232–245.
- Добровольская 2019** – *Warwara Dobrowolskaja.* Inwencja twórcza w bajce ludowej: przypadek Efmii Grigoriewny Padkiny / индивидуальное творчество в фольклорной сказке: случай Ефимии Григорьевны Падкиной // Przegląd rusycystyczny / Русское обозрение. 2019. № 1 (165). Katowice, 2019. С. 21–32.
- Зеленин 1914** – *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Пермской губернии. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1914. (Зап. Импер. РГО по Отд. этнографии. Т. 41.)

- Зеленин 1915** – *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Вятской губернии. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1915. (Зап. Имп. РГО по Отд. этнографии. Т. 42.)
- Калинников 1915** – *Калинников И. Ф.* Сказочники и их сказки // Живая старина. 1915. № 1–2. С. 242–272.
- Каргаполов 1968** – Сказки Омской области [Текст] / записаны И. С. Коровкиным от А. С. Кожемякиной; ред. Н. А. Каргаполов. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1968.
- Каргаполов 1973** – Сибирские сказки / записаны И. С. Коровкиным от А. С. Кожемякиной; ред. Н. А. Каргаполов. 2-е изд., доп. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1973.
- Козырев 1912** – *Козырев Н. Г.* Семь сказок и одна легенда Псковской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 2–4. С. 297–308.
- Кругляшова 1967** – Фольклор на родине Д. Н. Мамина-Сибиряка (в уральском горнозаводском посёлке Висим) / сост., авт. вступ. статьи и примеч. В. П. Кругляшова. Свердловск, 1967.
- Лесевич 1895** – *Лесевич В. В.* Денисовский казак Чмыхало, его сказки и при сказки // Мир Божий. 1895. № 4. С. 9–22.
- Лызлова 2011** – *Лызлова А. С.* Сказки Водлозерья: репертуар Евдокии Макаровны Лёвиной // Живая старина. 2011. № 2. С. 8–11.
- Лызлова 2013** – *Лызлова А. С.* О сказочной традиции Водлозерья // Сказки Водлозерья / сост. А. С. Лызлова. Петрозаводск, 2013. С. 27–45.
- Макаренко 1912** – *Макаренко А. А.* Две сказки русского населения Енисейской губернии // Живая старина. 1912. Вып. 2–4. С. 351–381.
- Матвеева 1979** – *Матвеева Р. П.* Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск: Наука, 1979.
- Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала 1974** – Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала / отв. ред. Л. Г. Бараг. Вып. 1. Уфа, 1974.
- Некрылова 1984а** – *Некрылова А. Ф.* Медвежья комедия: некоторые проблемы и аспекты изучения // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. научн. тр. / под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984. С. 186–195.
- Некрылова 1984б** – *Некрылова А. Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII – начало XX века. Л., 1984. С. 35–53.
- Нечаев 1939** – Сказки М. М. Коргуева / запись А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939. Т. 1; 1940. Т. 2.
- Новиков 1941** – Сказки Филиппа Павловича Господарева / запись текста, вступ. ст. и примеч. Н. В. Новикова; общ. ред. М. К. Азадовского. Петрозаводск: Госиздат Карело-Фин. ССР, 1941.
- Новикова, Оссоветский 1937** – Сказки Куприянихи / запись сказок, статья о творчестве Куприянихи и комментарии А. М. Новиковой

- и М. А. Оссовецкого; вступ. статья и общ. ред. проф. И. П. Плотникова. Воронеж: Ворон. обл. кн. изд-во, 1937.
- Ончуков 1908** – Северные сказки: Сборник Н. Е. Ончукова. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1908. (Зап. Имп. РГО по Отд. этнографии. Т. 33.)
- Пермский сборник 1860** – Пермский сборник, 1859. Кн. I. Отд. 2; 1860. Кн. II. Отд. 2.
- Померанцева 1952** – Сказки Абрама Новопольцева / ред. и вступ. ст. Э. В. Померанцевой. Куйбышев: Куйбышевское обл. гос. изд-во, 1952.
- Померанцева 1957** – Русское народное творчество в Башкирии / под общ. ред. Э. В. Померанцевой. Уфа: Башкнигоиздат, 1957.
- Померанцева 1965** – *Померанцева Э. В.* Судьбы русской сказки. М.: Наука, 1965.
- Померанцева 1969** – Русские народные сказки. Рассказаны А. Н. Корольковой. АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; записи Э. В. Померанцевой [и др.]; отв. ред. Э. В. Померанцева. М.: Наука, 1969.
- Померанцева 1976** – *Померанцева Э. В.* Русские сказочники: пособие для учащихся. М.: Просвещение, 1976.
- Померанцева 1988** – *Померанцева Э. В.* Писатели и сказочники / сост. В. Г. Смоленский. М.: Советский писатель, 1988.
- Пропп 1976** – *Пропп В. Я.* Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. С. 205–240.
- Русские народные сказки Урала 1959** – Русские народные сказки Урала / ред.-сост. П. Галкин, М. Китайник, Н. Куштум. Свердловск: Свердловск. кн. изд-во, 1959.
- Русские сказки Пермского края 2020** – Русские сказки Пермского края в записях конца XX – начала XXI в. / А. В. Черных (отв. ред.), В. Е. Добровольская, И. И. Русинова, О. С. Сивков, Е. Н. Свалова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых, С. Ю. Королёва. СПб.: Маматов, 2020.
- Савинич 1940** – Сказки нашего края / предисл. и ред. С. Ф. Савинича. Красноярск: Краснояргиз, 1940.
- Семевский 1864** – *Семевский М.* Сказочник Ерофей // Отечественные записки. 1864. № 2. С. 485–498.
- Сказки Е. Н. Трясциной 2020** – Сказки Евдокии Никитичны Трясциной / В. Е. Добровольская, Г. Н. Мехнецова, И. И. Русинова, О. С. Сивков, М. Е. Суханова, А. В. Черных (отв. ред.). СПб.: Маматов, 2020.
- Сказки народов Евразии 2017** – Сказки народов Евразии. Сын медведя. Элиста: Из-во Калм. ун-та, 2017.
- Сказки от бабушки Нины 2006** – Сказки от бабушки Нины. Записали Т. А. Гостюхина и К. Миншаехова. Чернушка: РИЦ «Парус», 2006.
- Смирнов 1917 / 2017** – Великорусские сказки: сборник А. М. Смирнова: в 2 кн. Т. 2. Иваново: Роща, 2017.
- Соколовы 1915** – Сказки и песни Белозёрского края / зап. Ю. и Б. Соколовы. М.: Печатня А. И. Снегирёвой, 1915.

- Старая погудка 1795 / 2016** – Старая погудка на новый лад, или Полное собрание древних простонародных сказок. Русская сказка в изданиях конца XVIII века. Иваново: Роша, 2016.
- Страпарола 1978** – *Страпарола да Караваджо Дж.* Приятные ночи / изд. подг. А. С. Бобович, А. А. Касаткин, Н. Я. Рыкова; отв. ред. А. Д. Михайлов. М.: Наука, 1978.
- Судогда 1999** – Фольклор Судогодского края / сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий; под общ. ред. А. С. Каргина. М.: Гос. республикан. центр рус. фольклора, 1999.
- Тверские сказки 1997** – *Акулов П. И.* Тверские сказки / сост. Л. М. Концедайло, О. В. Смирнова. Тверь: Тверская обл. типография, 1997.
- Тимофеев 1787** – Сказки русские, содержащие в себе 10 различных сказок / собр. и изд. Петром Тимофеевым. М.: Тип. Пономарёва, 1787.
- Тонков 1941** – Сказки А. Н. Корольковой / запись, вст. статья и комментарии В. А. Тонкова. Воронеж, 1941.
- Шастина 1991** – Сказки Дмитрия Асламова: Сборник / сост., предисл. и коммент. Е. И. Шастиной. Иркутск: Восточно-Сибирское кн. изд-во, 1991.
- Элиасов 1940** – Сказки Магая (Е. И. Сороковикова) / зап. Л. Элиасова и М. Азадовского; под общ. ред. М. Азадовского. Л.: ГИХЛ, 1940.
- Элиасов 1968** – Сказки и предания Магая / записал Л. Е. Элиасов. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1968.

E. N. СВАЛОВА

Личные письма из деревни как источник этнокультурной информации¹

В статье рассматривается один из содержательных аспектов наивных писем от жителей уральской деревни диалектологу-исследователю – особенности отражённой в субъективном восприятии авторов этнокультурной информации. По материалам переписки восстанавливаются разные стороны народной культуры и духовной жизни пожилого человека, живущего в сельском социуме: особенности коммуникации, организованность жизни и быта, основные обрядовые формы календарной, свадебной, похоронно-поминальной традиции. Письма содержат окрашенную личным видением, часто нерасчленённую информацию об укладе деревенской жизни, об организованности повседневности и бытового уклада человека, о локальном своеобразии традиционной культуры. В статье делаются выводы о богатом информационном потенциале личной переписки. В целом характеризующиеся политематичностью, письма иллюстрируют разные стороны национального поведения и социального взаимодействия, отношение к вере, этикетные и социальные нормы. Особое место занимает в них информация о локальной специфике многих обрядовых форм, об устаревших и недавно появившихся обрядовых деталях. Показано, что зафиксированные в письмах сведения конкретизируют наши представления об особенностях народной культурной лексики, об этнографических особенностях места, о вариантных формах общерусской обрядовой традиции. Вместе с тем в ряде случаев письма содержат элементы художественного письма, отражают тот факт, что их написание для пожилого сельского человека нередко является процессом творчества и самовыражения. Отмечается эмоциональная сторона рассмотренных текстов, которая при достаточно скупом её выражении окрашивает многие сугубо информативные фрагменты. Исследование подобного речевого материала позволяет, на наш взгляд, расширить представления о национальном самосознании, диалектной культурно-языковой картине мира и этнических стереотипах. Письма из деревни являются достоверным источником о специфике коммуникации современного села, они представляют возможность усовершенствовать методы сбора диалектного и этнографического материала, а сама переписка с информантами может быть использована для коррекции сведений, собранных в полевых условиях.

Ключевые слова: традиционная культура, источники изучения, наивное письмо.

E. N. SVALOVA

Personal letters from the village as a source of ethno-cultural information²

The article observes one of substantive aspects of naive letters from Ural villagers to a researcher/dialectologist – the specificities of ethno-cultural information reflected in the authors' subjective perceptions. On the basis of correspondence it reconstructs various aspects of popular culture and spiritual life of an elderly man living in a rural society: the peculiarities

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 20-012-00416 «Фольклорный архив: принципы хранения, систематизации и публикации экспедиционных материалов».

² The study was carried out with the framework of RFBR grant № 20-012-00416 “Folklore archives: principles of storage, systematization and publication of expeditionary materials”.

of communication, the organization of everyday life, main ritual forms of calendar, wedding, funeral and commemorative traditions. The letters contain subjective and non-selected information on the way of rural life, household organization and local specificity of traditional culture. The conclusion follows about rich information potential of personal correspondence. The letters that are polythematic in general illustrate different sides of national behavior and social interaction, attitude to faith, etiquette and social standards. Special attention is paid to information on local specificity of many ritual forms, on outdated and recent details. The article shows that the data fixed in the letters make our views on the peculiarities of popular cultural words, ethnographic specificity of places and variant forms of the All-Russian ritual tradition more concrete.

At the same time in certain cases the letters contain elements of belles-lettres and reflect the fact that the process of writing them was an act of creation and self-expression for an elderly villager. The article notes the emotional aspect of the observed texts that gives a certain colouring to informative fragments though being poorly expressed. In our opinion, the study of such material allows to broaden the notion of national identity, dialectal cultural and linguistic worldview and ethnic stereotypes. Villager's letters are a reliable source of today's village communication, they represent an opportunity to improve methods of gathering dialectal and ethnographic materials while the correspondence with informants can be used to correct all the data gathered in field conditions.

Keywords: traditional culture, sources of study, naive letters.

Личные письма чаще исследуют как один из значимых источников информации о личностном восприятии исторических событий, как свидетельства осознания человеком своего места в ходе времени и в социуме. Основные свойства личных писем, как считают исследователи, – документальность, ретроспективность, субъективность и ярко выраженная эмоциональная сторона [Люцай 2017]. События, жизненные ситуации, поведение и поступки людей в письмах даны в оценках, при этом оценочная деятельность «определяется во многом идеей нормы, порядка и проявляется по отношению ко всем сферам жизни» [Демешкина 2016]. Письма являются источниками, «отражающими личные ощущения и взаимоотношения, восприятие автором окружающего мира, происходящих событий и обстановки» [Кабаква, Эрбах 2018, 225], с их помощью осуществляется установление «вторичных связей» между человеком и обществом [Кодан 2014].

В настоящей работе мы обращаемся к «ответным» письмам, которые были получены автором статьи от жителей уральских деревень в период с 2010 по 2016 г. после знакомства с ними во время полевых выездов (ранее тексты подобных писем анализировались нами

с точки зрения отражённых в них наивных представлений носителя традиционной культуры *о судьбе, смерти и времени* [Свалова 2018, 229–243]). Основная задача статьи заключается в выявлении *содержащейся в письмах этнокультурной информации и сведений об особенностях духовной жизни русской деревни начала XXI в. Письма рассматриваются прежде всего как источник сведений об особенностях обрядовой традиции уральской деревни, как свидетельства отношения их авторов к традиционным ценностям.*

Письма – самое распространённое в не столь ещё далёкое время средство общения между людьми. Как пример эпистолярного жанра, они являются предметом исследования учёных преимущественно на материале частных переписок известных личностей: писателей, деятелей культуры и искусства. Письма простых людей попадали в поле зрения учёных гораздо реже, поскольку подобная переписка обычно ориентирована на личное, интимное общение. Отдельные исследования были посвящены фронтовым письмам, их коммуникативным характеристикам [Сухотерина 2014], письмам крестьян, отражающим чувства и переживания человека, вовлечённого в масштабные исторические события [Чуркин 2017; Хасянов 2014]. Выявлены особенности как писем корреспондентов, живущих в отдалении друг от друга (обычно они пространны и богаты фактической информацией, часто пишутся не один день и напоминают по форме дневник), так и переписки менее оторванных друг от друга людей (в таких передаётся более фрагментарная информация о текущих, сиюминутных делах, выражено определённое взаимодействие корреспондентов; эти письма интересны с точки зрения осмысления процессов самосознания личности и формирования межличностных отношений [Кобак 2012, 146]). В целом же информационный потенциал личной переписки «в должной мере ещё не оценён исследователями» [Шумейко 2007, 179].

Немалое значение имеет в письмах информация о прошлом народной культурной традиции («человеческое содержание социальной культуры» [Кабанов 2004, 284]), о её роли в жизни человека. По мнению И. Е. Козновой, «документы частной переписки, которые можно

обозначить как жанр “наивного письма”, несут в себе элементы “культурного ядра” традиционной культуры» [Кознова 2012, 118].

Особой чертой общения сельского человека является открытость. Свойственную коммуникативной среде села манеру повествования можно считать особой информативной чертой. Первое, что бросается в глаза при знакомстве с деревенскими письмами, – для автора ответного письма важнее не сама событийная информация, а создаваемая атмосфера общения, которая предполагает доверительные отношения пишущего и адресата. Конечно, инициатор общения (автор статьи, диалектолог) в некоторой степени программирует сценарий поведения собеседника: побуждает к написанию письма, сообщает информацию о себе, вспоминает ситуации и обстоятельства, известные обоим, задаёт вопросы, которые обращены к настоящему и прошлому. Несмотря на то, что собеседники не находятся в родственных или дружеских отношениях, письма из деревни демонстрируют свободный характер, в котором мы усматриваем явное желание пишущего (обычно пожилого человека) быть услышанным и понятым, оперировать глубоко прочувствованными и пережитыми лично фактами. Чаще всего рассказ о себе в письмах правдив и проникновенен, и это объясняется, вероятно, тем, что пишущий в первую очередь ведёт диалог с собой, а значит, не может лукавить и недоговаривать; его желание рассказать о себе отнюдь не продиктовано целью выделить и представить какую-то идеальную картинку своей жизни.

Духовную культуру, духовную деятельность частного человека отличает многообразие, политематичность. Письма содержат окрашенную личным видением, часто нерасчленённую информацию об укладе деревенской жизни, об организованности повседневности и быта человека, о традиционных формах культуры. Таковы, например, замечания авторов писем о своей занятости. Деятельность человека с возрастом сужается, но вовлечённость в неё пожилого человека позволяет ему избегать лишних психологических переживаний; информанты связывают своё существование с работой и полезными занятиями, которые дают им возможность ощущать свою жизне-

способность и востребованность: *Стала я худая и хожу с палочкой тихонько но сама себя обеспечиваю. хлеб покупаю сама не пеку, печку топлю дрова есть купила на зиму, вода есть*³ (Рекутина В. Н.); *Я пока живу нечего не много ещё шевелюсь по дому. Что-то работаю. даром сидеть не могу* (Рекутина В. Н.); *С ответом задержалась, в мае заболела ходила за пиканами, и меня укусил клещ и долго лежала в больницу 15 суток, и потом усадьба сенокос да и сами знаете деревенскую жизнь* (Ромашова Л. Ф.). Контексты объединяет сформировавшееся в связи с историческим опытом народа представление о труде, физической деятельности как необходимом условии крестьянского существования (*печку топлю, шевелюсь по дому*). В выражениях типа *даром сидеть не могу* речь идёт не о бездействии; труд воспринимается как нечто, не зависящее от желаний человека, благословлённое Богом, как то, что и есть сама жизнь, что придаёт смысл и цельность самому существованию человека (отсюда и обращение *сами знаете деревенскую жизнь*). Любопытный пример бездействия, которое, скорее, выступает как умиротворённое созерцание, иллюстрирует контекст *Всё так же сижу около окна и люблюсь своей речкой Светлицанкой. Вот и моё любопытство* (Колегова Л. И., Светлица). Личное местоимение *свой* здесь обозначает скорее не принадлежность объекта лицу, а наоборот – привязанность лица к объекту; слова *любуюсь* и *любопытство* использованы как семантически согласованные (любопытство с точки зрения пишущего и есть любование чем-либо, удивление, в слове не реализуется значение ‘стремление узнать что-л.’). Деталь раскрывает одну из сторон духовной жизни деревенского жителя: его сознание воспринимает окружающую действительность созерцательно (ср. известное замечание И. А. Ильина: «*Душа народа находится в живой и таинственной взаимосвязи с его природными условиями... <...> Свободное созерцание русскому дано от природы...*» [Ильин 1996, 376, 405]).

В письмах, построенных на воспоминаниях, немало собственно этнографической информации. В качестве примера приведём

³ Извлечения из писем приводятся с сохранением орфографии и пунктуации оригиналов.

фрагмент из письма А. М. Пикулевой (1937 г. р.): *Я родилась 1937 год, семья была очень большая я уже была 13-я. 9 чел. были рабочие. Ходили на работу. Дед с бабкой да 2-е маленьких детей оставались дома, это я и у второго брата девочка. Изба была не большая. Стол стоял в переднем углу под образами (это было до войны). отец сидел на хоз. месте, дедушка за столом, братья с жёнами и все остальные (со слов мамы). Я уже помню себя с 40-41 г. Сидела около отца под образами и ела редьку (очень была горькая), которую хлебали все из одной чашки. За столом не разговаривали без надобности. Руки на стол не ложили. Ложки в чашке не оставляли. А то дедушка мог бросить на полати (шутка). Вилки не было железных, делали из таволги вилашки деревянные. 41м началась война 4 чел ушли на войну 3 брата и дядя, бабушка умерла с тоски. Сноха с ребенком отделилась. Первая золовка вышла замуж, вторая с братом отделились. И мы остались мама я с братом к которому вы ездили на 40 дней и сестра (у мамы от 1го брак). В данном отрывке описан семейно-бытовой уклад (обозначение семья была очень большая, перечисление терминов родства – мама, отец, брат, дядя, золовка, сноха, детали деревенского этикетного поведения за столом). Пишущий стремится дать подробное описание, что выражается в использовании числовых обозначений (1937 год, 13-я, 9 чел. были рабочие, 2-е маленьких детей, 40-41 г., 4 чел ушли на войну, 3 брата и дядя, 40 дней), в приведённых в скобках пояснениях и дополнениях (это было до войны, со слов мамы), в упоминании некоторых этнографических деталей (устройство крестьянской избы – изба была не большая; стол стоял в переднем углу под образами; полати, название традиционной крестьянской пищи и самодельных столовых приборов из таволги). Представлена в тексте и распространённая в Прикамье шутка бросать ложку того, кто оставляет при обеде свою ложку в общей чашке, на полати (зафиксированное и В. Далем выражение, возможно, изначально связано с обычаем испытывать молодого отца: на крестинах подносить ему ложку каши с солью, перцем, хреном). На этом фоне короткое замечание в рассказе о судьбах родных: бабушка умерла с тоски, приведённое без пояснений и рассуждений, одной фразой исчерпывающе*

представляет смерть от невозможности пережить потерю близкого человека.

В контекстах зачастую можно обнаружить свидетельства веры деревенского человека в божественную помощь и волю Господа: *Когда чувствую себя лучше иду в лес по близости много грибов я иду поздно они мало остаются, но всё же заготовила на зиму, не скажем что мало. Вообще мне Бог помогает. Много банок в погреб наставит* (Паршакова П. Т.); *В огороде всё убрали. Много лукаросло чеснока много вчера опять высадила зимний чеснок доживу ли до уборки. Каждый час одна дума, каждый час уход в небытие. Как прикажет Бог. дело его рук.* (Паршакова П. Т.); *Если кого-то в путь отправляете также оградите вслед ему 3 раза крестообразно пальцами сложенными.* (Паршакова П. Т.). Постоянное обращение к Богу пожилого человека – не проявление ритуализованности жизни верующего (в данном случае старообрядки), а показатель его особой духовной восприимчивости.

Основной массив информации в обследованных письмах – сведения о собственно обрядовой традиции: календарной, свадебной, похоронно-поминальной. Организация и общинной, и частной жизни на селе до сих пор связана с народным календарём. Время в сознании носителя диалектной культуры выступает не как фундаментальная философская категория, а как определённая дата, период, пора, оно неотделимо от событий. В текстах писем временные события могут являться поводом к написанию текста, с ними может быть связан переход к новой мысли, переход от повествования к рассуждению. Одним из способов указания на время в письмах является упоминание о праздниках, которые выступают как воспроизводимый элемент культуры и форма культурной памяти. Активно в текстах представлены названия календарных праздников, с которыми связаны заданные традицией действия и которые организуют бытовой уклад (многие праздники фиксируют природные ритмы, изменения в окружающем мире, являются координатами социальной жизни). В переписке прослеживается, как название праздника «кочует» из текста в текст, влияя на дальнейший ход повествования. Упоминание о дне Святой

Троицы сопровождается рассказом о приезде детей: *В Троицу были сыновья с севера на нидельку. помогли по хозяйству* (Рекутина В. Н.). Этот краткий комментарий на самом деле достаточно информативен. Приезд сыновей издалека не только связан с желанием навестить мать и помочь по хозяйству, он представляет традицию перед Троицей семьёй посещать кладбища и поминать усопших.

Праздник – не только событие общинной жизни, но и событие личное. Осмысляя первую встречу с адресатом, автор письма отмечает: *«Сегодня я пишу в день Ивана посного. А когда <вы> были это был день Ивано купало. так совпало»* (Паршакова П. Т.). Автор соотносит летний праздник и день начала осени (хрононим *Иван Постный* обозначает день усекновения главы Иоанна Крестителя и указывает на время окончательного прихода осени), время знакомства и время написания письма, чем обозначает совпадение как некий знак свыше, определяющий для него ценность общения. Отметим попутно, что использованная в письме форма хрононима *Ивано Купало* содержит известный в пермских говорах вариант имени *Иван* с наращением *-о* (ср. *Сано* вместо *Александр, Данило*), который фонетически «уравнивается» с *Купало* вместо *Купала*. Обычное значение его – указание на предназначенность для выполнения действия, названного в мотивирующей основе (при том что имя до сих пор не имеет удовлетворительной этимологии, его чаще соотносят с архаичными *купаться* ‘собираться вместе’ и *купаться* ‘совершать в воде ритуальное омовение’) [Журавлёв 2005, 904].

Упоминание семейных праздников в письмах может быть связано с желанием рассказать о себе, своих занятиях: *Ездил к сыну в Чайковский на серебряную свадьбу, да по дому накопилось много работы* (Еленец Л. А.) – вторая часть сообщения выступает как указание на последствие события; *А сегодня я ходила к нине на день рождение ходила я была там одна никто ни пришли* (Харина К. И.); *Очень многие старые умирают, молодые рожают. День пожилых мы отмечаем у меня. Остались мы 4 старухи и все вместе были, пили ели и очень много пели. Вот бы записать наши песни на плёнку, но некому* (Максимова Р. А.). Остановимся подробнее на последнем фрагменте.

Его начало представляет собой констатацию факта: *Очень многие старые умирают, молодые рожают*. Отметив причину того, что старых остаётся всё меньше, «сухой» формулировкой пишущий выражает спокойное отношение к неизбежному и принятие законов жизни: старые умирают, молодые дают новую жизнь. Далее следует описание того, как обычно люди собираются и отмечают какое-либо событие (в данном случае – День пожилого человека): *все вместе были, пили ели и очень много пели*. Наречие меры и степени *очень* повторяется в тексте дважды (*очень многие старые умирают* и *очень много пели*), во втором случае как некоторая компенсация за первое упоминание. В последней части *Вот бы записать наши песни на плёнку, но некому сожаление но некому* фактически обозначает утрату всего, чем жил человек, невозможность вернуть прошлое. Такое же сожаление можно проиллюстрировать и другими примерами: *Как хорошо в лесу я же работала на полях дак как хочется всё увидеть и вспомнить где кто работал на каком поле кто пахал или комбайн жал. какой комбайнер* (Рекутина В. Н.); *Вот бы вы приехали зимой и всё бы было лучше, но вот зимой у вас не получается. А у нас летом работа и вот уже всё не то, некогда и постряпать и ничем я вас не угостила* (Власова Н. Е.).

Обстоятельны, развёрнуты письма с описаниями некоторых обрядовых действий, главным образом свадьбы и похорон. В них могут быть представлены этапы свадебного обряда: *Вот жених и невеста сели за стол принесли блины жених должен порвать пополам и опережаться кто быстрее сест тот лутше. После войны был голод жених блин взял невесте кидал один съел это долго смеялись*. (Харина К. И.); *Вот невесту сватают если хорошая девка выражают колым кто что кто водку кто самогон кто даже барана. когда молодых ведут спать им под простынь кладут что-то колючее кому делают на середине горку. А утром что спрашивают – хороша постель?* (Рекутина В. Н.). Колоритны в этих текстах описания действий с блином, подготовка постели (о манипуляциях с блинами на свадьбе см. подробно [Гревцова 2016, 98–109]). Использованный в описании термин *калым* (название обычая выкупа за невесту, восточный по происхождению

обычай) известен и в русской среде Прикамья: *«Вот за невесту ну, как калым давали»* (Солым Кос.).

Большинство примеров в описываемых текстах связано с похоронно-поминальной тематикой: *Похоронили двуердного брата вчера было 9 дней. болел сутки диагноз расщепление сердечной артерии и обрыв сердечной мышцы.* (Паршакова П. Т.); *Коля мельник умер прошол сороковой день* (Харина К. И.); *Помните моего брата Мишу, он заносил дрова, когда вы приходили в первый раз. Он утонул на озере. А пишу об этом, а до сих пор не верится, хотя 27 сентября и будет уже 40 дней, а мы до сих пор живём, как в тумане* (Колегова Л. И.). В обоих случаях упоминается сорок дней: дата имеет особое значение для верующих родственников усопшего, так как считается, что именно в эти дни решается его загробная участь. В письмах автор имеет возможность во всех подробностях описать детали обряда. Таково описание ритуалов омовения умершего, его погребения: *Покойника обмывают очень осторожно. С ним начинают: Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. А потом осторожно начинают мыть сверху вниз разговаривают как с живым одевают обувают (снаряжают). Ложат в Святое место, т. е. перед святыне иконы, головой перед иконы, а ногами ко дверям, т. е. к выносу. Когда готовый гроб – покадят обязательно потом ложат в гроб. В таком же положении. Зажигают свечи прощаются. Прости нас Христа ради, Царствие тебе небесное, спокойное место и присветлый рай. Опускают в могилу. в могиле окадят и опускают бросают монетки медные 2 коп. 3 коп. 5 коп. родственники бросают горсть земли и говорят Пусть земля тебе будет пухом. А прихожане поют. Закатилось красно солнышко за 3 горы горы высокие. I гора белые пелены II гора гробова доска III гора мать сыра земля. Не зайдёт то к тебе кр.солнышко не с побудням и не с по праздничкам не по светлым дням Воскресениям. Прилетят к тебе птички пташечки... пропоют тебе песни звонкие херувинские да серафимские. С кладбища уходят. Прощаются с красным знаменем. Прости нас Христа ради царствие тебе небесное спокойное место и присветлый рай* (Пикулева А. М.). Любопытно здесь указание на новую

традицию – использование при прощании с умершим красного знамени.

Анализ текстов писем, которые являются образцами естественной письменной речи диалектоносителей, показывает, что они содержат в себе разнообразную этнографическую и этнолингвистическую информацию, не лишены лирического и дидактического начала. По нашему мнению, многие упомянутые в них детали, не всегда заметные в устных беседах и опросах информантов, насыщены этнокультурной информацией, отражают отношение носителей культуры к традиционным ценностям. Письма раскрывают особенности духовной жизни деревенского человека, иллюстрируют разные стороны национального поведения и социального взаимодействия. Написание писем для пожилого сельского человека нередко является процессом творчества и самовыражения, а способность к контакту с другим позволяет совершенствовать себя и свой духовный опыт, глубже познавать себя и мир, подниматься над повседневностью. Исследование подобного речевого материала позволяет, на наш взгляд, расширить представления о национальном самосознании, диалектной языковой картине мира и этнических стереотипах. Тексты писем являются ценными свидетельствами региональных особенностей народной культурной традиции.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ:

- Власова Наталья Ефимовна**, 1933 г. р., с. Карсовой Балезинского района Республики Удмуртия; письмо от 04.10.12.
- Еленец Лидия Александровна**, 1940 г. р., с. Ножовка Частинского района Пермского края; письмо от 29.09.11.
- Максимова Раиса Алексеевна**, 1934 г. р., д. Адам Балезинского района Республики Удмуртия; письмо от 27.10.12.
- Паршакова Парасковья Тимофеевна**, 1931 г. р., д. Талавол Красновишерского района Пермского края; письма от 03.08.10, 18.09.10, 02.10.10, 03.01.11, 25.01.11, 01.10.12, 10.10.14.
- Пикулева Анна Максимовна**, 1937 г. р., д. Пож Юрлинского района Пермского края; письма от 02.11.11, 20.11.11.

- Рекутина Валентина Никаноровна**, 1926 г. р., д. Лидино Октябрьского района Пермского края; письма от 12.01.10, 13.02.10, 11.01.11, 28.05.11, 19.09.11, 23.06.16.
- Ромашова Любовь Фёдоровна**, 1927 г. р., с. Ромаши Афанасьевского района Кировской области; письмо от 22.10.11.
- Харина Клавдия Ивановна**, 1929 г. р., д. Московская Афанасьевского района Кировской области; письмо от 24.10.10.
- Колегова Любовь Ивановна**, 1925 г. р., пос. Светлица Косинского района Пермского края.

ЛИТЕРАТУРА:

- Гревцова 2016** – *Гревцова Т. Е.* Блины в русском свадебном ритуале: культурная терминология и обрядовая семантика // *Лингвокультурология*. 2016. № 10. С. 98–109.
- Демешкина 2016** – *Демешкина Т. А.* Речевой жанр оценки в диалектной коммуникации // *Портреты речевых жанров: разные дискурсивные практики*. 2016. С. 18–37.
- Журавлёв 2005** – *Журавлёв А. Ф.* Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М.: Индрик, 2005. – 1008 с.
- Ильин 1996** – *Ильин И. А.* Собр. соч. в 10 т. Т. 6. Кн. II. М.: Русская книга, 1996. С. 376. – 467 с.
- Кабакова, Эрбах 2018** – *Кабакова Н. В., Эрбах К. М.* Письма как источник изучения повседневности Западной Сибири предвоенной эпохи // *Омские социально-гуманитарные чтения – Материалы XI Международной научно-практической конференции, посвящённой 25-летию факультета гуманитарного образования Омского государственного технического университета*. Омск: Омский государственный технический университет, 2018. С. 225–331.
- Кабанов 2004** – *Кабанов В. В.* Мемуары // *Источниковедение новейшей истории России: теория, методология, практика*. М.: Высшая школа, 2004. – 687 с.
- Кобак 2012** – *Кобак И. В.* Письма как исторический источник: задачи и приёмы изучения // *Вестник УДК 930.2 СПбГУ*. Сер. 2. 2012. Вып. 2. С. 142–148.
- Кодан 2014** – *Кодан С. В.* Источники личного происхождения: понятие, место и роль в изучении истории государственно-правовых явлений // *Genesis: исторические исследования*. 2014. № 3. С. 60–93. DOI: 10.7256/2306-420X.2014.3.11431 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=11431 (дата обращения: 13.07.2020).
- Кознова 2012** – *Кознова И. Е.* Колхозная повседневность: «Штрихи к портрету» (по материалам частной переписки конца 1930-х гг.) // *Вестник Сыктывкарского университета*. 2012. Вып. 1. С. 118–131.

- Люцай 2017** – *Люцай И. А.* Исторические источники личного происхождения и их информационная ценность // Молодой учёный. 2017. № 6 (140). С. 375–378. URL: <https://moluch.ru/archive/140/39375/> (дата обращения: 13.07.2020).
- Свалова 2018** – *Свалова Е. Н.* Наивная философия в личных письмах деревенского человека // Традиционная культура. 2018. № 5. С. 229–243.
- Сухотерина 2014** – *Сухотерина Т. П.* Фронтное письмо как жанр естественной письменной речи // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 4 (47). С. 249–265.
- Хасянов 2014** – *Хасянов О. Р.* Репрезентация повседневных проблем послевоенного сельского социума в крестьянских письмах в советские газеты // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. 2014. № 3 (29). С. 257–261.
- Чуркин 2017** – *Чуркин М. К.* Эго-тексты в исследовании крестьянских переселений в Сибирь: видовые признаки и возможности использования // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2017. № 4 (16). С. 54–63.
- Шумейко 2007** – *Шумейко М. Ф.* Переписка как исторический источник и особенности её сохранения и публикации // Крыніцазнаўства, археаграфія, архівазнаўства ў XX–XXI ст. у Беларусі. Мінск, 2007. С. 172–183.

Ю. В. ЗВЕРЕВА

Лексика, характеризующая одежду по особенностям кроя, в пермских говорах¹

Статья посвящена описанию группы лексики, характеризующей традиционную одежду жителей Пермского края с точки зрения особенностей кроя. Основная часть анализируемых слов является диалектной, только небольшое их число совпадает с литературным языком. Большинство языковых единиц в данной тематической группе относятся к именам прилагательным и наречиям. Чаще всего лексемы характеризуют одежду со складками, с клиньями и облегающую, реже в говорах отмечаются единицы, описывающие прямой крой. По преимуществу лексика этой группы является русской по происхождению, слова образуются на базе существующих в русском языке корней. В пермских говорах отмечены также языковые единицы, характеризующие особенности кроя современной одежды, как правило, они отрицательно окрашены. В данной тематической группе существуют большие синонимические ряды, что свидетельствует, с одной стороны, о богатстве русской лексики пермских говоров, а с другой стороны, говорит о влиянии городской одежды на традиционную.

Ключевые слова: лексика, Пермский край, тематическая группа, одежда, крой.

YU. V. ZVEREVA

Vocabulary that characterizes clothing by its cut in perm dialects²

The article is devoted to the description of the vocabulary group that characterizes the traditional clothes of the inhabitants of the Perm Territory in terms of cut features. The main part of the analyzed words is dialectal, only a small number of them coincide with the literary language. Most of the linguistic units in this thematic group relate to adjectives and adverbs. Most often, lexemes characterize clothes that have folds, wedges or fit around the waist, less often in dialects, units are noted that describe a straight cut. For the most part, the vocabulary of this group is Russian in origin, the words are formed on the basis of the roots existing in the Russian language. In the Perm dialects, linguistic units are also noted that characterize the features of the cut of modern clothes. These units mostly have a negative connotation. In this thematic group, there are large synonymous rows, which testifies, on the one hand, to the richness of the Russian vocabulary of the Perm dialects, on the other hand, speaks of the influence of urban clothing on traditional clothes.

Keywords: vocabulary, Perm region, thematic group, clothing, cut.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ (научный проект 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья»).

² The study was supported by grant from the Russian Science Foundation, project № 19-18-00117 “Traditional Russian culture in the area of inter-ethnic contacts between the Ural and the Volga Regions”.

В пермских говорах фиксируется довольно большое количество слов, называющих не только саму одежду, но и её характеристики с точки зрения особенностей кроя. Чаще всего такие единицы имеют диалектный характер, хотя отмечаются и лексемы, совпадающие с литературным языком.

Состав тематической группы «Одежда» и семантика отдельных её единиц описываются на материале различных русских говоров. Лексика, связанная с традиционной одеждой, изучается с точки зрения мотивации [Крылова 2002], происхождения [Судаков 2010], территориального распространения [Осипова 2002], культурной значимости [Левкиевская 2011; Тихомирова 2013], особенностей лексикографирования [Баженова 2018; Зверева, 2014; Крылова 2010]. Диалектные названия одежды на материале пермских говоров и памятников письменности рассматривались в работах Е. Н. Поляковой [Полякова 2010], Ю. В. Зверевой [Зверева 2009]. Традиционная одежда жителей Пермского края, некоторые особенности кроя описываются также в трудах этнографов [Черных 2007]. Однако обычно авторы почти не рассматривают названия деталей одежды и лексику, характеризующую особенности кроя, хотя эти языковые единицы интересны для изучения, поскольку дают представление о системных связях в тематической группе «Одежда», а также об изменениях, которые происходили в быту крестьян Пермского края. Недостаточное внимание лингвистов к описанию лексики, характеризующей крой, побудило нас обратиться к изданиям, посвящённым конструированию одежды, в которых используются специальные термины [Черемных 1977].

В конце XIX в. традиционная одежда испытывала сильное влияние городской одежды. В обиход сельских жителей вошли такие предметы, как *дипломат* 'длинное мужское пальто', *казачок* 'приталенная блузка, расклешённая от пояса', кофта 'блузка', пиджак 'мужская одежда для весны, лета, осени из ткани домашнего или фабричного производства' и др. Часто эти предметы по конструкции отличались от обычной крестьянской одежды, поэтому лексика, характеризующая особенности кроя, пополнялась новыми словами. Трансформация

происходила и с такими традиционными видами одежды, как рубаха и сарафан, их крой мог становиться более сложным.

Одежда могла быть цельнокроёной и имеющей отрезные детали, эти характеристики в пермских говорах представлены прилагательными **непропускной, отрезной, разрезной** (*Всякие рубахи шили. Чаще непропускные были. Не пропускные рубахи, а со станушкой. До поясу рубаха из тонкого льну, а низ – станушка из изгреби* (Ушаково, Соликамский р-н); *Татарка из сукна из чёрного. Носили мужики. Отрезная, без сборов. Ниже колен* (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО, 404]; *Спинка разрезная, а сзади две складки. На сак нашивались какие-нибудь украшения: тесьма или пуговицы* (Камгорт, Чердынский р-н) [ТСЛО, 406]) и **пропускной, целоможный** (*Одне рубашки делали: вверху – рубашка, внизу – стан, а другие пропускные были, через всё кроили* (Вильва, Соликамский р-н); *Пропускные шубы – это простые, болтались, без талии* (Ныроб, Чердынский р-н) [ТСЛО, 405]; *Носили раньше сарафаны, парочки, юбки с борами, сарафаны с клиньями. Целоможные сарафаны – это не отрезные, из целых полос* (Ключи, Суксунский р-н) [ТСЛО, 408]).

В традиционной одежде часто используются вставки, которые нужны для того, чтобы прямой крой одежды подошёл на любую фигуру. Подол одежды часто расширяли с помощью вставки треугольных полос материала – клиньев, поэтому расширенная книзу одежда получала определения: **клинастый** (*Тогда все носили клинастые борчатые сарафаны – с клиньями оне шилися* (Юм, Юрлинский р-н); *Пониток да шубу клинастую увезли в музей, клиньи с пояса* (Пянтег, Чердынский р-н) [ТСЛО, 402]), **клиноватый** (*Носили цё? Кофта клиноватая. Нарезут клинья да цё* (Бигичи, Чердынский р-н) [ТСЛО, 402]), **клинчатый** (*Клинчатые юбки носили* (Илаб, Соликамский р-н) [ТСЛО, 402]), **косоклинный/косоклиновый** (*Сарафаны-те косоклинные: впереди два клина, сзади четыре клина с борами* (Воскресенск, Карагайский р-н); *Косоклинная кофта – косоклинка, на спине восемь клиньев* (Бигичи, Чердынский р-н); *Сарафан косоклиновый, широкой, с проймами* (Камгорт, Чердынский р-н) [ТСЛО, 403]). Прилагательные **двоеклинный, трёхклинный, шестиклинный**

характеризуют одежду с точки зрения количества таких вставок: *Верхница была двоеклинная. Были и из шести клиньев* (Зайцы, Верещагинский р-н) [ТСЛО, 402]; *Шубы носили длинные, трёхклинные, чтобы только платье было видно* (Ключи, Суксунский р-н) [ТСЛО, 407]; *Понитки – курточка шестиклинная была. Клинья сзади. Пуговицы были чёрные* (Сухой Лог, Кишертский р-н) [ТСЛО, 408]. Этот приём конструирования был довольно распространён, о чём свидетельствуют лексемы с корнем *клин-*, которые называют верхнюю и женскую (сарафаны и юбки) одежду: **клинча́тик**, **клинча́тник**, **косокли́нник** ‘сарафан, в боковые швы которого вшивались клинья, сильно расширяющие его подол’; **косокли́нка** ‘шуба, подол которой сшит с клиньями’, ‘приталенная блузка со спинкой, выкроенной с клиньями’; **острокли́нка** ‘верхняя одежда, подол которой сшит с клиньями’, ‘юбка, сшитая с клиньями’; **пятикли́нка** ‘юбка, сшитая с пятью клиньями’; **трёхкли́нка**, **троекли́нка** ‘шуба, подол которой сзади скроен из трёх клиньев’, ‘сарафан, в боковые швы которого вшивались три клина, сильно расширяющие его подол’; **четырёхкли́нка** ‘юбка, сшитая с четырьмя клиньями’; **шестикли́нка** ‘юбка, сшитая из шести клиньев’; **шестикли́нник** ‘верхняя одежда, подол которой сшит с шестью клиньями’. В пермских говорах скроенную таким образом одежду могли назвать также **разлета́йка**, а покрой – **разлета́йкой** ‘так, что полы одежды свободно расходятся’ (*Понитки – шерсть по льну. На основу шерсть. Заваривали, ссаживали, чтобы теплее было. Разлетайкой <шили> – по низу широко, с карманами. Он просто так клиньями, посере́дке – швы* (Посад, Кишертский р-н) [ТСЛО, 406]).

Для характеристики расширенной книзу одежды также использовали лексемы **вклёш** (*Не просто сарафаны носили, а дубасы: широкие, вроде сарафана, но вклёш* (Меча, Кишертский р-н) [ТСЛО, 402]); **расклеше́нный** (*Сшита бунечка, и в талии расклеше́нная* (Старый Посад, Карагайский р-н); *Были сарафаны. С вышивкой, а внизу расклеше́нные, на поясе, на резинке, или присборивали, чтобы было пышненько* (Байдины, Чагинский р-н) [ТСЛО, 406]); **раскоше́нный** (*Салон – простая шуба, наверху матерьял, и опуше́ны все. Раскоше́нная, до полу* (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО, 406]). В русском языке слово *клёш* появля-

ется в начале XX в. из французского *cloche* ‘колокол’, поэтому языковые единицы с этим корнем в пермских говорах не распространены.

В конструировании подола одежды применялись различные способы формирования криволинейной поверхности материала: сборки, складки, фалды. В профессиональной речи портных эти слова имеют разное значение, но в говорах обычно не разводятся и нередко употребляются как синонимы. В пермских говорах для характеристики одежды со складками чаще всего используются прилагательные и наречия с корнем *бор-*: **борёный, бористый, бёрный, борчатый, борчистый, обóренный, сбóрный, сбóрчатый, убóрчатый** ‘присборенный, сшитый со сборками, складками’ (*Носили борчатки, не польта. А так сверху узкое, дальше борёный, по колено, длиннее* (Спас-Барда, Кишертский р-н); *Юбки тоже сатиновые, в пять полос, широки, долги были, бористы* (Акчим, Красновишерский р-н); *Юбки с пережимом и кругом борные. Юбка до пят. В Осюле такая только у одной бабы была. Больно уж красивая* (Асюл, Бардымский р-н); *Борчатые гуни носили, зипун был, теперь борчатками зовут* (Камгорт, Чердынский р-н) [ТСЛО, 400]; *У тёти была борчистая шуба, крытая, а у мамы дублёная* (Мухоморка, Юрлинский р-н) [ТСЛО, 401]; *Рубашка обóренная, любого цвета, однотонная, вышивали крестом и гладью* (Паньково, Еловский р-н) [ТСЛО, 404]; *Нет, не видела клинья на штанах. Но вот у деда, вроде как помню, здесь сборные были <на поясе>. Это уж я когда осознала, что это такое, дале уж стали покупные носить. А покупные уж сшиты по-современному* (Советная, Суксунский р-н); *Ну шили вот чёрный сарафан. Щас тоже носят ведь. Раньше шили борчатые. А тут уж стали прямые. Раньше ишо были дубасы, были на лямках сарафаны* (Касиб, Соликамский р-н) [ТСЛО, 406]; *Уборчатый сарафан: широкие шили сарафаны, уборкой набирали, такие маленькие-маленькие складочки делали* (Веслянка, Кунгурский р-н) [ТСЛО, 408] и **бóриком, бористо, бóром, борóчками, бóрушками** ‘в складку, со сборками’ (*Сарафан прямой, собран вверху бориком, ниже колен* (Токари, Очёрский р-н); *Кофты раньше носили баские, этак бористо налажены* (Таман, Усольский р-н); *Кто складни <сделает>, хто бором <сделает шубу>, шили с клиннима* (Редикор, Чердынский р-н); *А тут*

оборку пришьём к юбке такую, борочками, вот так вот складочками насбираем, насделаем. Сделатца оборка (Колва, Чердынский р-н); А на складешки обшивка пришивается. Их соберёшь борушками (Редикор, Чердынский р-н) [ТСЛО, 400]. Реже встречаются лексемы с другими корнями: **пласта́ми, скла́дками** ‘в складку, в сборку (об одежде)’ (В домотканом <ходили>. Холст на юбки, рубахи из холста помельче. Юбка пластами, клетчатая (Берёзовка, Усольский р-н) [ТСЛО, 405]; Талья – кокетка. Талья пришивалася. Вырежут её тожно и пришивают. Ниже тальи-то собирают складкима или бором (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО, 407]; **тру́бисто** ‘со сборками, мелкими складками’ (<Сарафаны> широкоушые, труба на трубе. Где-но трубисто, трубисто (Анисимово, Чердынский р-н) [ТСЛО, 408]); **растрю́бистый, стру́мистый, тру́бистый** ‘расширяющийся книзу, имеющий сборки, складки’ (Пониток – лёгонька гунька. Боры были, клинья растрюбисты сзади (Редикор, Чердынский р-н) [ТСЛО, 406]; Вы шейте Ивану-ту сюртук, во подоле-то струмистой (Курашим, Пермский р-н) [ТСЛО, 407]; Раньше были борчатки шубы, она получается трубистая. Впереди гладко, сзади через весь зад боры (Покча, Чердынский р-н) [ТСЛО, 408]). Большинство прилагательных образованы от наименований складок иборок: **бо́ры, бо́рики, бо́рочки, бо́рчики, бо́рушки** ‘сборки, складки на одежде’; **пласт** ‘складка, сборка на одежде’; **скла́ды** ‘складки, сборки на одежде’; **тру́бы** ‘трубкообразные продольные складки на одежде’.

Одежда с расширенным книзу подолом была широко распространена, поэтому для описания кроя использовались и названия таких видов одежды, как **борча́тка** ‘шуба из овчины, отрезная по талии, со складками или сборками от пояса’, **марина́к** ‘женское пальто или полупальто свободного покроя; короткая тёплая женская одежда без рукавов, со складками на груди’, **сак** ‘женское пальто или полупальто свободного покроя; женский жакет’, **тата́ньянка** ‘платье фасона «татьянка» – отрезное по талии, со сборками от пояса’. Так, в пермских говорах отмечены наречия со значением ‘со складками (об одежде)’: **борча́ткой, в борча́тку** (Раньше борчатки шили, сзади эти боры вот до сих пор. А теперь даже у меня где-то вычитали, сказали, нельзя

борчаткой, надо токо в складки. Так вот брату шила, покойничку, эту, такую, и там ещё в Сибирь один отправила такой и дедушке такой сделала (Большая Лысьва, Лысьвенский р-н) [ТСЛО, 400]; *Понитки сами выткнут, сошьют в борчатку* (Редикор, Чердынский р-н) [ТСЛО, 401]; **в татьянку** (*Вот коричнево платье было и каки-то таки вот квадратики. Так долго я его любела. И в татьянку было сшито. Ну вот здесь уборка так по талии идёт. По колено, наверно*) (Ножовка, Чагинский р-н) [ТСЛО, 402]; **маринаком** (*Сперва были жакетики, а потом стали шить маринаком: маринак был у меня, он стежёнкой. На спине пласт, спереди тоже по пласти к рукаву, к тому и другому; рукава-те пышкой-то и шили*) (Толстик, Соликамский р-н) [ТСЛО, 403]; **саком** (*Сак был. Называлась жакетка саком, взади по две складочки. Шили выше коленей даже, а шили длинные. Шили шубы саком*) (Говорливое, Красновишерский р-н) [ТСЛО, 406].

Зимняя и осенняя верхняя одежда могла иметь также прямой крой, она так и называлась **прямой**: (*Чекмень – праздничная <мужская> одежда. Воротник почти до талии, зад совсем прямой. Шили из сукна, двухбортный. Похож на тулуп*) (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО, 405]. Кроме того, при описании такого вида кроя жители Пермского края использовали наречия, образованные от различных названий верхней одежды: **пинжакáми, пинжакóм** ‘об одежде прямого покроя’ (*Нонче всё куфайка да куфайка. Раньше шубу надевали с борками, татарка да, косоклинка как. Называли «татарка». Пинжаками тоже шили шубы, прямые*) (Редикор, Чердынский р-н). *И мужики тоже носили шубу. Шуба пинжаком* (Редикор, Чердынский р-н) [ТСЛО, 404]; **тулупом** ‘о длинной, прямого покроя верхней одежде’ (*Четыре сака-то. Шуба была тулупом, воротник куний. На саку воротник чёрной с кистями. Большое приданое-то*) (Чердынский р-н) [ТСЛО, 408]; **халáтом** ‘о длинной, свободного покроя верхней одежде’ (*Отцы-те наши носили шабуры-те вовсе халатом*) (Плишкари, Еловский р-н) [ТСЛО, 408].

Если подол крестьянской одежды чаще всего был расширенным, то верх мог быть как свободным, так и облегающим. Чаще всего приталенную одежду носили женщины. Этнографы отмечают, что в конце

XIX в. в женском костюме происходят изменения: наряду с сарафанами распространение получают «парочки» (блузка с юбкой) [Черных 2007, 38]. Такая одежда в обиходе крестьянок появляется под влиянием городской, в пермских говорах отмечены названия таких блузок: **казачёк** (*Женщины у нас в казачках ходили, шибко красиво было: по верху-то кружева, а низом клинчики воланом идут* (Юго-Камский, Пермский р-н) [ТСЛО, 104]); **уто́к** (*Утоки поверх юбки всё носили; в боках да в плечах тугонько было, а внизу, на брюхо-то, поширше – получатся как оборка* (Бараново, Соликамский р-н) [ТСЛО, 115]). Интересно, что блузка, которая была скроена точно по фигуре, воспринималась как праздничная и модная, а прямая – как повседневная: *Модна парочка была; на поясице поджимисто, клинья нарезаны, косину изладят* (Володино, Соликамский р-н); *Вот одежда на мне – юбка, кофта, запон. На праздник надевали другое – поджимистое* (Ныроб, Чердынский р-н) [ТСЛО, 405]; *Полудница – это небравая кофта-то, кофта ожедённая, прямая* (Лёкмартово, Чердынский р-н) [ТСЛО, 109]. Скорее всего, это разграничение связано, во-первых, с тем, что в традиционной одежде крестьян преобладали прямые линии конструктивных деталей, а городская одежда, воспринимаемая как праздничная, имела более сложный крой; во-вторых, прямой крой давал больше свободы в движениях и лучше подходил для работы.

Чаще всего облегающая в стане одежда характеризовалась словами с корнем **жим-**: **в обжі́м** (*Прижимисты кофты с грибом шили: на плечах сберёшь, с левой стороны обошьёшь, а по бокам всё в обжим, гладко* (Ефремы, Соликамский р-н) [ТСЛО, 401]), **жі́мистый** (*Кофты жимистые шили. Али простые* (Вилиб, Чердынский р-н) [ТСЛО, 402]); **обжі́мистый** (*Обжимиста кофта – по бокам туго ладили, прижимно, всё вглядь, застёгивалась крючками от самого воротника до низу, воротник был стоячий* (Харенки, Соликамский р-н) [ТСЛО, 404]), **пережі́мистый**, **пережі́мчатый** (*Он в пальте ходил пережимистом, у тальи-то оно узкое было* (Левино, Карагайский р-н); *Пережимчатые шубы шили и жакетки* (Пянтег, Чердынский р-н) [ТСЛО, 404]); **поджі́мистый**, **поджі́мный**, **поджі́мчатый** (*И мы носили поджимистые понитки* (Тюлькино, Соликамский р-н); *Поджимные кофты были,*

которые так и назывались. Она эконькая, долгонькая (Камгорт, Чердынский р-н); *Жикетка поджимчатая, половиков маленько, шубу-голуху дадут в придано-то* (Толстик, Соликамский р-н) [ТСЛО, 405]; **прижмімистый** (*Жакета искошена вся, прижимиста. А вот так туго тут сверху, а книзу клинья, а длина по ногам* (Чердынский р-н) [ТСЛО, 405]). Кроме того, такая одежда описывалась словами *узкий* (*А так сверху узкое, дальше борёный, по колено, длиннее* (Спас-Барда, Кишертский р-н) [ТСЛО, 400]); **тугой** (*Кофта тугая была* (Тиунова, Гайнский р-н) [КСРГСПК]) и **в талию** <Шабур не говорили?> *Нет. У нас у дедушко поддёвка была, с борами это место-то, а в талию, как татьянку, платье шьют* (Емаш-Павлово, Чернушинский р-н) [ТСЛО, 401]). Интересно, что слова с корнем *лег-*, которые закреплены за этим значением в литературном языке (облегающий, прилегающий), в пермских говорах не отмечены. Обращение к словарям XIX в. показывает, что у глагола **облегать** одним из значений было 'лежать вокруг чего-либо, окружать' [СЦСРЯ, 3, 16]. Видимо, современное значение 'плотно прилегая к чему-либо, охватывать (об одежде)' появилось несколько позже, поэтому в диалектах не фиксируется.

Блузка, которая составляла пару с юбкой, в отличие от традиционной рубахи имела более сложный крой рукавов: они были втачными и выполнялись со сборками в верхней части рукава. Такие складки, сборки назывались **борики** (*Рукава делали с грубом. Груб – когда много бориков* (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО, 182]), **выборки** (*Выборки на рукавах раньше делали да пластинки на кофтах* (Зориново, Карагайский р-н) [ТСЛО, 186]), а также **буфочки** (*У кофты были буфочки на рукавах и у шеи. Таки мелконьки оборочки* (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО]); **гриб, груб** (*Эта кофта с кружевами, с грибами на рукавах* (Большой Букор, Чайковский р-н) [ТСЛО, 187–188]; *Рукава делали с грубом. Груб – когда много бориков* (Бондюг, Чердынский р-н) [ТСЛО, 189]); **подымахи** (*Рукав грибом, штёбы подымахи на плече были; на рукавах блондочка – тожо прибаса* (Володино, Соликамский р-н) [ТСЛО, 209]); **пыжй, пышки** (*Модны-те кофты с подхватами, с пыжами. Пыжи широкие, вверху* (Фоки, Чайковский р-н); *Модная поджимистая кофта была у меня, рукав с пышками был* (Толстик,

Соликамский р-н) [ТСЛО, 212]). Для характеристики таких рукавов использовали наречие **грибом** 'о форме втачного рукава со сборками в верхней части и завышенной головкой' (*Рукав грибом, штёбы подымахи на плече были; на рукавах блондочка – тожо прибаса* (Володино, Соликамский р-н); *У модной-то кофты рукав грибом шили* (Покча, Чердынский р-н) [ТСЛО, 402]). Специальные лексемы, называющие сборки на рукавах, также свидетельствуют о широком распространении такого типа блузки.

В XX в. в деревенском быту появляется современная городская одежда, а в конце века, как отмечают этнографы, происходит почти полное «слияние» одежды городских и сельских жителей [Шмелёва 1999, 352]. В середине века в моду входят короткие юбки, не закрывающие коленей, а также одежда без рукавов. У пожилых жителей деревни такой вид вызывал неприятие, о чём свидетельствуют материалы диалектных словарей и картотек: *Приходят – юбки коротенькие со всякими оборочками. Нам-то, старухам, это позорно кажется, смотреть стыдно: не молодушки, а подхалюзы* (Ушакова, Соликамский р-н) [СПГ 2, 133]; *Пришла в коротких штанах, я её ругаю: ты нас пошто спозорила. Здесь ведь все знают друг друга* (Суксун) [СПГ 2, 385].

В пермских говорах фиксируются лексемы, которые характеризуют одежду недостаточной длины: **обизóрный** 'короткий, куцый (об одежде)' (*Обизорная – это короткая, маленькая одежда* (Юрла); *Обизорная юбка, жопа наголе* (Пож, Юрлинский р-н) [ТСЛО, 404]); **чегáсий** 'короткий (об одежде)' (*У кого юбка не шибко длинная, дак <говорят>: ой, юбочка коротенькая, чигасся какая!* (Акчим, Красновишерский р-н) [ТСЛО, 408]) и одежду, не закрывающую рук: **борда́чный** 'короткий, не закрывающий руку (о рукаве)' (*Зачем садишься в бордачном рукаве за стол? В кофте с бордачным рукавом только на игрища и ходили* (Тетерина, Соликамский р-н) [СПГ 1, 49]); **рукава собаки оборвали** 'об одежде без рукавов' (*Ходят нонче – рукава собаки оборвали, мне не надо такое платье* (Пож, Юрлинский р-н) [ТСЛО, 406]). Негативное восприятие такой одежды сельскими жителями проявляется в использовании окрашенной и окказиональной лексики. Так, слово **обизóрный** в русских говорах имеет

значение ‘постыдный, позорный, бесчестный’ [СРНГ 22, 62] и только в пермских говорах характеризует одежду. Лексема **чегáсий**, видимо, является заимствованием из языка коми, в котором *чегас* ‘сгиб, складка’, *чегаса юбка* ‘юбка со складками’ [КРС, 694]. В русском языке слово приобретает другое значение и неодобрительную окраску, чему, возможно, способствовало необычное звучание слова. В прилагательном **бордáчный** угадывается производящая основа *бардак* ‘беспорядок, хаос, неразбериха’; ‘бордель’. Отрицательное отношение к слишком короткой, не имеющей, по мнению сельских жителей, нужных частей одежде было вызвано как её несоответствием традициям, так и тем, что такая одежда не отвечала утилитарным требованиям, плохо подходила для работы.

Излишне просторная одежда также могла вызывать отрицательную реакцию, поскольку была неудобна в быту. Так, в говорах отмечены прилагательные, характеризующие такой крой одежды: **неупорóмный** ‘неудобный для выполнения домашних хозяйственных работ (об одежде)’ (*Широкое, неупоромное <платье> – охлепёстой называй* [АС 3, 77]) и **полоу́ский** ‘слишком широкий’ (*Сшили кофту-ту, да полоуская показыват* (Грудная, Карагайский р-н) [СПГ 2, 156]). В пермских говорах также зафиксировано несколько наименований широкой, не по фигуре, одежды: **балахня́, летя́га, малаха́й, охлепёста, полóхало, раздува́ло**. Некоторые из этих лексем характеризуют современную одежду: *Нынче вам надо какое полохало надевать – то и костюм. А ни выемки ничё нет, ни в талии, нигде* (Пянтег, Чердынский р-н) [ТСЛО, 53]; *Косоклинные дубасы-те были; кроят же эки-те раздувала нонче: идёшь, дак раздуват* (Вильва, Соликамский р-н) [ТСЛО, 406].

Таким образом, лексика, характеризующая особенности кроя, отражает богатую синонимию пермских говоров: обычно для обозначения реалии существует несколько единиц. Многообразие слов этой группы свидетельствует также об усложнении кроя, которое связано с влиянием на традиционную одежду городской. Больше всего единиц относится к одежде со складками, с клиньями и узкой в стане, реже в говорах отмечаются лексемы, характеризующие прямой крой. В основном слова этой группы являются исконно

русскими и образуются на базе существующих в русском языке корней. Для характеристики кроя часто используются наречия и наречные сочетания, мотивированные названиями одежды и наименованиями деталей одежды. В пермских говорах отмечены также языковые единицы, характеризующие особенности кроя современной одежды, чаще всего такие лексемы обладают пейоративной коннотацией.

Источники:

- АС** – Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Пермь: Перм. ун-т, 1984–2011. Вып. 1–6.
- КРС** – Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И. Коми-роч кывчукӧр (Коми-русский словарь) / отв. ред. Л. М. Безносикова; ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000.
- КСРГСПК** – Картотека «Словаря русских говоров севера Пермского края», хранящаяся на кафедре теоретического и прикладного языкознания ПГНИУ.
- СПГ** – Словарь пермских говоров / под ред. А. Н. Борисовой, К. Н. Прокошевой. Пермь: Книжный мир, 2000. Вып. 1: А–Н, 2002. Вып. 2: О–Я.
- СРНГ** – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина (вып. 1–22), Ф. П. Сороколетова (вып. 23–42), С. А. Мызникова (вып. 43–46). М.; Л.; СПб.: Наука, 1966–2019. Вып. 1–51 (издание продолжается).
- СЦСРЯ** – Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академии наук. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1847. Т. 3.
- ТСЛО** – Традиционный костюм народов Пермского края. Русские. Тематический словарь лексики одежды / Ю. В. Зверева, И. И. Русинова, А. В. Черных. СПб.: Маматов, 2019.

ЛИТЕРАТУРА:

- Баженова 2018** – Баженова Т. Е. Наименования одежды и обуви в самарских говорах // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2018. Т. 10. Вып. 1. С. 5–13.
- Зверева 2009** – Зверева Ю. В. «Одежда для ног» в пермских говорах // Лингвокультурное пространство Пермского края. Материалы и исследования / Перм. гос. ун-т. Пермь, 2009. С. 128–142.
- Зверева 2014** – Зверева Ю. В. Проблемы создания тематического словаря «Традиционная одежда и обувь жителей Пермского края» // Славянская диалектная лексикография: материалы конф. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 56–57.

- Крылова 2002** – *Крылова О. Н.* Наименования верхней женской одежды в севернорусских говорах: ономазиологический и семасиологический аспекты: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2002.
- Крылова 2010** – *Крылова О. Н.* Этнографическая лексика в диалектном словаре: проблемы лексикографирования (на материале лексики одежды) // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). СПб.: Наука, 2010. С. 81–87.
- Левкиевская 2011** – *Левкиевская Е. Е.* Народная одежда. Семантика и прагматика // Коды повседневности в славянской культуре: еда и одежда / отв. ред. Н. В. Злыднева. СПб.: Алетейя, 2011. С. 135–144.
- Осипова 2002** – *Осипова Е. П.* Диалектные наименования одежды в лингвогеографическом аспекте // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования). СПб.: Наука, 2002. С. 208–216.
- Полякова 2010** – *Полякова Е. Н.* Что носили модницы в Прикамье в XVII – начале XVIII века (по данным лексики пермских памятников письменности) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 2 (8). С. 14–24.
- Судаков 2010** – *Судаков Г. В.* История русского слова / Вологод. гос. пед. ун-т. Вологда, 2010.
- Тихомирова 2013** – *Тихомирова А. В.* Ассоциативно-деривационная и фразеологическая семантика наименований одежды в русской языковой традиции: дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2013.
- Черемных 1977** – *Черемных А. И.* Основы художественного конструирования женской одежды. М.: Лёгкая индустрия, 1977.
- Черных 2007** – *Черных А. В.* Народы Пермского края. История и этнография. Пермь: Пушка, 2007.
- Шмелёва 1999** – *Шмелёва М. Н.* Русская одежда // Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1999. С. 316–327.

И. А. ПОДЮКОВ, Е. Н. СВАЛОВА

Личное имя как демоним (по материалам сказочной прозы и диалектной речи Пермского края)¹

В статье рассматриваются особенности образованных от антропонимов названий низших природных духов, зафиксированных в диалектной речи и текстах сказочной прозы Пермского края. В контексте общерусской диалектной демонимики описаны функции мифонимов, особенности их семантики и образования, предпринята попытка прояснения их культурной мотивированности. Актуальность исследования этого вида демонимов связана с активным изменением и самого жанра былички, и её функций, с утратой архаического знания в позднейших формах народной культуры. В текстах быличек специфичные, самобытные черты национальной культуры получают яркое воплощение. Всё больше теряя основную свою функцию (выражение мифологических представлений о мироустройстве, о характере потусторонних сил, эвфемизм), былички сохраняют дидактическую и развлекательную функции, остаются элементом бессознательно-художественного творчества. Исследуемые номинации демонстрируют тесную связь языка фольклора с народными говорами, наличие художественных форм не только в фольклорном тексте, но и в живой речи, особенно при передаче особых эмоциональных мистически окрашенных состояний. В статье характеризуются тематические группы антропонимических мифонимов, рассматривается наполненность этих групп, отмечается сложный характер вариантных и синонимических связей входящих в них номинаций. Делаются выводы о широкозначности исследуемого типа демонимов, которая проявляется в применении одного и того же личного имени одновременно для номинации духов природы, стихий, дома, болезней. Диффузность значений, как и множественность наименований одного и того же мифологического персонажа, существенно снижает ономастический статус имён. Анализ отымённых метафорических демонимов показал, что значительное их число наделено прецедентными характеристиками, отражает глубинные национально-культурные фоновые знания, активно включается в ономастическую игру, т. е. не лишено художественной нагруженности. Полученные результаты могут быть учтены при разработке проблемы разграничения имён собственных и имён нарицательных, при анализе функциональных характеристик мифологической лексики в современной языковой среде.

Ключевые слова: антропонимика, демонимы, мифологическая картина мира.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФ (научный проект 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья»).

I. A. PODYUKOV, E. N. SVALOVA

Proper names as demonyms (on the materials of not fantastic prose and dialect speech of Perm Krai)²

The article observes the specificities of names of lower nature spirits that exist in dialect speech and texts of not fantastic prose of Perm Krai and are derived from anthroponyms. It also describes the functions of mythonyms in the context of the All-Russian dialect demonymics, the peculiarities of their semantics and etymology making an attempt to clarify their cultural motivation. The relevance of the study of this type of demonyms is connected with active change of the genre of *bailichka* and its functions when archaic knowledge was lost in later forms of popular culture. Specific and authentic features of national culture are vividly revealed in the texts of *bailichkas*. Losing their main functions (the expression of mythological views on the world order and the nature of otherworldly forces, euphemism) *bailichkas* preserve their didactic and entertaining functions and still remain an element of unconscious and artistic creation. The observed nominations demonstrate a close connection between folklore language and popular subdialects as well as the presence of art form not only in folklore texts but also in everyday speech especially to reveal certain emotional conditions with mystical colouring. The article characterizes thematic groups of mythonyms derived from anthroponyms, observes the completion of these groups and notes a complex character of variant and synonymic links of nominations included into them. The conclusion follows about broad meaning of the studied type of demonyms that is revealed in using the same proper name to nominate natural spirits, elements, the house and illnesses at a time. The diffusivity of meanings as well as a big number of nominations of the same mythological character significantly decreases onomastic status of names. The analysis of metaphoric demonyms derived from proper names showed that the majority of them have precedential characteristics, reflect deep national and cultural background knowledge and are actively introduced into onomastic game, i. e. are not deprived of artistic sense. The results obtained can be taken into account when solving the problem of distinguishing between proper and generic names and analyzing functional characteristics of mythological words in modern linguistic environment.

Keywords: anthroponymy, demonyms, mythological view of the world.

Обозначения нечистой силы обычно основываются на антропоморфных, зооморфных, локативных, акциональных характеристиках [Черепанова 1996, 57]. В народных говорах фиксируется немало названий, построенных как описательные указания на функции демонологических персонажей (чайк. *блзнилo* о кажущемся духе, привидении; сукс. *водитель* о лешем, который «водит» в лесу; юрл. *помощник* о лешем, к которому обращаются при потере домашнего животного), на визуальный облик (караг.

² The study was carried out with the financial support of Russian Science Foundation (scientific project 19-18-00117 "Traditional Russian Culture in Areas of Active Interethnic Contacts between Ural and the Volga Region").

небаской, страшнóй о чёрте; юрл. *волосатка* о русалке, *мелконькой* о святочном духе), как ссылка на место обитания (окт. *избушечник, подпольник* о домовом). Специфическим средством номинации духов является личное собственное имя. Человеческое имя для духа – своего рода парадокс: имя является сугубо человеческим признаком (на это, в частности, указывают известная загадка о имени *Без чего человеку жить нельзя?*, старый запрет давать имя человека собаке). Известны названия духов, подчёркивающие их «безымянность»: *Безымень* ‘привидение, дух умершего не своей смертью’ (архангельская быличка «Безымень и Манюня» [Русские сказки]). На идее полного отсутствия имени явно основано и название икотки-порчи *Абушко* (перм.). Оно оформлено как имя собственное за счёт известного разговорного «модификатора имени» суффикса *-к(о)*, который присоединён к освоенному говорями коми-пермяцкому *abu* ‘о полном отсутствии чего-л.’. Аналогичны этому демониуму названия духа, вызывающего порчу, *Питушко* (усольск.; имя порчи, вызывающей тягу к алкоголю) и *Непитушко* (также усольск.; дух, который не даёт употреблять спиртное).

Тем не менее личное имя активно применяется для называния духов самых разных видов (в развитие идеи их «соседства» с человеком, тесного взаимодействия с ним и как способ мифологической персонификации и антропоморфизации). Его использование изначально было своеобразной формой «задабривания» нечистого духа, передачей «комплиментарного» смысла [Мороз 2002, 189]; «получившие» имя духи приобретают черты человека, включаются в систему человеческих отношений. С помощью таких названий устанавливается дружеская связь с носителем традиции, передаётся обереговый смысл. Поскольку по архаичной логике произнесение имени мифического персонажа способно «вызвать» его обладателя, такое сокрытие истинного имени духа за человеческим именем используется как одна из моделей эвфемизации [Кирилова 2015, 112].

Именованние мифических сущностей, не имеющих реального денотата, во многом обеспечивается широкой ассоциативностью используемых личных имён. Соотнесённость с национально-куль-

турными фоновыми знаниями, способность хранить концентрированную информацию о прошлом (наделённость аккумулирующей функцией [Буркова 2016, 760]) позволяет говорить о некоторой прецедентности отдельных личных имен. Даже не связанные с конкретным широко известным текстом имена могут ассоциироваться с персонажами фольклора, с фактами общекультурной памяти этноса. Аллюзивность имени также связана, на наш взгляд, с этимологической (или псевдоэтимологической) его мотивировкой, которая может входить в языковое фоновое знание говорящего или достраиваться ассоциативно. Так, фольклорные ассоциации очевидны в имени *Теретей* из названия лешего *Теретей Теретеевич: Записку пишешь к лешему, к Теретею Теретеевичу. И хлебушко унесёшь в лес, куды-ко положишь* (Мухоморка Юрл.). Во-первых, оно легко соотносится с именем *Терентий* (из лат. *terens*, род. падеж *terentis*, прич. от глагола *tero* «трусий»). Сказочный *Терёшечка*, вероятно, родственен Терентию: как и леший, он связан с деревьями (мальчик, который оказался сильнее ведьмы, появился на свет из деревянной колоды, бревна). Во-вторых, имя воспринимается как звук от трения (шарканья с силой, с нажимом), который воспринимается как интенсивный. Кроме того, имя *Терентий* воссоздаёт звук дробного стука; леший в быличках не только бьёт в ладоши, свищет, аукает, но и издаёт звуки лесных обитателей. В быличках нередко описания лешего в облике тетерева. Последний в охотничьей речи носит то же название *Теретей Теретеевич*, что и леший – реликтовая птица, как известно, издаёт булькающие или бормочущие звуки: *Глухари тэкают, а глухарки ходят по закрайкам, бакают, бак-бак, баканье такое у них* (г. Пермь); *Глухарь керкает – кхр-кр, а глухарка кот-кот, кот-кот, как курица кудахчет сидит* (Рябинино Черд.).

Наделение нечистой силы человеческим именем отмечено в разных культурах и, по мнению ряда учёных, необязательно связано с магической функцией (является свидетельством того, что мифические носители имени – это бывшие люди, по тем или иным причинам ставшие духами [Виноградова 2019, 71]). В диалектах украинского языка чёрт называется *антипко, олекса, юрко, панько, андрей*,

микита, михасько, фёдько, петрусываньцо, в польском языке *michałk, jenek, jurk, jaroszek, wojtek, kasper, macek* (от *Mateusz*), *kubus* (от *Jakub*) [Виноградова 2019]. Белорусские названия духов (по материалам заговоров) – *Аграсим Аграсимович, Дяменьций Дяменьцевич, Кляменьций Кляменьцевич, Хвёдар Хвёдарович* [Романов 1894]. Распространено это явление в русской фольклорно-диалектной среде и также проявляется в использовании преимущественно редких, выходящих из обращения имён: *У каждого домового есть имя. Старинные обычно имена. Надо кусочек хлеба положить и сказать: «Поешь»* (Перино Караг.). Е. Л. Березович отмечено использование имени *Мария* для домового, *Марья Николаевна* для мифических лесных существ [Березович 2007, 278–292], набор имён вселившейся «икоты» («демона болезни») (*Иванко, Егорко, Сима, Аксинья* и др.) фиксирует на территории Пермского края и Верхокамья О. Б. Христофорова [Христофорова 2013]. В именовании духов используются разные формы личного имени: как обиходные, отмеченные эмоциональностью, так и официальные, воспроизводящие имя и отчество. В нашей статье рассматривается круг личных имён, которые используются для номинации мифологических персонажей, отмеченных в текстах прикамских быличек (записывались в конце XX – нач. XXI в. диалектологами Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета в северных и южных районах Пермского края).

Выявленный «именник» корпуса обследованных быличек достаточно развёрнут, при этом разнообразием личных имён отличается леший (*Шалопай Салапонтьевич, Вихорь Вихоревич, Виктор, Виктор Викторович, Теретей Теретеевич, Ерофей Ерофеевич, Еврей Евреевич, Чугунтан Чугунтанович, Филарет Васильевич* и пр.). Обилие номинаций этого духа природы, несомненно, связано с культом леса (в прикамской традиции устойчиво представление о том, что леший меняет своё имя каждый год, что соответствует известной способности лешего менять облик по своему желанию). Всех других мифологических персонажей по количеству имён превосходит порча-икотка, дух, вселяющийся в человека. При том, что порча не имеет антропоморфного облика (выказывается в облике лягушки,

рыбки, куска мяса с глазами, клубка и пр.), имя и способность разговаривать являются её основными идентифицирующими признаками. Её называют (и она называет себя) *Григорий Иванович, Иван Михайлович, Иван Петрович, Яшка, Егорка, Ванятка, Иван, Васька, Графир, Миладора, Манька, Васюха*. Нередко в рассказах отмечается несколько вселившихся в человека духов: *Яшка... Николка ли... Марья ли... Они называют друг друга... У одной вот ведь было, да... ходила с открытым ртом... Мы вот ходить боялись мимо неё... У неё Яшка был... Две посажены были. Яшку-то я хорошо запомнила... Женщина вторая-то была посажена... Ворожейка была, Машка-ворожейка... Тётке-то она предсказала – два мужика у тебя будет, оба помрут... будет двойня у тебя... всё сбилось* (Пожва Юсьв.). Разнообразие имён, скорее всего, объясняется представлением о том, что вселяющиеся в человека существа являются детьми местного колдуна; кроме того, эти персонажи нередко включены в личную жизнь рассказчика и поэтому достаточно индивидуализированы.

Одно и то же имя порчи может устойчиво повторяться в разных традициях и говорах. Так, имя беса-порчи *Егорка* отмечено и в русских, и в алтайских говорах: *И вот живёт сейчас во мне бес Егорка. Тридцать лет уж живёт* (Перино Караг.); *Один колдун рассказывал, мухи у их в туеске берестяном с квасом. Они им имена дают, и они летят по приказу. Егорка тоже мухой залетел к матери. И там вырос, укоренился полностью, кровеносными сосудами всеми завладел. Он так выйти не мог. Это только попы могут убрать, а лекаря – нет* (Одинцово Караг.); *Одна женщина колдовала: собираясь умирать, раздавала свои грехи, и везла их в той самой корзине, которая была накрыта платком. Один, названный Ермолкой, отдала какому-то мужчине, а другой грех, «Егорку», – Маше* (Алтай) [Истории из жизни]. Эта номинация активно привлекается для обозначения достаточно большого круга мифологических реалий. В основании мифологических развёртываний, скорее всего, находится карающий помощник *Егорий* из заговоров. Носит имя *Егор*, в частности, последний сноп на отжинках, связанный с духом поля (архангельское). Одно из названий пожинальной бородки – оставленных в поле недо-

жатых завитых колосьев – также *Егорья бородка*, *Егорке на бородку* (архангельское) [Феоктистова 2011, 77–78] – при том, что известны и другие названия этой обрядовой реалии, представляющей дух растительности: в Великолукском районе Псковской области последний сноп называли *Харитоном* [Жатвенная обрядность...], в вологодских говорах – *Иванушкой* [СД 5, 92]), в пермских говорах – *Илюшка*, *Миколка*. Имя *Егор* встречается в загадке о лешем: *Выше лесу, выше гор ходит дедушка Егор, лапти у него семи четвертей* [Иванов, Топоров 1974, 205]. Имя может быть перенесено также на домового: *Чтобы в доме всё нормально было, нужно каждый месяц первого числа хлеб ложить за печку и называть по имени домового – Егорка* (Перино Караг.). *Егорий/Егор*, следовательно, может олицетворять природные силы, выступает как оберегающий хлеб и скота дух. Отмечены и иные применения этого «твёрдого» и «громкого» имени, несущего идею силы, опасности, иррациональности. Оно может обозначать опасную стихию (ср. тверское *егор сорви шапку* о сильном северо-восточном ветре), опасного зверя (называние волка в южнорусском эфемическом кум *Егор* и в украинском *Егор* [Гура 1997, 34]). Закономерно и оценочное перенесение его на человека: используется в каспийском *егор* о проходимце, вызывающем подозрение, опасном человеке, в ведущем себя бесконтрольно, беспокойно, непоседливо *Егорша* (пермское [Феоктистова 2011, 78]). Символический смысл имени *Георгия-Егория*, одного из самых почитаемых в народе святых, хозяина земли и покровителя скота, постепенно профанизируется, «деградирует» до жаргонного *Егор* ‘любой человек (обычно простоватый, туповатый)’ [СМА, 84, 128].

«Лидером» по мифологическому переосмыслению можно считать имя *Иван*. Оно применяется для именованья персонажей разных уровней и свойств. Это может быть имя духа поля, как в уральском *на бородку ивану* о старом обычае оставлять несжатым пучок колосьев в поле, *капустник иван* об огородном духе [Феоктистова 2011, 101], *ванька, ивашка* (вологодское) ‘последний сноп овса в дожинальном обряде’ [Феоктистова 2011, 109]. Часто имя прилагается к характеристике порчи-икотки – пермские *Ивашка, Ванька*: *У нас одной порчу*

по ветру пустили. «Манька да Ванька» – так они себя называли. Икота Ивашка посажѣно было. Умирает человек, надо выворачивать матицу. Выворотить, и он улетит, Иван (Калинино Кунг.). Мясо никогда не ела икотка. Сидит, бывало, и вот начинает икать. То конфеты попросит. Она как говорит, и не она. Тот <чертѣнок> её заставляет. А, бывает, они называются. Того-то, кажется, Иваном звали. Говорил мужским голосом (Чѣрмоз Ильинск.). Иванушками называют помощников колдуна: Был злостный колдун. У него дочь была Катя. У него ещё туесок был. И все колдунские Иванушки у него лежали в туеске. А Иванушки-то – это колдунские приспособления. И вот Катя говорит подругам: «Пойдѣмте, у нас у тяти в голбце маленькие котятка пишишат». Им-то, родным-то, они котятками казались. Отец с матерью в это время в лесу были. Достали они туесок, а в нём не котятка, а рыба чешуя, пишишит и пишишит. Хотели достать её. Только подносят кверху, а она опять вниз падает, они её достать-то не могут. Вот какая нечистая сила, не могли ни одну чешуенку достать. Иванушки-то сообщили тяти, что что-то случилось, он прибежал домой, он девок-то всех в окно выкинул, а дочь свою избил (Вильва Сол.).

Имя *Иван* активно привлекается и для обозначения многих негативных состояний: воплощение смерти *Иван Гроб*, голода *Иван Постный* (пермские) (ср. архангельское название домового *Ванюшка* [Феоктистова 2011, 110]). Использование этого имени для называния демонологических персонажей, возможно, отголосок архаичного соотнесения Ивана с духом растительности и плодородия [Березович 2007, 287] (неслучайно главный его праздник Иван Купала считается временем наибольшего разгула нечистой силы и чудес). Имеет значение и прямое использование имени *Иван* в прошлом; его «массовость» обеспечивает «безликость номинации чужого» [Надель-Червинская 2011, 22] (ср. мнение Е. Л. Березович о том, что это имя отличает «принципиальная безымянность» [Березович 2007, 286]). Близость *Иван* – чѣрт ощущается и в известной поговорке *Чѣрт Ваньку не обманет*, а отголоски силы и исключительности персонажа с этим именем ощущаются в диалектных *иванить* ‘важничать, вести себя высокомерно’ [СРНГ 12, 55], *Иван* ‘главарь, предводитель’. Любопытно

и шутовское использование имени *Иван Иванович* для поморской характеристики исключительно крупного якоря: *Иван иванович был якорь. Ну-ко, где у нас иван иванович? Назвали именем начальника. Был Иван Иванович Королёв, пузатый такой* [Сурикова 2019, 3].

Часто фиксируется в составе имени духа отражающее тему *Ивана* отчество *Иванович* – архангельские бессонница-полуночица *Анна Ивановна*, болезнь *Оспа Ивановна* [Черепанова 1996, 43], просторечное *Загиб Иванович* – смерть, ср. также современное о коронавирусе *Ковид Иванович* [Как Ковид Иванович в село наше пришёл]. Часто это отчество входит в название порчи-икоты: *Василий Иванович, Семён Иванович, Михаил Иванович: Говорили, лесному в лес табак носили, чтобы скорее скотину найти. У меня старуха была знакомая, дак, говорили, с лесным зналася. У меня руки болели, экзема была. Я всё её просила вылечить. А она мне: «Ты не веришь, дак из-за того не могу помогчи». Вот взялась как-то, давай в трубу кричать: «Помоги бабе-то, помоги». Она всё его Михаил Иванычем звала, помоги, мол, Михаил Иванович (Монино Ус.)*. Обычное имя медведя (как и почтительное *Михаил Потапыч*) переосмыслено в название духа хозяина леса, что, скорее всего, «является результатом дифференциации образа некогда единого мифического тотемного предка, покровителя рода и хозяйственной деятельности» [Кошкарлова 2009, 102].

Привлекается для номинации духов и частотное (в прошлом шедшее, по В. А. Никонову, за *Иваном* [Никонов 1988, 102]) имя *Василий/Вася*. Как уважительное (от древнегреческого Βασίλειος ‘царский, царственный’), имя используется для задабривающего названия болезни (корь *Царевна Васильевна*), икоты (*Васюха, Васька, Василий Иванович, Филарет Васильевич*). Очевиден мифологический подтекст этого имени в номинации стихийных сил природы: в названии холода *Мороз Васильевич*, в архангельском названии льда и весенних вод во время таяния снегов *лёд Василий, вода Василиса* [Березович 2007, 321].

В именнике представлены как частотные, так и раритетные и архаичные имена: имя порчи-чертёнка – черд. *Филарет (Филарет Васильевич*; имя Филарет в прямом употреблении встречается

прежде всего у монахов и священнослужителей). Имя *Сысой* ‘чёрт’ [Черепанова 1996, 57], в пермских говорах название духа, обитающего в русской печи (Мусонкино Караг.), представляет собой пример вхождения в народную речь заимствованного имени *Сисой*. Каноническая церковная форма имени была соотнесена с диалектным звукоизобразительным обозначением метели (донское [БТСДК, 521]), с которым, вероятно, связан орловский глагол *сысоваться* ‘гневаться’ [Даль, 382]; слово *сыс* могло быть и прозвищем вспыльчивого, сердитого человека. Ещё одно редкое имя, которым называют порчу-икотку, – *Графир* (Майкор Юсвь.); более распространённым считается у этого парного имени женская форма *Графира*. Отметим также родственное имени *Хавронья* (из *Февронья*) имя *Ховря* для домового-суседки: *Ховря звали суседку-ту, давил он у меня Петровна, это уж к смерти*, (Токари Очёрск.). Именем духа в этом случае стало название свиньи, вероятно, в связи с устойчивым представлением, что нечисть оборачивается свиньёй.

Разнообразен круг искусственных, смоделированных имён, которые подчёркивают фантастичность персонажей и в современной речи во многом являются не столько мистическим, сколько художественным элементом, особенно если учесть, что художественно-эстетическое начало в быличках ослаблено. Тем не менее потребность в выразительности сохраняется, поскольку рассказчик стремится произвести более сильное впечатление и ориентируется на естественную тягу слушателей к необычному. К искусственным именам можно отнести название оспы *Воспа Восповна*, название лешего *Еврей Евреевич*: *Случай был. Я пашу, а леший по полю идёт. У него пинжак, пуговики. Я не забоялся, по бороздке иду: «Куда ты, Еврей Евреевич?» Он говорит: «Вот, мужика ищут». Сам одет – пинжак, пуговики зеют, огнём горят* (Таволожанка Юрл.). Если в первом случае «работает» исключительно антропонимическая «уважительная» модель «имя-отчество», то во втором дополнительно значим образ этнических чужаков, которые в народной культуре соотносятся с нечистотой, демоничностью, с обладанием тайным знанием. Сложным образованием, проявлением языковой игры можно считать название лешего *Шалопай*

*Салапонтьевич: Я, правда, сама лешего не видела, но вот там бабка живёт – сказывала. Говорит, я коз пасла. Под осень, дак уж темненько было. И буря поднялась, лес даже клонится книзу. Я, говорит, гляжу к лесу-то – а там человек идёт, чуть не с лесом наравне. Жутко стало. Лежу, поднялась так на локоть, он подходит ко мне. Говорит: «Ну ак чё ты тут делаешь?» – «Козей пасу». – «А кто ты такая?» Она говорит: «Раба Божья. А кто ты?» – «Я Шалопай Салапонтьевич». И тут сразу ветер поднялся, и он опять ушёл в лес. Та давай молитву творить да креститься. Чё это – без молитвы, что ли, из дома вышла? (Соковниха, Киш.). Имя создано переходом в собственное слова *шалопай* ‘бездельник, гуляка’ (диал. «шелопай», «шалопан») и, очевидно, связано с диалектным *шал*, родственным словам *шалость*, *шалить* (сегмент *-опан*, ср. *горлопан*, имеет неясный смысл и, возможно, содержит суффикс *-опа*, ср. *горлопа*) [Этимологический онлайн-словарь]. Далее для образования «псевдоотчества» производится сближение *Шалопай* с *Салапон* (родственного с прил. *слабый*) и, возможно, также со старым *солопить* ‘высовывать язык, лизать’, по мнению М. Фасмера, звукоизобразительного происхождения, как и *шлёпать*, обозначающего шлёпающие мягкие звуки [Фасмер, 714]. На базе заимствования создано название лешего *Чугунтан Чугунтанович*. В форме *Чугунтан Емельянович* оно используется и как имя порчи-икоты: *У нас у одной бабушки икота была, Кирилл Иванович стал, а до этого был Чугунтан Емельянович* (М. Серва, Кудымк.). Отпрозвищное имя *Чугун* (память о нём, очевидно, сохранилась в фамилии *Чугунов*), скорее всего, использовалось у тюркских народов либо как символическое сравнение «сильный», «богатый» (компонент *-тан* до сих пор в чувашском языке означает ‘равный, одинаковый’), либо как обозначение сосуда из чугуна (для создания обманного имени для ребёнка).*

Отчество, как известно, указывает на генетическую связь с родителем и соответственно на наследование каких-либо его черт. Введение отчества в приведённые номинации делает их официальными и уважительными: *Лесной есть, слышали, его зовут дядя Виктор. Соседка тут жила, он к ей ночью ходил. Ходил и чужим голосом разговаривал: «О-о-о!» Она, говорила, с ним разговариваю, а его самого*

не видно (Сергеева Юрл.); *Виктор Викторович, говорят, леший-то, его просят, если корова потеряется* (Усть-Зула Юрл.). Имя лешего *Виктор Викторович* получает форму *Вихорь Вихорович*, во-первых, за счёт фонетического сближения имени *Виктор* с *вихорь, вихрь* – ветер (сильный ветер в лесу – один из признаков близости лешего; ветры в разных культурах также причисляются к демонам, см. подр. [Дукова 2015, 94]): *Скажешь – Вихорь Вихоревич, отдай телёнка живого или мёртвого, а то я на тебя подам в суд. Телёнок и найдётся* (Усть-Зула Юрл.). Во-вторых, можно предполагать контаминацию этого имени духа леса и имени сказочного чудовища *Вихорь Вихоревич* (которое уносит царскую жену, а затем её спасает Иван Царевич). Подобное варьирование можно расценивать не только как деформацию, но и как результат народного речевого творчества. Используемый повтор именной темы, редупликация основы соответствует традиции создания магических формул, а также является средством указания на включённость духа в своего рода «династию». Поскольку подобные совпадения имени и отчества в целом нетипичны для народной традиции (из-за запрета давать ребёнку имя живого родителя), они оказываются способны указывать на самозамкнутость, изолированность носителя имени, его отнесённость в прошлое.

Отмеченная широкозначность, диффузность имён духов отантропонимического характера связана с отголосками того, что сверхъестественная сила имеет «довольно неясные и расплывчатые формы» [Толстой 1995, 165]. Названия нечистой силы от имён собственных условны и не выделяют характерные черты того или иного демонического существа, часто они даны размытым, слабо индивидуализированным мифологическим персонажам, находящимся на периферии демонологического мира, и связаны либо с потребностью в эвфемических их представлениях, либо с языковой игрой. Нечёткость значений и незакреплённость названий за конкретным персонажем снижают их статус как имён собственных. О промежуточном значении между нарицательными и собственными именами свидетельствует и наличие развёрнутых синонимических

рядов подобных номинаций. Тем не менее они частично сохраняют ономазиологический статус, и прежде всего за счёт своей лингвистической оформленности. Отантропонимические номинации создают картину лингвистической реальности, в которой демонологические персонажи соотнесены с людьми, представляют ирреальный мир как параллельный миру обыденному, реальному.

ИСТОЧНИКИ И МАТЕРИАЛЫ:

- БТСДК** – Большой толковый словарь донского казачества. М.: Русские словари, Астрель, 2003. – 604 с.
- Даль** – *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2-е. СПб., 1882. – 704 с.
- Романов 1894** – *Романов Е.* Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1894. – 448 с.
- Русские сказки** – URL: <https://www.sites.google.com/site/russkieskazki/home/russkie> (дата обращения: 15.05.2020).
- СД** – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 5 / под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. – 736 с.
- СМА** – *Елистратов В. С.* Словарь московского арга [Текст]: мат-лы. 1980–1994 гг. М., 1994. – 699 с.
- СРГК** – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1994. – 512 с.
- СРНГ** – Словарь русских народных говоров. Вып. 12. Л.: Наука, 1977. – 368 с.
- Фасмер** – Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М.: Астрель, 2003. – 831 с.
- Этимологический онлайн-словарь** – Этимологический онлайн-словарь русского языка Шанского Н. М. 2020. URL: <https://lexicography.online/etymology/shansky/> (дата обращения: 15.05.2020).

ИССЛЕДОВАНИЯ:

- Березович 2007** – *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007. – 600 с.
- Буркова 2016** – *Буркова Т. А.* Функциональный потенциал имён собственных // Вестник Башкирского университета. Филология и искусствоведение. 2016. Т. 21. № 3. С. 760–763.
- Виноградова 2019** – *Виноградова Л. Н.* Антропонимический код в украинской демонимии // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 2. С. 69–84.
- Гура 1997** – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. – 912 с.

- Дукова 2015** – Дукова У. Наименования демонов в болгарском языке. М.: Индрик, 2015. – 248 с.
- Жатвенная обрядность, жнивные и яринские обрядовые песни в южных районах Псковской области** – URL: <https://www.culture.ru/objects/368/zhatvennaya-obryadnost> (дата обращения: 23.07.2020).
- Иванов, Топоров 1974** – Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. – 342 с.
- Истории из жизни** – URL: <https://4stor.ru/histori-for-life/20601-greh-po-imeni-egorka.html> (дата обращения: 13.05.2020).
- Как Ковид Иванович в село наше пришёл** – URL: <https://zen.yandex.ru/media/melinn/kak-kovid-ivanovich-v-selo-nashe-prishel> (дата обращения: 13.05.2020).
- Кирилова 2015** – Кирилова И. В. Особенности семантики демонологической лексики в русском языковом сознании // Лингвокультурология. Екатеринбург: УГПУ, 2015. Вып. 9. С. 109–118.
- Кошкарова 2009** – Кошкарова Ю. А. К вопросу о взаимосвязи образов медведя и лешего в русской народной традиции // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2009. № 9 (64). С. 97–102.
- Мороз 2002** – Мороз А. Б. Народная этимология и другие средства воздействия на болезнь в славянских заговорах // Русская диалектная этимология. Материалы IV Международной научной конференции 22–24 октября 2002 г. Екатеринбург, 2002. С. 95–97.
- Надель-Червинская 2011** – Надель-Червинская М. Личные имена русской паремологии. Тернополь: Крок, 2011. – 258 с.
- Никонов 1988** – Никонов В. А. Ищем имя. М.: Сов. Россия, 1988. – 128 с.
- Сурикова 2019** – Сурикова О. Д. Ещё раз о значимости «большой воды» для поморов (лексические данные) // Живая старина. 2019. № 3. С. 2–5.
- Толстой 1995** – Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. – 512 с.
- Феоктистова 2011** – Феоктистова Л. А. Время и человек в свете ономастической и отономастической номинации. Научно-технический отчёт. Екатеринбург, 2011. – 43 с.
- Христофорова 2013** – Христофорова О. Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013. – 304 с.
- Черепанова 1996** – Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 212 с.

РАЗДЕЛ

2

ФОЛЬКЛОР В РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ И В АВТОРСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ

- М. Г. Бабалык.** Этиологические легенды о хмеле и табаке в рукописных сочинениях XVII–XX вв. 144–159
- Е. Н. Котельникова.** Средства обретения клада в русской фольклорной прозе 160–172
- А. Б. Ипполитова.** Русские заговоры XVIII–XIX вв. в составе фольклорной коллекции И. А. Шляпкина в научной библиотеке Саратовского университета 173–197
- Ю. М. Шеваренкова.** История монастыря в Красных Марах: цикл устных рассказов и литературно-исторические источники 198–224
- М. М. Красиков.** «Подаяльные таблички»: между фольклором и литературой. Case study 225–249

М. Г. БАБАЛЫК

Этиологические легенды о хмеле и табаке в рукописных сочинениях XVII–XX вв.¹

В статье рассматриваются некоторые этиологические сюжеты о хмеле и табаке, сохранившиеся в большом количестве в рукописях XVII–XX вв. Объединяет разнородные по происхождению тексты тема обличения пьянства и курения. Согласно этим повествованиям хмель имеет более древнее происхождение, так как он был сотворён Богом ещё в раю, но позже оказался орудием дьявола против христиан, особенно после изобретения самогона; табак же изначально является выдумкой сатаны. Оба растения имеют в себе разрушительную силу и губят христианские души, низводя их в ад. Кроме этиологических сюжетов, в рукописях встречаются также тексты естественно-научного характера, описывающие полезные свойства хмеля и табака. В них проповедники говорят о божественной природе табака как всякой другой травы. Отдельную группу текстов составляют сатирические сочинения, в которых высмеиваются как пороки пьянства и курения, так и фольклорно-апокрифические сюжеты о хмеле и табаке.

Ключевые слова: хмель, табак, рукописная книжность, фольклор.

М. G. BABALYK

Etiologic legends about hop and tobacco in manuscripts of the XVII–XX centuries²

The article observes certain etiologic plots connected with hop and tobacco that survived in large numbers in manuscripts of the XVII–XX centuries. The texts that are diverse in their origin are united by the subject of drunkenness and smoking. According to these narratives hop has more ancient origins being created by the Lord in Paradise. Later it turned out to be a Devil's weapon against Christians especially after moonshine had been invented. As for tobacco, it was initially created by Devil. Both plants have a destructive force and ruin souls of Christians relegating them to the Hell. Besides etiologic plots natural science texts describing useful properties of hop and tobacco can be met in these manuscripts. In such texts preachers tell that like any other grass tobacco possesses divine nature. A separate group of texts consists of satiric compositions in which both the evils of drunkenness and smoking and folklore and apocryphal plots about hop and tobacco are made fun of.

Keywords: hop, tobacco, manuscripts, folklore.

¹ Работа продолжает серию статей автора о хмеле, табаке и матерной брани.

² The work continues the author's series of articles on hop, tobacco and swearing.

*И сказал Бог:
вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя,
и всякое дерево, у которого плод древесный,
сеющий семя:
вам будет сие в пищу.
А всем птицам небесным,
и всякому пресмыкающемуся по земле,
в котором душа живая,
дал Я всю зелень травную в пищу.
И стало так.
(Быт. 1: 29–30)*

Во все времена человека интересовали первопричины всего сущего. Огромный мир, наполненный разнообразными формами жизни, порождал массу вопросов, ответы на которые люди искали в откровениях, видениях, пророчествах и опыте наблюдения. Полученные знания фиксировались в книгах. Самой таинственной книгой в христианском мире является Библия, полный перевод которой на Руси был осуществлён только в XV в. Однако с библейскими легендами апокрифического характера русский читатель познакомился ещё на заре славянской письменности. Апокрифы стали излюбленным чтением в народе, хоть и порицались официальной церковью, ведь именно в них открывались тайны бытия, разрешались непонятные вопросы, толковались сложные явления. Библейские же повествования, как известно, отличаются краткостью.

Так, согласно Библии Земля была создана идеальной, пригодной для счастливой жизни человека. Но в Едеме поселился змей, заставивший первых людей усомниться в справедливости божьего запрета на вкушение от дерева познания добра и зла. Мир уже тогда был дуален, и после нарушения Адамом заповеди проклятие разрушило райскую идиллию без следа: *«Проклята земля за тебя, со скорбию будешь питаться от неё во все дни жизни твоей. Терние и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевой травой»* (Быт. 2: 17–18). Всё живое претерпело искажение, в том числе и растительный мир, часть которого сохранила свои благие функции, другая же часть стала небезопасной для человека.

Эти короткие фразы из книги Бытия не раскрывают подробностей событий в раю. Как в этом идеальном месте оказался противник Бога – змей? Что за плод вкусили первые люди и почему навлекли на себя божие проклятие? Фольклорная и апокрифическая традиции разворачивают библейские сюжеты, дополняя их мельчайшими деталями и подробностями. В данной статье рассматриваются некоторые этиологические сюжеты о хмеле и табаке из рукописных сочинений XVII–XX вв., продолжающих библейскую историю борьбы добра и зла, объясняющих суть грехопадения на протяжении всей истории человечества.

Повествования о хмеле чаще всего обличают порок пьянства. Как отмечает И. Г. Прыжов, в западных источниках хмель впервые упоминается с VIII в.; на Руси о нём говорится в Начальной летописи (начало XII в.) [Прыжов 1914, 20]. Традиционными напитками были брага, мёд, пиво и квас, а вино с X в. могли завозить из Византии. Сведения о пиве, хмеле, солоде и вине встречаются также в новгородских берестяных грамотах XII–XIV вв. [Прыжов 1914, 8]. Водка получила распространение лишь с XVI в., когда появились кабаки, хотя изначально её могли использовать в качестве лекарства в виде капель [Прыжов 1914, 44].

Как произведения учительной литературы Слова о пьянстве, переводные и оригинальные, известны с XI в. В фольклорно-апокрифической традиции повествования о происхождении и силе хмельных напитков получили распространение гораздо позже. Следует отметить, что в этих сочинениях слово «хмель» часто используется как обобщённое наименование сырья для изготовления алкогольного напитка: собственно хмеля, винограда, зерна и прочих продуктов для производства самогона.

Сочинения XVII в. о хмеле³ восходят к «Слову о хмеле», памятнику, известному со второй половины XV в., один из списков которого принадлежит руке известного кирилло-белозёрского книгописца Ефросина [Махновец 1989, 405–408].

³ Имеются в виду такие тексты, как «Повесть о хмеле», «Притча о хмеле», «Послание к некоему иноку о Хмеле», «Повесть о вине» и др.

В сборнике XVII в. (РГБ, собрание Большакова, № 88) данное произведение озаглавлено «Повесть зело полезна о хмелю и о пьянстве сказаема от некоего философа»⁴ [Памятники старинной русской литературы 1860, 447–449]. Здесь представлена история нищего странника, который вышел из города на поиски пропитания и нашёл яблоню. Он начал собирать яблоки и заметил, что вокруг дерева обвилась какая-то трава, на которой также созрели плоды (это был хмель). И сорвав «от тое травы едину смоковицу», человек услышал голос хмеля.



Илл. 1.
«Пьянцы мучаются
в аду», миниатюра
из рукописи БАН, собр.
Плюшкина, № 112, л. 459

В этом сочинении обращает на себя внимание сходство яблони и хмеля с библейским деревом познания добра и зла⁵ и змеем, обвившимся вокруг него. Странник оказывается в такой же ситуации, в какой когда-то оказался Адам в раю: сорвав плод, он получает доступ к «горькому» знанию.

Образ хмеля носит демонический характер. Нищий вступает с ним в беседу, хотя и «нападе на него ужась велий». Хмель открывает тайну своего могущества над всеми людьми и не скрывает, что оказывает пагубное влияние на тех, кто поклоняется ему. Также он говорит о своём происхождении: «От корени есми силнаго и многоплоднаго, и племяни великаго, а мати моя сотворена Богомъ». Согласно этому высказыванию хмель имеет божественную природу и должен нести благо человеку, но, видимо, после проклятия в раю попал в число растений, чья природа исказилась, он возгордился и отпал от света: «Главу еси имею високоумну, а языкъ есми имею многоглаголивъ и умъ разноуменъ, а очи у собя имею мрачныи и завидливьи а самъ яз

⁴ Другой список XVII в. этой Повести опубликован: [Притча о Хмеле 1860].

⁵ Как отмечает О. В. Белова, «запретный плод в восточнославянской традиции практически всегда ассоциируется с яблоком». Яблоня, с которой обнищавший человек срывает плод, должна была ассоциативно отсылать читателя к библейским событиям. См. [Народная Библия 2004].

спесивъ велми и богатъ». Все, кто вступает с ним в дружбу, становятся такими же. Однако божественная природа ещё сохранилась в этом создании, ведь хмель открывает правду о себе, чтобы уберечь человека: «О, человеце, яже ещё аз глаголю тебе сия вся словеса моя: вонми во уши своя и положи прочь смоковицу сию от себя, яже еси сорвалъ, да не увидиши зла над собою».

Не во всех памятниках хмель сохраняет божественное происхождение. Всё потому, что речь в них идёт об изготовлении разных напитков, в том числе крепких. В сочинении «Выписано из Стоглава блаженных памяти государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всея России о хмельном питии, отчего уставися се горельное вино душепагубное человеком» происхождение хмеля, а точнее, хмельного питья – самогона, связывается с кознями дьявола⁶. Это достаточно устойчивый сюжет, начинающийся обычно с зачина-обращения, характерного для проповедей и слов: *«Братие, разумейте: хмельное питие от беса сотворено на пагубу душам нашим, православным християнам и на вечную муку».* И далее представлена подробная история сотворения нового пьянящего зелья.

Для иллюстрации из множества списков мы выбрали вариант конца XVIII в. [РНБ, НСРК, Ф. 465], озаглавленный «Выписано из Летописца греческаго, слово 20, лист 135, о винном питии», который отличается от прочих не только заглавием, но и отсутствием зачина, а также некоторыми уточнениями, которых нет в остальных списках. Сюжетная схема для всех вариантов такова: после победы Христа над смертью и его вознесения на небеса апостолы пошли с проповедью по миру, и это не понравилось сатане, собравшему в аду бесов для решения вопроса, как погубить христиан. Один бес вспомнил о старом проверенном средстве: *«Аз ведаю: ещё есть корень той травы остался, чим есмь прелстил и Евву, жену Адамлю, и жену Ноеву о разрушении ковчега; иду, и принесу, и прелщу человека, его же обрящу».* Традиции

⁶ Например, в списках: XVIII в. (РНБ, Эрмитажное собр., № 25); посл. четв. XVIII в. (ИРЛИ, Керженское собр., № 5); перв. четв. XIX в. (ИРЛИ, Краснорборское собр., № 79); перв. пол. XIX в. (БАН, 32.16.14); XIX в. (РНБ, НСРК, Q. 523); посл. четв. XIX в. (ИРЛИ, Причудское собр., № 23); 1882 г. (ИРЛИ, Причудское собр., № 148); нач. XX в. (ИРЛИ, Мезенское собр., № 33); 50-е гг. XX в. (ИРЛИ, колл. Плотникова, № 34) и др.

онно в данном отрывке говорится только о жене Ноя, но в приведённом варианте называется также и Ева. Таким образом, переписчик-автор связывает райский плод познания добра и зла с зельем, которым опоили Ноя. Получается, что в раю первые люди могли быть соблазнены виноградом, и такие варианты известны устной традиции [Народная Библия 2004, 234], но также это мог быть и хмель, как в сюжете о нищем страннике.

Связывая двух жён, автор сопоставляет две истории: грехопадение в раю и восстановление мира между Богом и человеком после потопа. Ной был первым, кто ощутил силу опьянения на обновлённой земле: *«И выпил он от вина, и опьянел, и лежал обнажённым в шатре своём»* (Быт. 9: 21). О жене Ноя в Библии не сказано, а в апокрифических повествованиях именно она становится виновницей греха. Её образ встроен в контекст произведений о злых жёнах [Каган-Тарковская 1999, 372]. Например, в апокрифической легенде о потопах рассказывается о том, как дьявол уговаривает жену Ноя опить мужа, чтобы выяснить план строительства ковчега: *«Есть трава над рекою, вьётся около древа. Ты же возьми цвет травы той и укваси с мукою, и напои мужа своего, и исповесть ти все»* [Там же, 108]. Здесь Ной выпивает напиток не из винограда, а из травы хмеля, приготавливая: *«Хмель, рванец, умному на веселье, на свадьбу, на кумовство и на братство, и на всё доброе, а безумному на бой, на брань и на всё злое дело»* [Там же, 110].

Согласно логике автора корень бед человеческого рода кроется в пьянстве, а злоупотребление хмельным питием началось ещё в раю. Не искоренил этого порока и потоп, и лишь тогда, когда явился Христос, обращённые в новую веру люди последовали заповедям и начали вести праведную жизнь. Именно история появления христианства становится завязкой данного сюжета о хмельном питии.

Особое внимание обращает на себя здесь образ сатаны: начальник тьмы не всеведущ и не всемогущ, поскольку забыл о проверенном средстве искушения человека. Выслушав речь подчинённого беса, сатана воздаёт ему хвалу и снаряжает воинство бесовское на реализацию плана. Далее в сюжете повторяется мотив встречи с нищим

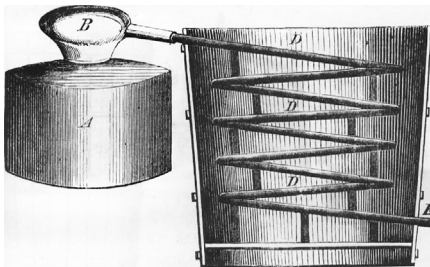
странником, только теперь человеку не открывается правда, никто не предостерегает его от беды, а, наоборот, странник проходит своего рода обряд инициации и посвящается в тёмное дело. Здесь словно трансформируется бродячий сюжет о договоре человека с дьяволом: если выполнишь условие – будешь богатым.

Нечистый дух принёс нищему хмель с «Аравитских» гор, установил «сосуды, куб, и трубы, и кадь», «и повеле ему бес творити брагу», «и повеле налити куб браги, и покрыти горшком, измазати тестом», затем «налити воды и пропустити трубы, и под куб повеле огня поднести, под трубу сосуд поставити, и пойде трубою вода, аки хитро зелье». Так научили человека варить самогон. Не пиво, не вино, не брага погубит человечество, а новая выдумка беса – крепкий алкоголь.

В данном сюжете процесс получения этилового спирта из перебродившего сула или браги передан довольно точно. Основным сырьём для его изготовления на Руси было зерно, сам же продукт называли *вино* или *хлебное вино* [Бондаренко 1999, 184–204]. В сочинении речь идёт и о хмельных шишках для браги, и конкретно в данном списке о зерне, поскольку здесь напиток называется не зельем, вином или хмелем, как обычно, а хлебной водкой.

Получив бесовский напиток, странник отнёс его царю и вскоре стал самым уважаемым из людей, а бес вернулся к сатане и стал самым уважаемым из духов злобы. Именно крепкий самогон стал пагубой для всей земли, поразившей все народы. Сатана в очередной раз разрушил восстановленный мир между Богом и человеком.

С пьянством на землю пришла и «злая брань матерная» и «антихристово питие сухое табак». Финал этого сюжета посвящён эсха-



Илл. 2. Простой перегонный куб:
 А – перегонный куб, под которым разводится открытый огонь,
 В – шлем для выхода пара,
 С – шейка для соединения с трубой в кади,
 D – змееобразная трубка в кадке с холодной водой, E – выход трубы, откуда истекает самогон [Подвиги человеческого ума 1871].

тологическому описанию, где распространение пьянства, употребление табака и матерная брань объясняются как *«первая печать антихристова знамения»*, люди же уподобляются слугам дьявола.

В рукописях второй четверти XVIII в. [ГИМ. Музейское собр., № 249] и 30-х гг. XIX в. [ГИМ. Музейское собр., № 126] находим любопытную компиляцию нескольких сюжетов о хмеле и пьянстве. В её первой части рассказывается о хмеле, находчивом бесе, страннике и появлении самогоноварения, затем из текста-притчи читатель узнаёт историю пьяницы, который *«лишился царствия божия и ума своего здраваго»* и пришёл к Богу на покаяние. Исцелившись от пьянства, человек похитил хмель и устроил допрос: *«Буйственный хмелю, повеждь ми свою мудрость и силу, и ухищрения вся повеждь ми, не утай ничтоже, да избегнеш из руку мою невредим, понеже много времени власть имель еси надо мною, ныне же аз область имам над твоею буйною главою»*. Далее под заголовком «Повесть» помещена история хмеля. Человек интересуется, как можно освободиться от пьянства, и слышит уже известный для себя способ: обращением к Богу, покаянием, постом и молитвой. После допроса человек отправляет хмель в преисподнюю: *«Иди к своему поспешнику, иже над пиянством бесу, во тму кромешную, и тамо вкупе с ним мучишися во веки»*. В этой компиляции о божественном происхождении хмеля не говорится, акцент сделан на демонической природе растения. Но о некогда благом предназначении хмеля читатель узнаёт из дальнейшего повествования: польза от него всё же есть, например можно выпить немного хмельного зелья *«немоци ради стомаха»*, но не более трёх малых душников, мерных стаканчиков на один глоток⁷, а водки, *«гарильного вина кратицы⁸ две и вящшее три»*, то есть не больше трёх небольших чашечек. Если же выпить больше, то *«начнет утробу твою палити и сердце жещи, и от сего бывает множицею напрасно безвестная смерть, а по смерти во адových жилищах вечная мука бывает»*. В финале приводится история Василия Великого, которому явилась Богородица,

⁷ Такое значение слова «душник» встречается в [Шейн, Плотников 1999].

⁸ Крат – весовая единица, составляющая 4 г; Кратер, кратир – чаша для смешивания вина и воды ([Словарь русского языка XI–XVII вв.]

обличила его в пьянстве и дала завет не притрагиваться к хмельному питию. Этот сюжет распространён не только в книжной, но и в устной традиции (подробнее об этом сюжете см. [Бабалык 2017]).

Во многих поздних произведениях о хмеле упоминается возникновение табака, как в приведённом выше сюжете о самогонварении. В таком контексте табак является порождением дьявола, и некоторые популярные сюжеты о его происхождении лишь подтверждают это.

В Россию табак был завезён в XVI в. [Быстров 1913], и вскоре его употребление стало настолько массовым, что возникла необходимость борьбы с этой вредной привычкой. Эта тема была так злободневна, что табаку порой посвящали целые сборники, содержавшие статьи разного характера: назидательные, легендарные, исторические, медицинские и прочие⁹. Применялись даже карательные меры, о чём свидетельствуют многочисленные источники.

Фольклорно-апокрифические рукописные повести о табаке – это цикл сочинений о происхождении и распространении табака, направленных против курения, возникших предположительно в XVII в. [Волкова, Поньрко 1998, 44–47]. В основе их сюжета лежат представления о произрастании различных растений на могилах умерших людей: полезных и благоухающих – на могилах праведников, вредных и зловонных – на могилах грешников [Там же, 44–47]. Фольклорные легенды отражают двойственное отношение к табаку: это и проклятое растение, и благословенное. Он произрастает на могилах «чаровника», насильника, блудницы, из трупа собаки, праха свергнутого с небес чёрта, тела Иуды, картофельных «яблочек»; но в то же время табак был благословлён Богородицей, когда она, понюхав его, исцелилась от головной боли [Народная Библия 2004, 208–209].

Наиболее популярной из рукописных повестей, сохранившихся во множестве списков, является сочинение, известное под заглавием «Сказание от книги глаголемыя Пандок о хранителном былии, мерском зелии, еже есть траве табаце, откуда бысть и како зачаса

⁹ Например, ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собрание, № 366; НБ СГУ, коллекция Шляпкина, № 277; БАН, Вятское собрание, № 624 (6) и др.

и рассеяся по вселеней, и всюду бысть»¹⁰. Здесь после описания апокалиптических картин рассказывается о царе Анепсии, заглянувшем в будущее. Он увидел, что на землю всему человечеству придёт пагуба от табака, который произрастёт на могиле великой блудницы. Ангел божий раскрыл Анепсию смысл видения: сатана придумал новое оружие против христиан и для начала напустил блудных бесов на монахиню-пророчицу Иезавель, которая согрешила и родила дочь. В 12 лет в отроковицу вселился сам сатана, и до 30-летнего возраста она выполняла его волю, пребывая в блуде. Бог ждал её покаяния, но девица продолжала грешить, и тогда земля разверзлась и поглотила её живём. Сатана зачерпнул чашу мерзости из её тела и окропил землю над местом, где она была погребена. И *«взкоренися и изведе земля былие, травное зелие»*, табак.

Вскоре всё виденное Анепсием сбылось. Распространителем пагубной травы стал некто врач Тремикур, который искал в поле травы для лечения и нашёл табак, понюхал его и стал весёлым, точно от хмеля. Анепсий вместе с Тримикуром пришёл к месту, где была найдена трава, и после долгих расспросов понял, что здесь и похоронена великая блудница. Потрясённый Анепсий принял святое крещение, а табак был проклят православным епископом.

В следующей части сочинения даются предостережения всем верным христианам, ведь даже если по неведению употреблять табак, не избежать наказания божьего: с сатаной и бесами *«осудятся и наследят реку огненную»*, и даже если человек покается, то *«малую отраду и ослабу примет себе, и между рая и мукою учинён будет, а в рай не входим будет»*.

В рукописи первой половины XIX в. из Новгородского музея-заповедника [НГМ 28678 / КР-11] встречается вариант этого сюжета в качестве составной части объёмного компилятивного сочинения под заглавием «Выписано из разных книг о мерском проклятом былии табачной травы, откуда зачалась и как рассеяся по вселенней, и 1 Книги называемой Пандок, 2 книга Мир з Богом,

¹⁰ Цит. по рукописи XIX в. из [БАН, 1.2.21]. В этом сборнике содержится целая подборка текстов о табаке и хмеле.

которая печатана в Киевопечерской лавре при архимандрите Аникентии Гизибеле¹¹ 7177 году печатана о табаке что мерска и непотребна и скверна табака 1 слово во оной книги на листу 253». Здесь опущено длинное эсхатологическое вступление, и история появления табака представлена с точки зрения повествователя, а не визионера царя Анепсия. Также в этом варианте имеется уточнение, что имя этой траве придумали люди: «...и нарекут имя ей табáка». Табак в данном сюжете представлен как выдумка дьявола: он появляется из тела умершей блудницы после того, как сатана разбрызгивает по земле чашу с нечистотами.

Ещё один сюжет, который часто связывают со «Сказанием от книги глаголемыя Пандок...», переносит читателя в события 1553 (7061) г., в Литву. Нам известно два списка этого сочинения: из уже цитированной выше рукописи конца XVIII в. из Российской национальной библиотеки (НСРК, Ф. 456) и неполный текст конца XIX в. из Казачьего собрания, № 38 библиотеки РАН. Н. В. Поньрко и Т. Ф. Волкова сообщают об одном известном им списке из рукописи XVIII в. в собрании Киевской духовной академии, опубликованном А. П. Сысоевым [Волкова, Поньрко 1998, 45]. В заглавии этого сочинения дана ссылка на Летописец греческий.

Из этого сочинения читатель узнаёт историю королевского сановника из города Вильны, жена которого не могла зачать. Супруги начали много молиться и дали обет: если родится ребёнок, посвятить его Богу. Вскоре жена сановника родила девочку, и родители во исполнение обета оградили её от внешнего мира, чтобы воспитать верную Богу христианку. Когда девушке исполнилось 20 лет, она поставила родителям условие, что если те не дадут ей какого-то утешения, она покончит с собой. Отец огорчился, но дал дочери «гнездо кур, кошку и щеня». Прошло два года, и от выросшего кобеля девушка родила щенков, после чего пришла в отчаяние и удавилась. Сорок дней отец молился о дочери, и ему в ангельском образе

¹¹ Имеются в виду Иннокентий Гизель (архимандрит Киево-Печерского монастыря, ректор Киево-Могилянской академии) и сочинение «Мир с Богом человеку...», опубликованное в Киеве в 1669 г.

явился дьявол, который рассказал о взошедшей на могиле девицы траве табака. Местный ксендз растолковал это видение как прощение от Бога и объявил девицу святой. После второго явления дьявола в ангельском обличье табак стали воспринимать как божий дар и начали использовать его как средство от зубной боли¹². В третье же своё явление нечистый дух научил изготавливать табак для курения, после чего новоявленная трава распространилась по всему миру. В то же время одному старцу Бог открыл всю правду о происхождении табака и сообщил, что *«все любящие скверную сию табакую прокляти суть со оною девицею, во едином месте будут под землёю и под морем, идеже есть тартар, егоже и сам сатана трепещет»*. Старец призвал людей остерегаться опасной травы. Примечательно, что и в этом сочинении употребляющие табак люди не имеют шанса на спасение.

В обоих сюжетах героини являются жертвами обстоятельств: одна появилась на свет от монахини и ещё в утробе оказалась проклятой, вторая по вине родителей с детства пребывала в изоляции и погибла, так и не увидев мира. По мнению В. Н. Перетца, история о заточённой девице есть не что иное, как запись устного предания, этот текст испытал меньше литературных влияний [Волкова, Поньрко 1998, 45].

В истории с заточённой девицей также обращает на себя внимание мотив противопоставления двух церквей: католической и православной. Представителю католицизма, ксендзу, не было открыто дьявольское наваждение, и он объявил девицу святой, в то время как православный старец увидел её в аду и получил предостережение от Бога. Буквальное следование обету родителей девушки, исповедовавших католическое учение, также можно трактовать как духовную слепоту. Получается, что и лекарственные свойства табака можно объяснить наваждением или благим намерением, ведущим в ад.

Целительные свойства табака описываются не только в литературных сочинениях, но и в различных текстах естественно-научного и дидактического характера. Например, епископ Михаил в своей статье рассуждает: *«Табак вырос, как и всякое зелие*

¹² О полезных свойствах табака также существуют различные рукописные сочинения, некоторые из них представлены в данной статье.

травное, по слову Божию и может быть полезен для каких-нибудь целей» [Епископ Михаил 1913]. В гектографе начала XX в. из Нижегородского собрания, № 161 [РГБ] в сочинении В. Макарова перечислены побочные эффекты табака при использовании его в лечебных целях (головокружения, обмороки, тошнота, рвота и даже смерть), но сказано, что *«табак как трава сотворён Создателем для пользы человека и для службы ему, как и сатана сотворён для служения Богу в сане ангела»*, отверженным же табак стал *«от злоупотребления легкомысленных и безрассудных людей, которые из этой травы, назначенной для пользы, сделали вред и зло»*. Польза табака заключается в свойстве его дыма отгонять комаров, мошек и прочих назойливых насекомых от человека и скота.

Ещё один любопытный памятник небольшого объёма «Слово о проклятом табаке» находится в рукописи XIX в. из Российской государственной библиотеки [РГБ. Ф. 722, № 848]. Сюжетно он имеет параллели с памятниками о хмеле. Здесь рассказывается о заговоре сатаны и ада, представленного страдающим от голода чудовищем, против человека. Во вступлении дана предыстория страданий Христа, затем представлен диалог сатаны и ада: *«Брате Аде, что стонешь? Ад же рече ему: брате Сатана, несытая адская оутроба. Сатана же рече ему: не стони, брате мой Аде, аз вниду во ад и возму злыя семена, и посею на землю, и от того выростит трова табаун, еже есть табак, и ту траву табак будут многия люди ясти и пити, и те люди будут от Господа Бога прокляты, и теми проклятыми полна твоя адская утроба наполнена будет»*. Табак здесь также является дьявольским растением, произрастающим в аду.

Встречаются также и сатирические сюжеты о хмеле и табаке, требующие самостоятельного изучения. Это, например, Разговор пьющего с непьющим [БАН 33.15.228], стихотворный текст «О пьянстве» [ИРЛИ 79], песня о хмеле «Хмелюшка по выходам гуляет...» [Буслаев 1872, 63–64], Азбука о хмеле [Попов 1902, 349–361], Адская газета [БАН 28.2.181], О хмеле и табаке [БАН 16.4.29], анонимный рассказ «Защита табака», написанный в жанре видения (сна) [Старообрядцы 1908, 477–479], и многие другие. В них высмеиваются как пороки пьян-

ства и курения, так и приведённые выше апокрифические сюжеты о хмеле и табаке.

Наиболее показательна в этом отношении поэма 1840 г. «Критика на табак», долгое время считавшаяся нравоучительным произведением писателя-старообрядца. Табак согласно этому сочинению находился в чаше вавилонской блудницы (поэтому табакерки напоминают этот скверный сосуд), распространяется табак Вельзевулом, бесовским князем; бесы в человеческом облике приучают людей курить. Автором поэмы, по всей видимости, был образованный человек, цитирующий в своём сочинении множество апокрифических произведений антитабачной направленности, привлекающий естественно-научные знания, филологически подкованный, обращающийся к сюжетам средневековой и классической литературы, а также античной мифологии [Пигин, Бабалык 2017]. По мнению А. В. Пигина, поэма могла выйти из-под пера семинариста как «литературная шутка», пародия, а затем уже была освоена в старообрядческой среде. Отсюда её амбивалентное прочтение как комического, развлекательного или нравоучительного, «душеполезного» текста. И тогда в первом случае в ней высмеиваются фольклорно-апокрифические сюжеты о табаке, во втором же – порок курения.

Итак, этиологические сюжеты о хмеле и табаке в рукописных сочинениях призваны установить корень пороков пьянства и курения, чтобы уберечь от них христиан. Как и в устной традиции, отношение к травам хмеля и табака двойственно: с одной стороны, они полагаются сотворёнными Богом, как всё в этом мире, с другой стороны, утверждается, что дьявол избрал их в качестве средств, направленных против человека. В сатирической литературе такой взгляд высмеивается, а пьянство и курение трактуются как недуг и слабоволие.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ:

- БАН** – Библиотека Академии наук
ГИМ – Государственный исторический музей
ИРЛИ – Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
НБ СГУ – Научная библиотека Саратовского государственного университета
НГМ – Новгородский государственный музей
НСРК – Новое собрание рукописной книги
РГБ – Российская государственная библиотека
РНБ – Российская национальная библиотека

ЛИТЕРАТУРА:

- Бабалык 2017** – *Бабалык М. Г.* Образ святителя Василия Великого в поздней русской рукописной книжности // Россия и Греция: диалоги культур: Материалы III Международной конференции. Петрозаводск, 2017. Ч. 2. С. 18–23.
- Бондаренко 1999** – *Бондаренко Л. В.* Из истории русской спиртометрии // Вопросы истории естествознания и техники. 1999. № 2. С. 184–204 [Электронный ресурс]. URL: <http://vivovoco.astronet.ru/vv/papers/history/bondar.htm> (дата обращения: 19.11.2017).
- Буслаев 1872** – *Буслаев Ф. И.* Повесть о высокоумном хмелю и худоумных пьяницах // Повести о горе злосчастии. М., 1872. С. 63–64.
- Быстров 1913** – *Быстров С.* Нравственный недуг нашего времени // О табаке: сб. статей о происхождении табакокурения и его вредном влиянии на человека с моральной, физиологической и экономической сторон / изд. В. З. Яксанова. Вып. 3. Ч. 1. Саратов, 1913. С. 18.
- Волкова, Поньрыко 1998** – *Волкова Т. Ф., Поньрыко Н. В.* Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1998. Вып. 3 (XVII век). Ч. 3.
- Епископ Михаил 1913** – *Михаил, епископ.* Не кури // О табаке: сб. статей о происхождении табакокурения и его вредном влиянии на человека с моральной, физиологической и экономической сторон / изд. В. З. Яксанова. Вып. 3. Ч. 1. Саратов, 1913. С. 3.
- ИРЛИ 79** – ИРЛИ, Латгальское собрание, № 79. Рукопись посл. четв. XIX века.
- Каган-Тарковская 1999** – *Каган-Тарковская М. Д.* О потопе // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 3: XI–XII века.
- Махновец 1989** – *Махновец Т. А.* Слово о хмеле // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2: Вторая пол. XIV – XVI в. Ч. 2: Л–Я. С. 405–408.
- Народная Библия 2004** – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004. С. 234–235.

- Памятники старинной русской литературы 1860** – Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. С. 447–449.
- Пигин, Бабалык 2017** – *Пигин А. В., Бабалык М. Г.* «Справедливая критика на табак» (XIX век): вопросы генезиса, поэтики и истории текста // Текст и традиция: альманах, 5 / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом), Рос. Акад. наук, Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная поляна». СПб., 2017. С. 7–19.
- Подвиги человеческого ума 1871** – Подвиги человеческого ума: общепонятное изложение изобретений и технических производств, составленное профессорами Бобриком, Бетгером, Кодем, Лукенбахером и др. / пер. с нем. П. Ольхина. СПб.; М., 1871. Т. 3. С. 91.
- Попов 1902** – *Попов В. В.* Азбука о хмеле (отдельный оттиск из изд.: Изв. общ. арх., ист. и этногр.). Казань, 1902. Т. XVII. Вып. 5–6. С. 349–361).
- Притча о Хмеле 1860** – Притча о Хмеле // Памятники старинной русской литературы, изд. гр. Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. С. 447–449.
- Прыжов 1914** – *Прыжов И. Г.* История кабаков в России в связи с историей русского народа. Казань, 1914. Изд. 2-е.
- Словарь русского языка XI–XVII вв.** – Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. Ф. П. Филин. М., 1981. Вып. 8. С. 25.
- Старообрядцы 1908** – Защита табака // Старообрядцы. 1908. № 4–6. С. 477–479.
- Шейн, Плотников 1999** – *Шейн И. В., Плотников Н. В.* Винокурение в Приенисейском крае: к истории Канского ликероводочного завода (1863–1924). Красноярск, 1999.

Н. Е. КОТЕЛЬНИКОВА

Средства обретения клада в русской фольклорной прозе

Предметом рассмотрения в данной статье стали способы обретения кладов в русской фольклорной прозе. Выявлены различные типы скрытых сокровищ, с каждым из которых связаны определённые знания, действия и слова, необходимые для того, чтобы «клад дался». Рассматривается и ещё одна тема, связанная с обозначенной: фольклорная проза о кладах зачастую затрагивает нравственные проблемы, связанные с богатством.

Ключевые слова: фольклорная проза, образ клада, обретение сокровищ.

N. E. KOTELNIKOVA

Means of finding a treasure in the Russian folk prose

The article is dedicated to study ways of finding treasures present in Russian folk prose. It reveals different types of treasures, each of them correlating with certain knowledge, actions and words necessary for the treasure to let be caught. It is also noted that folklore prose about treasures affects moral problems related to wealth.

Keywords: folk prose, image of treasure, finding treasures.

Рассказы о кладах составляют важную часть прозаического фольклора. Образ клада сочетает черты бытового предмета, исторической реалии, мифологического персонажа, символического объекта – «искушения дьявольского» и объединяет вокруг себя неоднородные в жанрово-стилистическом плане произведения. Поиски сокровища освещаются в них под различными углами. Данная работа посвящена рассмотрению необходимого и достаточного для обретения клада в фольклорной прозе.

Материалом для статьи послужили записи второй половины XIX – начала XXI в., отражающие традиционные представления о кладах. Фольклор современных кладоискателей не рассматривался.

Очевидно, что одним из главных вопросов текстов подобной тематики будет следующий: «Что нужно сделать, чтобы обрести скрытое сокровище?» Это будет зависеть, прежде всего, от типа клада.

Один из типов – клады, которые сами являются в виде предмета, животного или человека. Способность к оборотничеству проявляющих активность сокровищ сближает их образы с другими мифоло-

гическими персонажами русского фольклора. Чтобы получить такой клад, в большинстве случаев его нужно ударить, и он рассыплется деньгами, например: «Нужно бы, не благословясь, ударить чем-нибудь» [Смирнов 1921, 5]. Запрет на то, чтобы благословить себя перед тем, как ударить клад, присутствующий в данном примере, опровергается в других: «Наконец-то сказали ему, что это должно быть клад; тогда он, не думая долго, как только корова вышла, благословясь, ударил её по лбу, и коровы не стало, а вместо неё оказалась целая куча серебряных денег» [Там же]. Иногда рассказчик уточняет, что, как и при встрече с колдуном-оборотнем, нужно бить наотмашь. Контакт с кладом, принявшим какой-либо облик, может быть разной степени интенсивности: от сильного удара до лёгкого касания. Клад в виде человека можно просто взять за руку. Можно использовать и опосредованные контакты: задеть веточкой, перевязать лентой, накрыть чем-нибудь: «Она захлопала в ладоши, а курица в передний угол и пропала. Надо бы жене столесником (салфеткой) её накинуть – тогда она рассыплется. Жалко не догадалась» [Смирнов 1921, 4].

При этом клад нужно зааминить или зачурить («Аминь, рассыпья, чур, Божье да моё» и т. д.), например: «Дура! Вот, надо было ведром <ударить>: “Чур, мои деньги! Чур, мои копейки! Чур, мои деньги! Чур, мои копейки”. Три раза. И, говорит, были бы твои деньги. Может, золото, може, серебро» [Новиков 2005, 214]. Подобные действия рекомендуются и при поисках цветка папоротника в ночь на Ивана Купалу, например: «В глубокую-глубокую ночь, часов в двенадцать, когда найдёшь папоротников цвет, надо сказать: “Чур мой, чур боговый”, после этих слов нужно его сорвать, помолиться на него и хранить целый год» [Черных 2016, 272].

Используется при встрече с сокровищем в виде животного, предмета или человека и крест: «Надо ударить крестом или надеть на него крест, и он обернётся деньгами» [Фольклор Новгородской области 2001, 283]. Иногда достаточно осенить клад крестом: «Тогда мать сказала дочке, чтобы она, как снова увидит барашка, перекрестила его три раза» [Корепова и др. 2007, 281].

Для того чтобы выполнить правильные действия, человек должен сначала догадаться, что перед ним клад. Признаками клада, отличающими его от обычных предметов, животных и людей, являются, во-первых, цвет – белый, золотой, серебряный, наличие деталей такого цвета, например золотой ленты: «Вдруг двери заскрипели, и входит девушка в горницу, вся в кумаче, на голове золотая лента» [Там же, 282]; во-вторых, сияние или свечение; в-третьих, появление в неподходящем для подобного предмета, животного или человека месте в неподходящее время; и, в-четвёртых, необычайное поведение и свойства, например: «Вдруг видят на холме барана. И как будто бы он бежит за ними, ногами дёргает, а с места не сдвигается» [Там же, 281]; «И вот видели неоднократно зимой петух. Бабы пошли полоскаться на родник, уже под вечер, уже почти стало, ну, солнышко ниже. Петуха на амбаре видят – ну какой зимой петух на амбаре!» [Беломестнова и др. 2018, 65].

Однако, несмотря на все очевидные признаки, герои рассказа часто не могут опознать клад в ином обличье. Обычно встреча с ним неожиданна, и поскольку «русский мужик задним умом силён», во многих случаях герой или героиня рассказа лишь потом (часто только благодаря помощи знающих людей) понимает, что это давалось сокровище. Например: «Я-то: глянь-глянь по сторонам. Ёлки зялёны! Свинья большая, свиноматка! И с поросятам!

Ну, куда ж деватца мне! Я притрусил: думаю, свинья не кусила б меня. Я его, скорей-скорей там домой.

А здесь неподляку дярвеня. Я домой прихожу, мамке говорю. Она говорит:

– Дурра ты дурра, ето тябе клад давался. А мы-то яго, – говорит, – взять не можем, етот клад» [Фольклор Новгородской области 2001, 283].

В рассказах такого типа закономерно присутствует персонаж, который объясняет кладовую природу необычайного явления, даёт советы, как получить нечаянное богатство: «Один бабушке рассказал о случившемся, а она ему сказала, чтобы он никому об этом не говорил, а взял бы шёлковый пояс и один на этот холм пошёл. Наки-

нул бы тот пояс барану на шею, и баран тот золотом и рассыпался» [Корепова и др. 2007, 281].

Собиратели и исследователи быличек отмечали, что они бытуют в контексте заинтересованной беседы, в которой складывается цельное представление о каком-либо выходящем за пределы повседневной реальности происшествии. Е. Е. Левкиевская пишет о двучленной коммуникативной форме существования былички, которая как бы распадается на «... “картинку”, описываемую одним собеседником, и опознание этой “картинки”, идентификацию её с помощью названия, подбираемого вторым собеседником» [Левкиевская 2008]. В рассказах о встречах человека и клада, принимающего облик животного, предмета или человека, эта двучленность часто присутствует, как видно из приведённых примеров, уже в самом традиционном сюжете. Больше того, поскольку в повествованиях речь идёт о феномене, в котором демонологическая сущность совмещается с вполне материальной ценностью, то момент опознания клада в необычном облике порождает новый виток сюжетного развития: попытку получить сокровище с помощью вновь обрётённых знаний. Иногда она даже успешно удаётся, особенно когда клады в виде животных выходят к детям.

Среди кладов, идущих на контакт с человеком, можно выделить сокровища, которые проявляют себя только голосом. Чаще всего они располагаются в верхней части дома. Такой клад обычно сообщает, что он собирается появиться, ему необходимо ответить соответственно: на «Упаду, расшибусь» – «Упади-расшибись», на «Вылезу, вылезу, вылезу!» – «Вылазь!» и т. д. Хозяева этого, как правило, не знают, пугаются необычайного явления в своём доме и не применяют этот простой способ. В отличие от рассмотренных выше рассказов о являющихся в различных обликах кладах, в которых действуют родные, знакомые или односельчане рассказчика, в таких повествованиях может появляться особый персонаж – чужак, который не помогает советом хозяевам, а сам получает богатство. Например: «Шёл у них раз прохожий старичок. Они ему и сказали, не знает ли, как у них блазну выгнать» [Богатырёв 1916, 3–4]; «Шёл солдат в дорогу.

Зашёл к старикам переночевать. “Изба наша маленькая, а в том конце нельзя, пугают нас”, – ответили ему. “Я не боюсь, – говорит солдат. – Пойду, переночую”» [Новиков 2005, 216].

Смелчак выполняет правильные действия – отвечает кладу, и тот ему даётся. В двух вариантах этого сюжета, записанных очень далеко друг от друга – в Литве и Сибири – фигурирует одинаковая ёмкость для сокровища – гроб, только в сибирском варианте «гробик», а в литовском – «большой гроб». А вот сумевшие овладеть сокровищем прохожие ведут себя по-разному: в сибирском варианте чужак обманывает хозяев [Зиновьев 1987, 288] и забирает практически всё золото себе, а в варианте, записанном у литовских старообрядцев, – всё отдаёт старикам, приютившим его [Новиков 2005, 216].

Если встреча с кладами в виде животных, предметов и людей происходит, как правило, случайно и неожиданно, то клады других типов люди ищут осознанно и целенаправленно.

Когда человек собирается идти рыть клад, он должен быть готов столкнуться с различными трудностями и опасностями. Прежде всего, клад могут охранять сверхъестественные существа и явления¹. Они могут не только напугать, но и нанести непоправимый вред: «В том же селе пошёл мужик рыть клад, но черти, прикинувшись его знакомыми, так поколотили его, что он Богу душу отдал на другой же день» [Аристов 1867, 718].

В рассказах о попытках овладеть кладами такого типа фигурируют различные, иногда противоречащие друг другу правила, которым необходимо строго следовать, отправляясь за сокровищами. С одной стороны, нужно не говорить ни слова; не оборачиваться; не ругаться по-матерному и не чертыхаться; ругаться по-матерному²; идти без крестов, без поясов. Это совпадает с общими традиционными представлениями о способах общения с нечистой силой. С дру-

¹ Подробнее см: [Котельникова 2009].

² Что касается брани, то в текстах присутствуют обе точки зрения. «Любопытно отметить, что в одних местах, как мы видели, необходимо клад брать с молитвою и благославясь, в других – наоборот нужно клад “олаять” что ни на есть крепким словом, только тогда он достанется», – писал знаток рассказов о кладах В. Смирнов [Смирнов 1921, 15].

гой – действенными при этом являются такие средства, как молитвы и молебны, например: «Ворожецы, умеющие добывать клады, или так называемые мастера, говорят, что для добычи клада нужно прежде всего отслужить молебен Иоанну Новгородскому, который запечатал беса в кувшине» [Аристов 1867, 724–725].

Таким образом, в рассказах о кладах проявились двойственные представления о том, как действовать при контакте с зачарованным сокровищем: нужно и защититься от влияния нечистой силы, и отречься от «этого» мира для контакта с потусторонними явлениями.

Порой для овладения кладом необходимо выполнить совершенно определённое условие. Иногда оно общеизвестно, например: «Две хлебницы рыли *по наслуху...*» [Садовников 1884, 364]. В других случаях герой или героиня рассказов об охраняемых кладах черпает информацию об условиях, необходимых для овладения сокровищами, из различных источников.

Это могут быть такие традиционные помощники в контактах со сверхъестественным, как вещие сны, например: «...если пойдёт со своим кровным племянником или племянницей, а нет, так с кем-нибудь из близких родственников, клад ей откроется» [Смирнов 1921, 17]; «Матери моей приснился сон: пришёл серенький старичок, сказал: “Иди, вот тут дубок, камень, там тебе клад лежит, тебе поручено, только никому не говори”» [Корепова и др. 2007, 283].

С сообщением к человеку может явиться представитель потусторонних сил, осуществляющих контроль над потаённым богатством: «Вот на Троицу все ушли в деревню плясать, только хозяин старик остался дома. Приходит женщина к ему (а он лежал в избе на полу). Приходит высокая чёрная баба и говорит: “Федот Федотович, мы сегодня уезжаем и оставляем сундук в поскотине. Скажи малому брату: шёл бы он туда ночью, убирал этот сундук. В этом сундуке хватит ему и его детям на всю жизнь. Только шёл бы один”» [Вятский фольклор 1996, 91].

В рассказах о кладах нашла отражение и традиция в трудных жизненных ситуациях обращаться за помощью к знающему человеку: «Смекнули они, что дело не чисто; думали да думали, судили

да рядили и порешили миром: зарыт этга-ка (здесь) клад, и клад очень большой! Но клад, известно дело, просто не даётсЯ. Послали за знахарем: как быть? Что делать? Тот погадал-поворожил. – Надо, баёт (говорит), выкуп белой девке дать, али девичью голову, али кошачью» [Кузнецов-Тобольский 1896, 738]; «Выбившись из сил от бесполезной работы по ночам, молодцы принуждены были обратиться за помощью к ворожецу, у которого все клады были на перечёте, послали за ним нарочного в Корсунь» [Аристов 1867, 728].

Среди разнообразнейших условий овладения кладами можно выделить несколько групп:

– принести кладу жертву (убить человека; дать человеческие головы; дюжину молодцов и жеребцов; брата с сестрой; закопать первенца-сына; согласиться на гибель всей семьи; быть забитым до смерти; отдать мужа);

– выполнить физически трудновыполнимую задачу (перебросить топор с одного берега на другой; не пошевелить железный лом, лежащий сверху);

– выполнить физиологически, психологически или морально трудную задачу (выпить соплей, утереть сопливному нос; разрыть кладбище, разметать кости; совершить смертный грех, сделать подряд три добрых дела);

– сделать что-либо, связанное с положившим клад (помянуть положившего клад; соединить две рукавицы Пугачёва; покурить трубку Разина);

– идти одному или взять с собой кого-нибудь конкретного и т. д. и т. п.

Особый тип рассказов возникает тогда, когда условием является жертва, но речь идёт о кладе, который ещё не положен. Рассказчик описывает момент захоронения клада и его заклЯтия. Невыполнимое, на взгляд заговаривающего клад, условие выражается словесной формулой, часто ритмизованной и рифмованной, с двухчастной структурой, в одной из частей которой содержится условие, а в другой – прогнозируется поведение клада: «Чьи руки зароят, те и отроют»; «Тогда мой клад возьмётся, когда

берег с берегом сойдётся»; или кладу даётся предписание: «Дак, ты лежи, мой клад, не показывайся, пока на петухе не поедут орать» и т. д.

В этом случае человек, чтобы овладеть сокровищем, должен прояснить смекалку и найти в словах заклития такое значение, какое не смог предусмотреть заклиняющий: например, перевезти землю в лодке и таким образом свести берега, вместо сорока голов принести сорок колов и т. п.³

Наиболее распространённым и живучим является сюжет, в котором используется словесная формула «на сто/сорок голов». Герой рассказа становится свидетелем того, как прячут клад, и заставляет заклиняющего клад изменить «голов» на «колов», например: «Разбойники прятали клад в поле или огороде. Однажды парень подкараулил, когда они прятали клад. Клад заговорили: “На 100 голов”. А парень: “На 100 колов”. Те снова: “На 100 голов”. А он: “На 100 колов”. Разбойник оглянулся по сторонам и говорит: “На 100 голов” и ушёл. А парень отесал сто колов, вбил в землю и вырыл клад» [Корепова и др. 2007, 286].

Ещё один способ получить деньги – заключить договор с кладом. Человек может брать деньги взаймы и отдавать их в срок, может брать деньги и терпеть побои нечистых или обманывать клад. Это служит объяснением наличия у человека денег и некоторых особенностей его поведения. Произведения с таким сюжетом легко выходят за рамки бытового рассказа и перерастают в развлекательное повествование, использующее как основу сюжета трюк, обман. Образы клада и человека перекликаются со сказочными персонажами, например чёрта и человека из сказки «Чёрт заимодавец» [Зеленин 1991, 726–727], относящейся к сюжетному типу 1188 «Приходи завтра». Человек обманывает клад с помощью назначения срока, «когда лес пожелтеет», имея в виду хвойный лес [Аристов 1867, 726–727].

Рассказы о попытках выполнить определённые условия и получить клад часто демонстрируют оценочную шкалу нравственной

³ Подробнее см.: [Котельникова 2015].

устойчивости человека. Помимо совершения каких-либо действий для обретения клада человек проявляет определённые душевные качества и следует определённым моральным нормам, например не жадничать. Иначе почти обрётённый клад может просто уйти в землю (подробнее см.: [Котельникова 2015а]). Но бывает, что стойкость духа отсутствует и люди готовы принести человеческую жертву, например: «Известно, что клад даром не даётся, а требует непременно жертвы из голов человеческих. Так, в с. Барышке (Корсунск. у.) рассказывают об одном корыстолюбивом крестьянине, который пожертвовал своей женой и тремя снохами, чтобы достать кувшин с золотом из клада» [Аристов 1867, 720]. В условие может входить и совершение целого ряда самых тяжких грехов, и человек поддаётся искушению: полное нравственное падение ради клада нашло отражение, например, в легенде, опубликованной А. Н. Афанасьевым под названием «Грех и покаяние» [Афанасьев 1990, 141].

Богатство можно обрести, и вовсе отказавшись от поисков сокровищ: «Ну вот, по случаю того, что ходили искать клад. Был такой момент, что пошли два товарища искать клад, приглашали третьего. А тот говорит:

– Если бог даст, так и на печь подаст.

Ну, эти два друга ходили и ночь там копались-копались, ничего не нашли.

А этот спал ночь. Ну, они перемокли на дожде. И на третьего были недовольны. Идут – и нашли дохлую собаку. Вот эту дохлую собаку взяли подтащили к окну этого товарища и бросили в окно, чтобы надсмеяться над ним.

Собака эта оказалась кладом, вся рассыпалась на золото.

Ну, в результате он правильно сказал:

– Бог даст, и на печь подаст.

Значит, клад пришёл домой» [Криничная 1989, 243].

Иногда человеку достаточно быть тем, кому клад предназначен. И наоборот: что бы ни делал человек, которому сокровище не предназначено, он его не получит. Подобные повествования встречаются

не только в собраниях несказочной прозы, но и в сказочных сборниках (например, см.: [Ончуков 1998, 51] и др.)⁴.

Необходимо отметить, что в подавляющем большинстве рассказов клад не даётся человеку. А в случае получения клада велик риск навлечь на себя несчастья, болезни и смерть: «Три брата наклали денег по карману, но деньги несчастливые были: запили мужички и стали плохо жить» [Корепова и др. 2007, 285]; «Взяли они золотых монет так, чтобы унести можно было, и домой пошли. А по дороге на них те же страсти свалились: и звери дикие из кустов выбегали, и злые голоса пугали, и лихая тройка опять на пятки наскакивала. Но всё-таки они не испугались, не бросили найденный клад, всё до монетки домой принесли и все потом богато жили. Правда, погибла каждая из них нехорошо... Плохо погибли. Это, говорят, потому, что деньги-то у них были заколдованные» [Легенды и предания 1998, 308].

Незаработанное богатство будит в человеке худшее, что может привести к трагедии: нашедшие золото люди убивают друг друга из-за него (см., например: [Соколовы 1999, 446], близко сюжету 763=AA* 937 – Деньги – зло). В одном из рассказов золото уподобляется змее: «...Ехали два брата в лес, по дрова. Вот. Встречают старичка по дороге. “Здравствуйте!” – “Здравствуйте!” Ага... “Куда вы едете, ребята?” – “А вот едем; дровишек побрать едем”. А он им и говорит: “Детки, не едите вы этой дорогой. Объедьте где-нибудь кругом. Там змея лежит, она, – говорит, – вас пожрёт”». Братья не послушали его, поехали дальше и наткнулись на кучу золота. Один брат убил другого топором и умер сам, съев хлеб, отравленный им. В заключение рассказчик констатирует, что старик был прав: змея пожрала братьев [Новиков 2005, 218].

Но несмотря на все трудности и опасности, связанные с обретением кладов, этот способ обогащения всегда пользовался популярностью [Витевский 1893, 412–413] и стал чрезвычайно актуальным в последние десятилетия. Всё больше людей становятся

⁴ В Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка (Л., 1979): 834{1}=AA 834A – Предназначенный клад; 834{2}=745A=AA 834*B – Клад не даётся в руки тому, кому он не предназначен (Деньги в дупле дерева).

кладоискателями, клады уносят всё новые жизни, а традиционные тексты актуализируются вторично, теряя исконную почву и обретая свой контекст в среде «чёрных копателей», на различных интернет-ресурсах.

Среди практических советов и примет для отыскания кладов можно отметить следующие: «Чтобы найти самым верным образом место клада, следует взять с собой немного петуха, привязать ему на шею плакун-траву и пустить на то место, где предполагается клад: как только станет петух на место клада, тотчас закричит» [Аристов 1867, 724]; «Свечка для отыскивания кладов готовится таким образом: нужно взять ладану, серы горючей, чистого воску и шафрану, сварить всё это вместе и приготовить свечку, а свечка должна быть из льняных ниток; с этою зажжённою свечкою следует искать клад: в случае удачи она должна пред найденным сокровищем загаснуть» [Герасимов 1898, 131]; «Старики рассказывали, что, чтобы клад найти, надо убить чёрную кошку, сварить её, чтобы косточки отваливаться начали, и высушить, потом вытащить оттуда специальную косточку-невидимку, и всё, что спрятано, тебе видно станет» [Коропова и др. 2007, 283].

Чтобы не пропустить признаки наличия клада, нужно быть внимательным в быту и проявлять выдержку при столкновении с необычайными явлениями: «Сам своими глазами видел, – рассказывал один пастух, – тринадцати лет тогда был, как-то кашу варил в маленькой печке. Сварилась каша и вылезла из горшка, как провира стала. Я и закричал: “Смотрите, каша из горшка лезет!” Сразу остановилась. Не надо было кричать, она бы покатила из печи на то место, где клад лежит, тут и ищи его. Вот чудо-то – своими глазами видел! <...> это явление бывает, когда клад зарыт под домом» [Смирнов 1921, 12].

Итак, для обретения богатства может быть необходимо знание, действие, слово и определённые нравственные принципы, однако всё это может оказаться недостаточным. Обобщить то, что говорится об этом в фольклорной прозе, помогает пословица: «Кому сон, кому явь, кому клад, кому шиш».

ЛИТЕРАТУРА:

- Аристов 1867** – *Аристов Н. Я.* Предания о кладах // Записки РГО по отделению этнографии. Т. 1. СПб., 1867.
- Афанасьев 1990** – Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.
- Беломестнова и др. 2018** – *Беломестнова А. С., Королёва С. Ю., Чуйкина Е. В.* Петух на чудском городище (об орнитоморфных мотивах в русских и коми-пермяцких преданиях о кладах) // Филологические заметки. 2018. № 2. С. 53–71. URL: http://philologicalstudies.org/dokumenty/2018/issue2/05_Belomestnova.pdf (дата обращения: 12.01.2019).
- Богатырёв 1916** – *Богатырёв П. Г.* Верования великорусов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 42–80.
- Витевский 1893** – *Витевский В. Н.* Клады и кладоискание на Руси // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 11. Вып. 5. Казань, 1893. С. 411–425.
- Вятский фольклор 1996** – Вятский фольклор. Мифология / сост., вступит. ст. и коммент. А. А. Иванова. Котельнич, 1996.
- Герасимов 1898** – *Герасимов М. К.* Из преданий и поверий Череповецкого уезда Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1898. № 4.
- Зеленин 1991** – Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. М., 1991.
- Зиновьев 1987** – *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987.
- Корепова и др. 2007** – Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
- Котельникова 2009** – *Котельникова Н. Е.* Кто охраняет клады? // Традиционная культура. 2009. № 2. С. 97–103.
- Котельникова 2015** – *Котельникова Н. Е.* Формула невозможного в русских фольклорных рассказах о кладах // Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырёва в современных исследованиях фольклора. М., 2015. С. 190–198.
- Котельникова 2015а** – *Котельникова Н. Е.* Мотив наказания за жадность в фольклорной прозе о кладах // Традиционная культура. 2015. № 3. С. 82–89.
- Криничная 1989** – Легенды. Предания. Бывальщины / сост. Н. А. Криничная. М., 1989.
- Кузнецов-Тобольский 1896** – *Кузнецов-Тобольский Е. В.* Кладоискание и предания о кладах в Западной Сибири // Тобольские губ. ведомости, часть неофиц. 1896. 27 июня. № 25.
- Левкиевская 2008** – *Левкиевская Е. Е.* Быличка как речевой жанр. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm> (дата обращения: 21.09.2020).

- Легенды и предания 1998** – Легенды и предания Волги-реки: сб. / сост. В. Н. Морохин. Н. Новгород, 1998.
- Новиков 2005** – По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / изд. подгот. Ю. А. Новиков. СПб., 2005.
- Ончуков 1998** – Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова: В 2 кн. Кн. 2. СПб., 1998.
- Садовников 1884** – Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884.
- Смирнов 1921** – *Смирнов В.* Клады, паны, разбойники // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XXVI. Кострома, 1921.
- Соколовы 1999** – Сказки и песни Белозёрского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. Кн. 1. СПб., 1999. (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т. 2.)
- Фольклор Новгородской области 2001** – Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963–1999 гг. СПб., 2001.
- Черных 2016** – *Черных А. В.* «Цвет папоротника» и представления о его чудесных свойствах в русских традициях Прикамья // Демонология и народные верования: Сб. науч. ст. М., 2016. С. 267–278.

А. Б. ИППОЛИТОВА

Русские заговоры XVIII–XIX вв. в составе фольклорной коллекции И. А. Шляпкина в научной библиотеке Саратовского университета¹

В статье рассматривается корпус русских заговоров XVIII–XIX вв. из собрания И. А. Шляпкина – как из рукописей, составленных самими носителями традиции, так и из записей фольклористов. Первая часть статьи посвящена источниковедческому анализу фольклорной коллекции И. А. Шляпкина в отделе редких книг и рукописей ЗНБ СГУ в целях атрибуции рукописей с заговорами. Материалы коллекции происходят из нескольких источников: архив О. Ф. Миллера (материалы П. Н. Рыбникова и Н. Н. Барт), архив В. Ф. Миллера (материалы Е. В. Барсова, некоторых смоленских собирателей и др.), материалы собственной коллекции И. А. Шляпкина (рукописи И. И. Ежовского и С. В. Никановой, часть рукописей «народной записи»), а также ряд рукописей, для выяснения происхождения которых недостаточно данных. Относительно заговоров установлено, что они происходят из нескольких первоначальных коллекций: 1) самая ранняя часть – олонечские материалы П. Н. Рыбникова (рукописи XVIII–XIX вв.); 2) отдельные рукописи XIX в. «народной» традиции; 3) записи собирателей фольклора второй половины XIX в. (преимущественно из Смоленской губ.). Корпус неопубликованных текстов заговоров, имеющих в собрании, насчитывает около ста единиц: заговоры лечебные, от змей, пчеловодческие, социальной направленности, любовные и др. Введение этих текстов в научный оборот актуально в связи с тем, что они записаны в эпоху широкого бытования фольклорно-магической традиции.

Ключевые слова: заговоры, рукописная традиция, русский фольклор, собиратели фольклора.

A. B. IPPOLITOVA

Russian verbal folk magic texts (zagovory) of the XVIII–XIX centuries from I. A. Shlyapkin's folklore collection in scientific library of Saratov state university²

The article observes Russian verbal folk magic texts corpus of the XVIII–XIX centuries from I. A. Shlyapkin's collection that consists of both manuscripts compiled by bearers of traditions and of folklorists' records as well. The first part of the article is devoted to the source-studying analysis of the collection in the Rare Books and Manuscripts Department of SSSU Regional Scientific Library in order to attribute manuscripts to certain verbal folk magic texts (zagovory). The materials of the collection come from different sources: O. F. Miller's archive (materials of P. N. Rybnikov

¹ Статья написана при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20-012-00117). Пользуюсь случаем выразить искреннюю признательность за разнообразную помощь, оказанную мне при написании этой статьи, Т. А. Агапкиной, А. А. Алексееву, М. Г. Бабалык, А. И. Васкул, А. В. Зюзину, Г. Н. Мехнецовой, А. В. Пигину, Н. А. Попковой, Л. Л. Степченкову и А. Л. Топоркову.

² The article was written with the financial support of Russian Foundation for Basic Research (project № 20-012-00117). The author takes the opportunity to thank T. A. Agapkina, A. A. Alekseev, M. G. Babalyk, A. I. Vaskul, A. V. Zyuzin, G. N. Mekhnetsova, A. V. Pigin, N. A. Popkova, L. L. Stepchenkov and A. L. Toporkov for their assistance in writing the article.

and N. N. Bart), V. F. Miller's archive (materials of E. V. Barsov, some gatherers from Smolensk and others), materials from I. A. Shlyapkin's collection itself (manuscripts by I. I. Ezhovsky and S. V. Nikanova and some folk manuscripts) and also certain manuscripts without enough data to define their origins. As for verbal folk magic texts, it was defined that they come from several initial collections: 1) the earliest part consists of Olonetsky District materials by P. N. Rybnikov (the manuscripts of the XVIII–XIX centuries); 2) separate manuscripts of the XIX century belonging to folk traditions; 3) the records of folklore gatherers of the second half of the XIX century (mainly from Smolensk Governorate). The corpus of unpublished verbal folk magic texts included into the collection numbers about one hundred items. Those are treatment texts, spells against snakes, beekeeping chants, texts of social and romantic orientation and others. Their introduction into scientific circulation is relevant due to the fact that they were recorded during the period when folklore and magic traditions were widespread.

Keywords: verbal folk magic texts (zagovory), manuscript tradition, Russian folklore, folklore gatherers.

В научной библиотеке Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского находится одно из крупнейших в России провинциальных собраний славяно-русских рукописей XV–XIX вв. [Турилов 2010, 50]. На рубеже 1910-х и 1920-х гг. его фундаментальной основой стали две частных коллекции: профессора Петербургского университета И. А. Шляпкина (1858–1918) и старообрядца, балаковского хлебопромышленника П. М. Мальцева (1856/1858–1919) [Каргин 2009; Попкова 2010, 60–61; 2011]. Рукописное собрание и библиотека И. А. Шляпкина поступили в Саратовский университет в конце 1918 г. после смерти владельца в качестве дара согласно завещанию [Бурьян 1959; Соломонов 2010, 238, 242–244]. В 1934 г. высланный в Саратов по делу «Российской национальной партии» академик В. Н. Перетц (1870–1935) составил подробнейшее описание собрания И. А. Шляпкина; оно вышло в свет уже после его кончины, в 1960–1962 гг. [Баринов, Ростовцев; Перетц 1960; 1962]. В 1941 г. саратовское собрание И. А. Шляпкина было разделено: ряд документов передали в Москву в образованный тогда Центральный государственный литературный архив СССР (ныне РГАЛИ)³ [Перетц 1960, 363].

³ Архивное наследие И. А. Шляпкина не ограничивается материалами ЗНБ СГУ и РГАЛИ (Ф. 1296), но разделено между ещё несколькими хранилищами: СПБНИИ РАН (К. 154), ОР РНБ (Ф. 865), РО ИРЛИ РАН (Ф. 341).

В фонде И. А. Шляпкина имеется значительное число фольклорных материалов. К сожалению, вот уже сто лет они остаются практически не востребованными среди фольклористов, при том, что в подготовленном акад. В. Н. Перетцем описание собрания И. А. Шляпкина вошёл и обзор его фольклорной части [Перетц 1962, 471–482]. Отдельные публикации на основе некоторых саратовских рукописей этой тематики стали появляться только в последние годы [Бабалык 2017; 2019а; 2019б; 2020; Ипполитова 2017; 2018]. Выпавшие из научного оборота фольклорные материалы ЗНБ СГУ весьма значимы, так как содержат большое число неопубликованных текстов XIX в., позволяют ввести в науку неизвестные имена, новые данные, уточнить чтения ранее опубликованных рукописей.

Цель настоящей статьи – напомнить научному сообществу о хранящихся в библиотеке Саратовского университета фольклорных материалах, охарактеризовать имеющиеся там данные по русской заговорной традиции и выявить тексты для последующей публикации.

I. ОБЗОР ФОЛЬКЛОРНОЙ КОЛЛЕКЦИИ

И. А. ШЛЯПКИНА (№ 568)

Описание В. Н. Перетца значительно облегчает нашу задачу, так как оно составлено по детальной схеме (название рукописи, датировка, палеографические признаки, значимые маргиналии, подробное изложение содержания с перечислением всех текстов, их инципитов и эксплицитов). В принципе, для работы с отдельными рукописями этих данных вполне достаточно.

Однако фольклорная коллекция И. А. Шляпкина никогда не рассматривалась как собрание документальных комплексов, каждый из которых имеет свою историю. На первый взгляд эта коллекция производит впечатление довольно случайной подборки разнородных документов, среди которых есть и записи собирателей (нередко безымянных), и рукописи, составленные носителями традиции, причём и те и другие – самых разнообразных жанров. Мы попытаемся найти некую внутреннюю логику в этой подборке и выявить рукописи «общей судьбы», исторически связанные

друг с другом, т. е. комплексы документов. Такой подход важен для атрибуции этих рукописей и дальнейшей работы с содержащимися в них материалами.

В особый раздел в описании В. Н. Перетца выделены «Записи фольклора»⁴ [Перетц 1962, 471–482]. Сюда вошли две обширные единицы хранения № 567 и № 568, в каждую из которых входит значительное число рукописей. № 567 «Сборник фольклорных записей, №№ I–VIII, разных форматов и времени» (состоящий преимущественно из песен) среди прочих рукописей в 1941 г. был передан ЦГЛА СССР (совр. шифр № 567: РГАЛИ. Ф. 1296. Оп. 2. Д. 51), поэтому в настоящем обзоре рассматриваться не будет⁵.

Под № 568, согласно описанию В. Н. Перетца, значится: «Сборник записей фольклорного материала. Записи – разновременны, сделаны разными лицами и в различных местностях, всего V пакетов, содержащих 37 номеров» [Перетц 1962, 475].

То, что В. Н. Перетц определил как «сборник», правильнее назвать коллекцией, ибо это не одна рукопись, содержащая разные сочинения, а подборка различных рукописей разного происхождения, объединённых общей фольклорной тематикой.

Рукописи помещены в пяти отдельных пакетах, причём логика систематизации ныне не очевидна; надписи И. А. Шляпкина на конвертах свидетельствуют, что разделение на пакеты осуществил именно он, но впоследствии, как будет показано, некоторые рукописи перемещались в другие пакеты.

Подробное знакомство с составом № 568 привело нас к заключению, что многие детали (датировки, отдельные чтения, маргиналии, биографические данные), имеющиеся в описании В. Н. Перетца, требуют сегодня корректировок и уточнений.

⁴ Строго говоря, фольклорные тексты (например, песни, духовные стихи, псалмы в составе различных сборников) встречаются и в других разделах собрания И. А. Шляпкина, в частности, в разделе «Сборники и альбомы конца XVIII – XIX в.» [Перетц 1962, 398–471], но их рассмотрение требует знакомства с рукописями *de visu* и специального исследования.

⁵ Отметим, что в бывш. № 567 также есть пять заговоров [РГАЛИ. Ф. 1296. Оп. 2. Д. 51. Л. 8о об. – 86 об.; Перетц 1962, 475].

Пакет I. № 568/1–18. Данных о надписях на конверте В. Н. Перетца не приводит, равно как и не упоминает прямо сам пакет (лишь косвенно – поскольку далее идут пакеты II–V, можно сделать вывод, что под № 1–18 описан пакет I).

Все рукописи здесь небольшого объёма (от 1 до 13 л.) и содержат записи фольклора, сделанные различными собирателями (за исключением № 568/13, являющегося, вероятно, копией рукописи «народной записи»⁶) и датируемые (по В. Н. Перетцу⁷) 1846, 1870–1904 гг.

Очевидно, что рукописи объединены в один пакет по основному общему признаку: это записи собирателей фольклора сер. XIX – начала XX в. Их география, согласно атрибуциям в описании В. Н. Перетца, – Смоленская (5 рукописей: № 568/1, 9, 11, 14, 16) и Олонецкая губернии (3 рукописи: № 568/7, 13, 18); по одной рукописи из Вологодской (№ 568/10), Костромской (№ 568/3), Московской (№ 568/2) губерний и Пскова (№ 568/4), а также 6 рукописей без региональных помет (№ 568/5, 6, 8, 12, 15 и 17).

В жанровом отношении здесь представлены сказки, несказочная проза, демонология, поверья, календарные и семейные обряды, заговоры, загадки, а также отдельные песни и описания игр.

Визуальный анализ документов позволил выявить неотмеченный В. Н. Перетцем факт: в некоторых рукописях повторяются **почерки**. Идентичен почерк в рукописях № 568/2 (заговоры «из-под Серпухова»), № 568/8 (заговоры без локализации) и № 568/15 (три заговора Н. Кулагина). Эти три рукописи имеют в верхнем правом углу первых листов пометы (одинаковым почерком, отличным от почерка рукописей): № 568/8, л. 1: «1й лист»; № 568/15, л. 1: «2й лист», № 568/2, л. 1: «3й лист». У № 568/2 и № 568/15 совпадает формат (в четвёрку),

⁶ Термин В. Н. Перетца.

⁷ Каким образом В. Н. Перетц датировал рукописи с точностью до десятилетия, сегодня не ясно, так как большинство их не имеет водяных знаков и «чёрных дат» в тексте. В некоторых случаях датировки В. Н. Перетца вызывают сомнения. Так, например, рукопись № 568/13 датирована у В. Н. Перетца 1890–1900-ми гг., хотя это явно оригинал позднего заговора, опубликованного П. Н. Рыбниковым в его «Песнях...» в 1867 г. «из рукописи» [Рыбников 1867/4, 257–258]. Выявлены ошибки в датировках № 568/2, 568/8, 568/14, 568/15 и 568/31 (см. далее в статье). В целом все рукописи пакета I, не имеющие «чёрных дат», можно обобщённо датировать второй половиной XIX в.

тип бумаги, количество листов (по 4 л.). Учитывая общее содержание (тексты заговоров) и наличие заглавия только на л. 1 № 568/8 («Заговоры»), а также одинаковые чернила, можно считать, что все три рукописи ранее составляли единое целое и были написаны одним человеком в одно время⁸. Проблема состоит в том, что по крайней мере две рукописи в этом комплексе документов имеют разную географию. В № 568/2 (л. 1) имеется поздняя помета «из-под Серпухова»⁹, в № 568/15 (л. 1) вписано имя Н. Кулагина, которое встречается также в № 568/1 – смоленского происхождения (см. ниже). Возможны разные интерпретации этой ситуации, в частности: 1) все три рукописи – это переписанные одним человеком набело копии с оригиналов разного происхождения (но тогда не ясно, почему переписчик не сделал географические пометы); 2) запись о Серпухове – ошибка, а все рукописи являются смоленскими. Для предпочтения той или иной версии пока недостаточно данных.

Одним почерком написаны также рукописи № 568/14 и № 568/31. Обе имеют географические пометы в верхнем правом углу первого листа, сделанные также одним почерком, но отличным от основного: «Юхновского уезда», «л. 1» (№ 568/14); «Ельнинской уезд», «В Духовщ. уезде» (№ 568/31). На то, что у обеих рукописей был один автор, указывает также общность заголовков, ср.: «Нечто о лесовом», «Нечто из Святок» (№ 568/14, л. 1, 2 об.) и «Нечто о кладах» (№ 568/31, л. 4). В рукописи № 568/31 имеется помета рукой В. Ф. Миллера¹⁰: «Списать заговоры» (л. 1). Таким образом, оба документа, очевидно, восходят к архиву В. Ф. Миллера. Заметим, что в описании Перетца у этих рукописей разные датировки: 1870-е (№ 568/31) и 1890-е гг. (№ 568/14), что сомнительно, так как вероятнее всего рукописи создавались если не одновременно, то через краткий промежуток времени. В рукописи № 568/14 (л. 1) имеется авторская помета «Ивана

⁸ У В. Н. Перетца эти рукописи имеют разные даты: 1870-е (№ 568/2), 1880-е (№ 568/8) и без даты (№ 568/15), что, безусловно, ошибочно.

⁹ Отсутствие «ъ» в предлоге «под» и сходство почерка с рукой В. Ю. Ластовского (1883–1938) (в 1931–1938 гг. – заведующий отделом редких книг и рукописей в библиотеке Саратовского университета) указывают на то, что запись сделана уже в советское время. (Почерк В. Ю. Ластовского атрибутируется по его записи в ркп. № 568/30.)

¹⁰ Атрибуция ряда помет В. Ф. Миллеру была сделана ещё И. А. Шляпкиным.

Чанцева» (тем же почерком, что и текст рукописи), что позволяет атрибутировать № 568/31 ему же.

Чуть больше половины рукописей пакета I – анонимные (10 ед.), но в восьми содержатся указания на **имена** собирателей и, в одном случае, исполнителя (№ 568/9). Остановимся на этих именах подробнее, так как почти все они до сих пор не встречались в публикациях по истории русской фольклористики, нет их (кроме одного) и в словаре «Русские фольклористы».

№ 568/4. Самый ранний сборник – «Загадки, избранные из разных мест» (загадки книжного и литературного характера, шарады) – содержит владельческую помету «Ежовский» (л. 1). На том же листе указаны дата и место создания: «1846 года 1 ноября г. Псков» (л. 1). Благодаря записи И. А. Шляпкина на л. 12 об. известны некоторые биографические подробности о составителе сборника: «Иосиф Иосифович Ежовский, сын проф. Ежовского, родился в 40 гг., служил во Пскове, был приятель моего тестя, свящ. Ив. Мих. Смирнова <...> затем служил в управлении Москов.-Нижегор. дороги в Москве; умер, кажется, в конце 90 гг.»¹¹.

Речь идёт о сыне филолога-классика, преподавателя греческого языка в Московском университете Юзефа (Осипа, Иосифа) Ежовского (ок. 1793–1855). В молодости Ежовский-отец был одним из создателей и руководителей общества филوماتов – тайного объединения студентов Виленского университета (1817–1823). Его сын И. И. Ежовский родился, по-видимому, на рубеже 1820–1830-х гг., так как в 1848 г. он окончил Псковскую гимназию [Говорливый 1884, 99]. Таким образом, если предположить, что сборник загадок составлен самим И. И. Ежовским (почерк подписи похож на основной почерк рукописи), то он сделал это в старших гимназических классах.

В четырёх из пяти смоленских рукописей также указаны имена их авторов: А. Каверзнев, Николай Кулагин¹², Иван Соколов и Иван

¹¹ Цит. по ркп. В. Н. Перетц при цитировании этой записи в своей работе вполне обоснованно усомнился в возможности рождения И. И. Ежовского в 1840-е гг. [Перетц 1962, 476].

¹² Имя Н. Кулагина указано и в рукописи № 568/15, но она не имеет географических помет.

Чанцев. Ниже мы попытаемся связать эти имена с конкретными персоналиями, но все атрибуции более или менее приблизительны и нуждаются в дальнейшей верификации.

№ 568/11. Рукопись А. Каверзнева датирована В. Н. Перетцем 1880-ми гг. и содержит описания демонологических верований и представлений об аде и рае. В тексте упоминаются крестьяне Краснинского уезда Смоленской губернии (л. 4). Фамилия Каверзневых была распространена в Смоленской губернии среди духовенства¹³. Среди смоленских священнослужителей Каверзневых второй половины XIX в. нам удалось найти лишь одного с инициалом имени «А.» – это священник села Мамонова Духовщинского уезда Александр Тимофеевич Каверзнев. Он родился около 1844 г., в 1863 г. окончил духовную семинарию, в 1879 г. был рукоположен в сан священника. А. Т. Каверзнев умер 4 ноября 1906 г. [СЕВ 1898/18; А. В. 1906].

№ 568/1 и № 568/15. В начале обеих рукописей на полях обозначено имя Николая Кулагина¹⁴, но при этом сами рукописи написаны разными почерками¹⁵. В рукописи № 568/1, содержащей описания календарных и семейных обрядов, поверий и др., обозначена география: «Из Смоленск. губ.»¹⁶ (л. 1). На этом основании можно предполагать, что и рукопись № 568/15 относится к территории той же губернии.

Содержание рукописи № 568/1 обнаруживает значительное сходство с этнографическими фрагментами историко-статистических описаний с. Заозерье Бельского уезда священника Михаила Степановича Кулагина (1837–1903) [Кулагин 1874/8, 324–326; Мехнецова 2018а] и с. Шиловичи Духовщинского уезда священника Михаила Тимофеевича Кулагина (1835–1895), опубликованных в «Смоленских

¹³ Так, к этому роду принадлежат выходцы из духовного звания Афанасий Аввакумович Каверзнев, выпускник Лейпцигского университета, биолог (1740-е – 1820-е) и его племянник Александр Кириллович Каверзнев, кораблестроитель (1774–1867).

¹⁴ В обоих случаях имя написано почерками, отличными от почерков рукописей, на поле на первом листе в форме родительного падежа: «Николая Кулагина».

¹⁵ Можно предполагать самые разные причины такого различия: 1) одна из рукописей написана самим Н. Кулагиным, другая – переписчиком; 2) одну рукопись писал сам Николай, другую – его отец М. Т. Кулагин, также собиравший фольклор.

¹⁶ Почерк записи похож на почерк географических помет в рукописях И. Чанцева (№ 568/14 и № 568/31).

епархиальных ведомостях» [Кулагин 1891/9, 462–463; Балбышкин, Степченков 2012–2013; Мехнецова 2018б]. Тексты рукописи большей частью кратко пересказывают печатные описания, но иногда повторяют их слово в слово. Некоторые из описанных в рукописи поверий отсутствуют в указанных публикациях, возможно, они были добавлены самим Н. Кулагиным либо выписаны из какого-то третьего источника.

На полях этой рукописи имеются пометы, комментарии и вопросы к автору, их почерк схож с почерком В. Ф. Миллера, например: «вот их-то и опишите» (№ 568/1, л. 1), «какие песни» (№ 568/1, л. 1 об.), «напишите эту песню, прошу» (№ 568/1, л. 2 об.).

Рукопись № 568/15 содержит три заговора; почерк в ней идентичен рукописям № 568/2 и № 568/8 (см. подробнее выше).

С некоторой осторожностью можно предположить, что Николай Кулагин – это уроженец Шиловичей, сын о. М. Т. Кулагина, будущий зоолог и академик Н. М. Кулагин (1859–1940) [Кулагин 1960]. Но почерк в № 568/1 и № 568/15 не совпадает с почерком акад. Н. М. Кулагина, известным по его документам из архива РАН.

№ 568/9. На этой рукописи с заговорами есть поздняя (и ошибочная) помета «Гор. Дорогобужа»¹⁷ (л. 1) и подпись автора рукописи, переданная в описании В. Н. Перетца так: «Писаны со слов крестьянина Ивановского у. села ... [неразбор.] Иванов Соколовский» (л. 2). Тот факт, что в Смоленской губернии никогда не было Ивановского уезда, заставил нас прочесть текст внимательнее: «Писаны со слов крестьянина *Юхновского уезда села Покрова Иваном Соколовым*» (курсив мой. – А. И.). Согласно данным словаря «Русские фольклористы», известны два смоленских собирателя с таким именем: свящ. Иоанн Соколов из с. Великополье Юхновского уезда и свящ. Иоанн Арсеньевич Соколов из с. Петрополье Рославльского уезда (ок. 1824–1897) [Мехнецова 2019а; 2019б]. Оба в 1850-е гг. были корреспондентами РГО [Зеленин 2019/4, 1326–1331, 1335–1337]. Поскольку село

¹⁷ Помета сделана теми же чернилами, что и шифр рукописи, то есть её сделал кто-то из работников библиотеки между началом 1920-х и 1934 г. Видимо, помета нанесена по ошибке и предназначалась для рукописи № 568/16, повествующей о пасхальных обычаях мещан и купцов г. Дорогобужа.

Покров из записи находится в том же уезде, что и Великополье, можно предполагать, что рукопись принадлежит перу Ивана/Иоанна Соколова из Великополья. Впрочем, в Юхновском уезде жил ещё один Иван Соколов – священник села Бариново Иоанн Афанасьевич Соколов (1828–1889) [СЕВ 1890/4, 187–190], который гипотетически тоже мог быть автором этой рукописи.

№ 568/14. Ещё одно имя, встречающееся в смоленских материалах, – Иван Чанцев (л. 1) – упоминается в рукописи из Юхновского уезда (демонология, заговор, календарь (святки, гадания), подблюдные песни, сказки, игры). Чанцевы – также смоленская духовная фамилия [ПД/Чанцев]. Не исключено, что собирателем мог быть Иван Иванович Чанцев (1858–1933) – выпускник Смоленской духовной семинарии (1879) и Московской духовной академии (1884), кандидат богословия, в 1880-е гг. – преподаватель латинского языка в Вяземском духовном училище [СКСГ 1887, 68; СКСГ 1889, 66]. В 1920-е гг. примкнул к обновленческому расколу. В конце жизни – епископ (под именем Иоанникий) Акмолинский, епископ Кунгурский [Лавринов 2016, 292]. Напомним, что по почерку И. Чанцеву атрибутируется и рукопись № 568/31 (см. о ней в описании пакета III).

№ 568/12. На рукописи без географической привязки значит: «Записки Ивана Крыленкова» (похороны, свадьба, гадания, поверья). Если предположить, что эта рукопись тоже из Смоленской губернии, то создатель её мог быть кем-то из родни будущего наркома юстиции Н. В. Крыленко, родившегося в с. Бехтеево Сычёвского уезда (первоначальный вариант фамилии – Крыленковы).

№ 568/10. В конце рукописи со сказкой «Медведь и чёрт», записанной в Вологодском уезде, имеется карандашная помета: «Слушательница ВЖК III Никанова 1904 ноябрь». Удалось установить, что это Софья Владимировна Никанова (Никонова) (1878–1925), выпускница историко-филологического отделения Высших женских курсов 1907 г., впоследствии литератор, жена историка П. Г. Васенко [Список 1911, 100; Васенко 2005].

№ 568/13. Рукопись заговора от зубной боли несомненно происходит из материалов П. Н. Рыбникова, т. к. опубликована в 4-м томе

его «Песен...»¹⁸ с пометой «из рукописи» [Рыбников 1867/4, 257–258, № 17]. Именно она значится под литерой «Е» в записи И. А. Шляпкина на конверте II (см. ниже). По неясной причине в описании В. Н. Перетца рукопись датирована 1890–1900 гг. [Перетц 1962, 478]. Как кажется, эта рукопись вполне могла быть тем оригиналом, с которого печатался соответствующий заговор в 1867 г. Но беглый почерк, а также использование в примечании сокращения *NB* (= *nota bene*) указывают на то, что переписчик был не крестьянином. Скорее всего, № 568/13 – это копия начала 1860-х гг., выполненная с оригинальной рукописи «народной записи».

Что касается значимых маргиналий, то на трёх рукописях пакета I имеются пометы В. Ф. Миллера «списать» (№ 568/3, л. 3; № 568/7, л. 1; № 568/8, л. 1), что свидетельствует об их принадлежности к архиву учёного.

Пакет II. № 568/19–24. На конверте имеется надпись рукой И. А. Шляпкина: «Памятники народной словесности. а) Заговоры новой записи. б) Заговоры народной записи. Большею частью это заговоры из Олонецкой губ., доставленные Оресту Фёдоровичу Миллеру П. Н. Рыбниковым и напечатанные в IV томе песен П. Н. Рыбникова (стр. 247, № 1, 2, 3, 4, 5 рук. до 1777 А), № 11, 13, 14, 23 (рукоп. Б., 1795); № 17 (рук. Е., карандаш. запись, новая); № 24 (В., 1753 г.); № 26 (рук. Д.); № 27 (рук. Г. XVIII в.); частью – из бумаг О. Ф. Миллера» [Перетц 1962, 479].

В этом конверте действительно находятся пять рукописей XVIII в. с заговорами (из шести перечисленных), привезённые П. Н. Рыбниковым из Олонецкой губернии (№ 568/19–23) (о № 568/19 см.: [Ипполитова 2017]), то есть заговоры «народной записи», по терминологии Шляпкина.

Содержание конверта, видимо, было изменено между нач. 1920-х – 1934 г., так как в нём отсутствуют упомянутые Шляпкиным «заговоры новой записи» (очевидно, теперь они находятся в пакете I¹⁹), а также

¹⁸ На это указывает запись Шляпкина в рукописи с отсылкой на том и страницу.

¹⁹ Ещё одна рукопись, содержащая среди прочих текстов заговоры «новой записи», находится в пакете III (№ 568/31).

рукопись из архива П. Н. Рыбникова, обозначенная Шляпкиным под литерой Е (находится в пакете I под № 568/13). Кроме того, в пакет II попала анонимная рукопись № 568/24 с записями рязанского фольклора (песни, пословицы, загадки, поговорки, описание некоторых обрядов, список местных слов и др.), вероятнее всего, первоначально она находилась в пакете I (либо в № 567). В пакет II вложен оттиск статьи И. А. Шляпкина 1912 г. «П. Н. Рыбников и новое издание его сборника» [Шляпкин 1912].

Таким образом, можно говорить о том, что при систематизации своей фольклорной коллекции Шляпкин поместил тексты заговоров в особый пакет (что впоследствии было нарушено). То есть наша работа отчасти является реконструкцией первоначального замысла Шляпкина, придававшего, по-видимому, заговорам особое значение.

Пакет III. № 568/25–33. Надпись И. А. Шляпкина на конверте: «Памятники народной словесности. Народные рецепты, снадобья etc. Частью из бумаг О. Ф. Миллера».

Состав этого конверта достаточно разнороден как тематически, так и по происхождению. Тематически он подразделяется на:

1) рукописи «народной записи»: № 568/25–27 (лечебники, один – 1774 г., два – XIX в., содержащие также заговоры и выписки из Физиолога), № 568/33 (две копии рукописи XVIII в. из библиотеки Петербургского университета²⁰: травник и пчеловодческие заговоры);

2) записи фольклора собирателями:

А) записи олонецких былин и сказок:

– олонецкие былины и сказки в записи ок. 1886 г. слушательницы Высших женских курсов Н. Н. Барт (№ 568/28; см. [Бабалык 2017; 2019а; 2019б; 2020]);

– две олонецких былины, по-видимому, присланные в своё время Е. В. Барсовым В. Ф. Миллеру (№ 568/29 «берёт добрынюшка уздицу тесмяную...» зап. от Щеголенкова 27 марта 1869 г.²¹; № 568/32 «Дюк сте-

²⁰ В настоящее время эта рукопись отсутствует в научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ, данных о ней не имеется в описях и каталогах рукописного фонда, т. к. за искомый период они сохранились фрагментарно (письмо зав. отделом редких книг и рукописей НБ СПбГУ А. А. Алексеева автору от 08.09.2020).

²¹ Возможно, этот текст до сих пор не опубликован.

панович», зап. Свящ. Иваном Первенцовым в д. Большая Пога на Водлозере от 75-летнего И. Г. Захарова, опубликована: [Барсов 1873, 71–77]);

Б) записи фольклора Ельнинского и Духовщинского уездов Смоленской губ.: волочебные стихи, заговоры, календарные обряды, бывальщины, песни и др. (№ 568/31). На л. 1 имеется помета В. Ф. Миллера. Рукопись написана тем же почерком, что и № 568/14, автор которой Иван Чанцев;

3) выписка О. Ф. Миллера белорусской народной песни из издания [НБП 1853] с фонетической записью 1930-х гг. той же песни рукой В. Ю. Ластовского²² (№ 568/30).

Лечебники и копии травника являются, скорее всего, частью рукописной коллекции самого Шляпкина. Остальные рукописи пакета III восходят, во-первых, к архиву О. Ф. Миллера (на что прямо указано на конверте) и, во-вторых, видимо, к архиву В. Ф. Миллера (так как ряд рукописей содержит его пометы):

– материалы О. Ф. Миллера: № 568/28 (записи олонечких былин и сказок Н. Н. Барт); № 568/30 (выписка О. Ф. Миллером белорусской народной песни из печатного издания);

– материалы с пометами В. Ф. Миллера: две олонечких былины (№ 568/29, № 568/32); фольклор Смоленской губ. (№ 568/31).

Пакеты IV и V содержат № 568/34 и № 568/35–37 соответственно. В этих рукописях нет фольклорных материалов, поэтому мы не рассматриваем их здесь.

* * *

Таким образом, собственно фольклорные материалы содержатся **в пакетах I–III**. Эти рукописи восходят к архивам О. Ф. Миллера (олонечкие материалы П. Н. Рыбникова и Н. Н. Барт), В. Ф. Миллера (олонечкие материалы Е. В. Барсова, смоленские материалы Н. Кулагина и И. Чанцева, серпуховская (?) рукопись № 568/2, смоленская (?) № 568/8 и костромская № 568/3), и самого И. А. Шляпкина (№ 568/4, № 568/10). Происхождение остальных девяти рукописей с записями собирателей неизвестно (см. строку 4 в таблице).

²² Почерк В. Ю. Ластовского атрибутирован В. Н. Перетцем.

Учитывая, что В. Ф. Миллер был председателем этнографического отдела ОЛЕАиЭ при Московском университете, в качестве гипотезы можно предположить, что эти беспаспортные записи или часть их, равно как и смоленские материалы из архива В. Ф. Миллера, могли быть сделаны корреспондентами ОЛЕАиЭ.

Географически среди рукописей выделяются два крупных блока: материалы из Олонецкой (11 рукописей) и Смоленской (до 10 рукописей) губерний. Прочие губернии (Вологодская, Костромская, Московская (?), Псковская, Рязанская) представлены каждая одной рукописью. Наконец, территория происхождения ещё двух рукописей неизвестна (№ 568/12, № 568/17).

Для наглядности представим материалы фольклорной коллекции № 568 в табличном виде (за исключением № 568/30). Знаком * отмечена наша атрибуция происхождения отдельных рукописей (на основе помет В. Ф. Миллера и предположения, что ркп. С. В. Никановой происходит из собственного архива И. А. Шляпкина, так как он преподавал на ВЖК).

Анализ материалов фольклорной коллекции И. А. Шляпкина позволяет не только сгруппировать их по источникам происхождения и географии, но и ставить задачи на будущее. Так, если мотивы собирательской деятельности П. Н. Рыбникова и Е. В. Барсова, слушателей ВЖК Н. Н. Барт и С. В. Никановой мы понимаем, то с какой целью и по чьему поручению (преподавателя? научного общества?) собирали фольклорные материалы остальные поименованные и анонимные авторы, пока остаётся неясным. Возможно, этот вопрос удастся решить путём привлечения дополнительных архивных источников, например документов из фонда И. А. Шляпкина в РНБ, где ряд дел тоже содержит фольклорные записи [РНБ. Ф. 865. Ед. хр. 31, 35, 269, 392, 393], фондов ОЛЕАиЭ, В. Ф. Миллера и др.

Фольклорные материалы в собр. И. А. Шляпкина, № 568²³

Происхождение	География							
	Олон.	Смол.	Неизв.	Моск. (?)	Костр.	Пск.	Влг.	Ряз.
В. Ф. Миллер	№ 7* № 29, 32 Е. В. Барсов	№ 1*, 15* Н. Кулагин № 8* (смол.?) № 14* И. Чанцев № 31 [И. Чанцев]		№ 2*	№ 3*			
О. Ф. Миллер	№ 13, 19–23 П. Н. Рыбников № 28 Н. Н. Барт							
И. А. Шляпкин						№ 4 И. И. Ежов- ский	№ 10* ВЖК, С. В. Ни- канова	
Неизвестно	№ 18	№ 5 (смол.?) № 6 (смол.?) № 9 И. Соколов № 11 А. Каверзнев № 16 (Дорогобуж)	№ 12 И. Крылен- ков № 17					№ 24
Рукописи «народной записи» и их копии (кроме ркп. П. Н. Рыбникова)			25–27, 33					
Итого	11	10	6	1	1	1	1	1

²³ Место происхождения для ркп. «народной записи» мы не указываем.

II. ЗАГОВОРЫ В СОБРАНИИ И. А. ШЛЯПКИНА²⁴

В собрании И. А. Шляпкина нами выявлена 21 рукопись с заговорами, которые делятся на три группы: олонечские материалы П. Н. Рыбникова (6 ед.); записи собирателей (10 ед.) и рукописи «народной записи» (5 ед.).

Олонечские материалы П. Н. Рыбникова

Все рукописи с заговорами из олонечских материалов П. Н. Рыбникова, находящиеся ныне в собр. И. А. Шляпкина, были полностью или частично опубликованы в IV части «Песен...»: пять рукописей XVIII в. и одна – XIX в. [Рыбников 1867/4, 243–246 (№ 1–5), 253–255 (№ 11, 13, 14), 257–258 (№ 17), 261–265 (№ 23–24), 268–272 (№ 26–27)], впоследствии они перепечатывались по указанному изданию.

Во время подготовки IV части «Песен...» к публикации П. Н. Рыбников находился в г. Калише (Польша), где служил в должности вице-губернатора. В письме к издателю «Песен...» Д. Е. Кожанчикову от 10 февраля 1867 г. Рыбников сообщал: «Так как в заговорах и отпусках и проч. много необыкновенного, то подлинники я завернул в особую бумагу и адресую (sic) Оресту Фёдоровичу Миллеру, которому не откажите передать» [Шляпкин 1912, 317]. Позже от О. Ф. Миллера рукописи попали к И. А. Шляпкину, а затем и в библиотеку Саратовского университета.

Спустя два года после выхода второго переиздания «Песен...» И. А. Шляпкин опубликовал статью «П. Н. Рыбников и новое издание его сборника (с приложением новых материалов)» (1912), в приложении к которой кратко описал имеющиеся у него рукописи Рыбникова, содержащие заговорные тексты, и перечислил замеченные им неточности при передаче их в печать [Шляпкин 1912, 318–321]. Значимость существования оригиналов рукописей Рыбникова трудно переоценить, так как до недавних пор их тексты были известны только по ранней публикации 1867 г. (и её переизданиям), а после 1912 г. сами рукописи вовсе выпали из сферы внимания фольклористов и не были учтены при подготовке 3-го издания «Песен...» [Рыбников

²⁴ Помимо № 568 здесь рассматриваются также № 536 и № 550 собрания И. А. Шляпкина ЗНБ СГУ.

1989–1991]. Кроме того, в 1867 г. заговоры публиковались П. Н. Рыбниковым как отдельные тексты, вне связи с конвоями и данными о самих рукописях. Подробное описание саратовских рукописей П. Н. Рыбникова требует специального исследования и не входит в задачи настоящей статьи. Работа по их републикации была начата нами в 2017 г. и будет продолжена в будущем [Ипполитова 2017]. Здесь же приведём таблицу с перечнем содержания этих источников (см. табл.). Указания на заговоры и фольклорно-магические тексты в таблице выделены жирным шрифтом.

Рукописи П. Н. Рыбникова с заговорами

Шифр	Датировка	Состав рукописей и № заговоров по изд. 1867 г.
№ 568/13	XIX в.	– Заговор «от зубов» (л. 1–1 об.) – № 17
№ 568/19	1770-е гг.	№ 1–5 – Громник. «Сказание о грому части» (л. 1) – № 1 – Колядник. «Сказание на всю седмицу» (л. 1–1 об.) – № 2 – «Сказание о месецах на пользу христианом» (л. 1 об.–2 об.) – № 3 – Три статьи из травника (л. 2 об.–3 об.) – № 4 – Магический рецепт о добывании волшебного камня из муравейника, чтобы стать невидимым (л. 3 об.–4) – № 5 (начало) – Заговор на сбор растений (л. 4) – № 5 (конец)
№ 568/20	кон. XVIII в.	– «Как свадьба отпустить» (л. 1) – № 13 – Заговор «призор отговаривать» (л. 8 об.–9 об.) – № 23 – Заговор «о зубной болезни и щипоты и от грыжи», 3 текста (л. 10–11) – № 23-bis – Заговоры от недруга, на судей, 3 текста (л. 11 об.–13) – № 11 – Заговор «от причины» (л. 14–15) – № 14
№ 568/21	1753 г.	– Черновые челобитных и донесений приказчика с. Ярбозеро (л. 1–2 об., 15 об.–16 об.) – Пастушеский отпуск (л. 3–10) – № 24 – Черновик отпусковой с. Ярбозеро (л. 10) – Владельческая запись земского дьяка с. Ярбозера Козмы Григорьева сына Кислухина от 22 июля 1753 г. (л. 11) – Молитва св. Косме и Дамиану (л. 12) – Молитвы Богородице (л. 12–13 об.)
№ 568/22	кон. XVIII – нач. XIX в.	– «Отпуск рогатого скота» (л. 1–8 об.) – № 26
№ 568/23	кон. XVIII в.	– Свадебный оберег (л. 1–2 об.) – № 27 – Отрывок из романа о Петре – Златые ключи (л. 3–4 об.)

Записи собирателей

Все записи датируются второй половиной XIX в.²⁵ (№ 568/2, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15, 17, 31). Всего здесь выявлено 57 заговоров (5 рукописей содержат от одного до трёх текстов, ещё 5 рукописей – от шести до 14 заговоров).

Географически записи распределяются следующим образом: Смоленская губерния (7 ркп.), Серпуховской уезд Московской (?) губ.²⁶ (1), Олонецкая губ. (1) и одна рукопись без территориальной привязки.

Четыре смоленские рукописи связаны с именами уже упоминавшихся выше свящ. Ивана Соколова (Юхновский у., № 568/9), Ивана Чанцева (Ельнинский, Духовщинский, Юхновский у., № 568/14 и № 568/31) и Николая Кулагина (скорее всего, Духовщинский у., № 568/15). Есть также три беспаспортные рукописи; одна из них косвенно атрибутируется как смоленская по функциональной тематике заговоров и тому факту, что входит в один комплекс документов с рукописью Н. Кулагина (№ 568/8), вторая (№ 568/6) – по наличию двух заговоров, почти идентичных юхновским заговорам в записи И. Соколова (№ 568/9), третья – по наличию характерного для смоленской традиции заговора «от суоц» (№ 568/5).

Всего в семи рукописях 49 заговоров, большая часть которых – лечебные (28, включая используемый в этой функции Сон Богородицы). Кроме того, здесь имеются заговоры от змей (9, в том числе один от змей и клещей), социальной направленности (призванные воздействовать на власти и вообще окружающих имярека людей) (3), любовные (2), ветеринарные (2), оберег стада (2, один из них от волка), на «смывание ружья» (1, возможно, воинский), пчеловодческий (1), на воду (1).

Учитывая, что дореволюционных публикаций смоленских заговоров было не очень много [Провинциал 1892; Добровольский 1897, 364, 366; 1908; Попов 1903, 224–249; Неклюдов 1908], корпус из 49 новых текстов несомненно обогатит наши знания об этой традиции.

²⁵ О неточности датировок в описании В. Н. Перетца см. выше.

²⁶ Мы пока сохраняем атрибуцию рукописи № 568/2 как серпуховскую, но под знаком вопроса.

В серпуховской (?) рукописи (№ 568/2) содержится шесть заговоров, из них четыре лечебных (от чирья, от кровотечения, от трясовицы), один оберег стада «от зверя» и один – «от злого сердца». Напомним, что эта рукопись входит в один комплекс с рукописями заговоров № 568/8 и № 568/15, то есть тоже может оказаться смоленской.

Рукопись № 568/7 содержит один приворотный заговор, записанный от крестьянки Олонецкой губернии.

Рукопись № 568/17 не имеет территориальной привязки, в ней только один заговор – от червей (угроза оторвать крапиве «голову», если не выведет червей).

Таким образом, в материалах собирателей из 57 заговоров 32 – лечебных, 9 – от змей, 4 – социальной направленности, 3 – любовных, 2 – ветеринарных, 3 оберега стада, по одному – на «смывание ружья», пчеловодческий, на воду, от червей.

Заговоры в записях собирателей

	568/2	568/5	568/6	568/7	568/8	568/9	568/14	568/15	568/17	568/31
Лечебные	4	8	12		3	3				2
От змей		2	1		5	1				
Социальные	1					3				
Любовные				1		1	1			
Ветеринарные			1					1		
Обереги стада	1				1			1		
Прочие		1 (на воду)				1 (пчеловодческий)		1 (на ружьё)	1 (от червей)	
Итого	6	11	14	1	9	9	1	3	1	2

Заговоры в рукописях «народной записи»

В собрании Шляпкина имеется пять рукописей XIX в.²⁷ «народной записи», содержащих не публиковавшиеся до сих пор заговоры. Это сборник по пчеловодческой магии (Шляпк. 536) и четыре рукописи, имеющие в своём составе помимо основного содержания тексты нескольких заговоров.

²⁷ Все датировки в этом разделе приводятся по описанию В. Н. Перетца.

Сборник **Шляпк. 536** «Пчеловодство» первой половины XIX в. (скорпись, в четвёрку, 12 л., без переплёта) содержит 23 пчеловодческих совета с подробными инструкциями и заговорами. В тексте много украинизмов. В рукопись вложены отдельный листок с переписанной начисто страницей л. 1 (так как текст на л. 1 пострадал от влаги) и странички из «Черниговских губернских ведомостей» о корнете Черниговского карабинерского полка И. А. Тарасевиче (в отставке с 1785 г.), занимавшемся пчеловодством, и о найденной после его смерти рукописи «Наука о чёлах», текст которой приведён в публикации [Огиевский 1853, № 19, 155–160].

В рукопись травника **Шляпк. 550** 1850–1860-х гг. (40 л., без переплёта, в четвёрку нотного формата, полуустав) включено восемь заговоров и вербальных формул: социальной направленности (4), от зубной боли (заговор и вербальная формула), от кровотечения (1), от вражеского оружия (1) (л. 15 об.–17 об.). Рукопись поступила к И. А. Шляпкину от лицеиста В. Берченко в 1900 г. [Перетц 1962, 482].

В скорописный лечебник **Шляпк. 568/25** 1860–1870-х гг. (8*, 39 л., без переплёта) включено пять лечебных заговоров (с. 71–78): от зубной боли (3), от рожи²⁸ (1), от жабы²⁹ (1). На л. 1 почерком образованного человека имеется помета «от Ивана Четыркина». Не исключено, что это имя лица, доставившего рукопись. Возможно, она поступила от председателя Калужской учёной архивной комиссии Ивана Даниловича Четыркина (1847–1905) [Ассонов 1910, 5–9; Кравклис 2000].

В скорописном сборнике сер. XIX в. (в четвёрку, 42 л., без переплёта, в бумажной обложке), состоящем из фрагментов «Физиолога», лечебника, сборника хозяйственных рецептов и травника **Шляпк. 568/26**, имеется в составе травника «молитва на собирание трав» (с. 66).

Под шифром **Шляпк. 568/33** хранятся две рукописные копии 1870-х гг. (в четвёрку, 5 л.; в лист, 8 л.) травника конца XVIII в. из библиотеки Петербургского университета³⁰, в составе каждой

²⁸ У В. Н. Перетца прочитано «от родин (?)» [Перетц 1962, 480].

²⁹ У В. Н. Перетца прочитано «от жару (?)» [Перетц 1962, 480].

³⁰ См. примеч. 19.

из копий имеется два пчеловодческих заговора (с. 33–35, <43–45>), аналогичных тем, что известны по сборникам пчеловодческой магии.

Таким образом, в непубликовавшихся рукописях XIX в. «народной записи» имеется около 40 заговоров (в том числе около 25 пчеловодческих заговоров, 7 лечебных, 4 социальной направленности, и по одному – на сбор трав и от вражеского оружия), а также одна вербальная формула (от зубной боли).

* * *

Итак, в собрании И. А. Шляпкина в библиотеке Саратовского университета в составе различных рукописей имеется корпус заговоров и вербальных формул, насчитывающий около ста неопубликованных текстов – как в записях собирателей, так и в памятниках рукописной традиции XIX в. Кроме того, там же хранятся шесть рукописей XVIII–XIX вв. из олонецких материалов П. Н. Рыбникова, полные тексты которых (в том числе заговоры) до сих пор не издавались (кроме № 568/19) в соответствии с современными научными эдичионными правилами.

Введение всех этих материалов в научный оборот, в круг внимания и исследовательского интереса фольклористического сообщества откроет новые перспективы для изучения русской заговорной и магической традиции XVIII–XIX вв.

СОКРАЩЕНИЯ:

ЗНБ СГУ – зональная научная библиотека им. В. А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.

НБ СПбГУ – научная библиотека им. М. Горького Санкт-Петербургского государственного университета.

ОР РНБ – отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства.

РО ИРЛИ РАН – рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

СПБНИИ РАН – Санкт-Петербургский Институт истории РАН.

ЛИТЕРАТУРА:

- А. В. 1906** – А. В. [4-го ноября...] // Смоленские епархиальные ведомости. 1906. № 22. С. 1313 (Из местной жизни).
- Ассонов 1910** – Ассонов В. И. Речь, произнесённая по случаю кончины председателя Калужской учёной архивной комиссии И. Д. Четыркина в заседании комиссии 18 сентября 1905 года // Известия Калужской учёной архивной комиссии. Выпуск XX. 1910 год. Калуга: Типография Е. Г. Архангельской, 1910. С. 5–9.
- Бабалык 2017** – Бабалык М. Г. Сказки Аксёна Лябишного в составе рукописи из коллекции И. А. Шляпкина с записями фольклора Олонецкого края // Традиционная культура. 2017. № 3 (67). С. 97–108. URL: http://www.trad-culture.ru/sites/default/files/files_pdf/Babalyk.pdf (дата обращения: 20.09.2020).
- Бабалык 2019а** – Бабалык М. Г. Былины и сказки Обонежья в записях Н. Н. Барт: исследование и тексты. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2019.
- Бабалык 2019б** – Бабалык М. Г. Об исполнителях былин и сказок Олонецкого края в записях Н. Н. Барт (1880-е гг.) // Кижский вестник. Вып. 18. Петрозаводск, 2019. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/vestnik-18/1928.html> (дата обращения: 20.09.2020).
- Бабалык 2020** – Бабалык М. Г. Татлина (урожд. Барт) Надежда Николаевна // Русские фольклористы: Библиографический словарь. XVIII–XIX вв. В 5 т. / под ред. Т. Г. Ивановой. Т. 5. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. С. 174–175.
- Балбышкин, Степченко 2012–2013** – Балбышкин Ю. А., Степченко Л. Л. Некрологи на страницах «Неофициального отдела “Смоленских епархиальных ведомостей”» (1865–1918 гг.). URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/3190941/> (дата обращения: 20.09.2020).
- Баринов, Ростовцев** – Баринов Д. А., Ростовцев Е. А. Перетц Владимир Николаевич. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/223-peretts-vladimir-nikolayevich.html> (дата обращения: 20.09.2020).
- Барсов 1873** – Барсов Е. В. Памятники народного творчества в Олонецкой губернии. СПб., 1873.
- Бурьян 1959** – Бурьян Л. К. И. А. Шляпкин и библиотека Саратовского университета // Труды научной библиотеки Саратовского государственного университета. Саратов, 1959. Вып. 2. С. 128–133.
- Васенко 2005** – Васенко С. В. Симфония природы. СПб., 2005.
- Говорливый 1884** – Говорливый П. А. Историческая записка пятидесятилетия Псковской губернской гимназии и состоящего при ней пансиона. СПб., 1884. URL: <https://petergen.com/history/pskovgim.shtml> (дата обращения: 20.09.2020).

- Добровольский 1897** – *Добровольский В. Н.* Данные для народного календаря Смоленской губернии в связи с народными верованиями // ЖС. 1897. № 3–4. С. 357–380.
- Добровольский 1908** – *Добровольский В. Н.* «Егорьев день» в Смоленской губ. // ЖС. 1908. № 2. С. 150–154.
- Зеленин 2019/4** – *Зеленин Д. К.* Описание рукописей учёного архива Императорского Русского географического общества. Вып. 4 / подг. текста и вступ. ст. А. И. Васкул. СПб., 2019.
- Ипполитова 2017** – *Ипполитова А. Б.* Рукописный сборник 1770-х гг. П. Н. Рыбникова из собрания зональной научной библиотеки Саратовского университета // Фольклор Большой Волги / сост. В. Е. Добровольская, И. В. Дынникова, А. Б. Ипполитова, М. В. Строганов. М., 2017. С. 284–309.
- Ипполитова 2018** – *Ипполитова А. Б.* Магия в травнике конца XIX в. из библиотеки Саратовского университета (Собр. П. М. Мальцева, № 792) // Демонология как семиотическая система. Материалы V Международной научной конференции. Москва, РГГУ, 24–26 июня 2018 г. / сост. и ред. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов. М., 2018. С. 68–71. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2018_demonology5.pdf (дата обращения: 20.09.2020).
- Каргин 2009** – *Каргин Ю. Ю.* Паисий Михайлович Мальцев // Библиотека вуза: вчера, сегодня, завтра: сб. научн. тр., посвящ. памяти В. А. Артиевич / сост. и отв. за вып. А. В. Зюзин; отв. ред. И. В. Лебедева. Саратов, 2009. Вып. 9. С. 78–83.
- Кравклис 2000** – *Кравклис Н. Н.* Род Четыркиных: 200 лет на службе России. Смоленск: Издательский дом «Полиграмма», 2000.
- Кулагин 1874/8** – *Кулагин М.* Историко-статистическое описание села Заозерья, Бельского уезда, Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1874. № 8. С. 307–326.
- Кулагин 1891/9** – *Кулагин М.* Историко-статистическое описание села Шилович, Духовщинского уезда // Смоленские епархиальные ведомости. 1891. № 9. С. 460–466.
- Кулагин 1960** – Николай Михайлович Кулагин / В. А. Кузнецов, Е. П. Островская. М., 1960.
- Лавринов 2016** – *Лавринов В.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016.
- Мехнецова 2018а** – *Мехнецова Г. Н.* Кулагин Михаил Степанович (Стефанович) // Русские фольклористы: Библиографический словарь. XVIII–XIX вв. В 5 т. / под ред. Т. Г. Ивановой. Т. 3: Краинский – О. СПб., 2018. С. 87–88.
- Мехнецова 2018б** – *Мехнецова Г. Н.* Кулагин Михаил Тимофеевич // Русские фольклористы: Библиографический словарь. XVIII–XIX вв. В 5 т. / под ред. Т. Г. Ивановой. Т. 3: Краинский – О. СПб., 2018. С. 88–89.

- Мехнецова 2019а** – Мехнецова Г. Н. Соколов Иоанн // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. XVIII–XIX вв. В 5 т. / под ред. Т. Г. Ивановой. Т. 4: П – Софронов А. В. СПб., 2019. С. 869–870.
- Мехнецова 2019б** – Мехнецова Г. Н. Соколов Иоанн Арсеньевич // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. XVIII–XIX вв. В 5 т. / под ред. Т. Г. Ивановой. Т. 4: П – Софронов А. В. СПб., 2019. С. 870–871.
- НБП 1853** – Народные белорусские песни / собраны Е. П. СПб.: В Тип. Эдуарда Веймара, 1853.
- Неклюдов 1908** – Неклюдов М. Н. Заговоры // Памятная книжка Смоленской губернии на 1909 г. Смоленск, 1908. Прил. № 7. С. 17–24.
- Огиевский 1853** – Огиевский П. Столетний старец Иван Андреевич Тарасевич // Черниговские губернские ведомости. 1853. № 18. С. 145–151; № 19. С. 152–164.
- ПД/Чанцев** – URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/search/?query=чанцев> (дата обращения: 20.09.2020).
- Перетц 1960** – Перетц В. Н. Описание собрания рукописей профессора И. А. Шляпкина, принесённых в дар владельцем Саратовскому государственному университету // Археографический ежегодник за 1959 год. М., 1960. С. 361–466.
- Перетц 1962** – Перетц В. Н. Описание собрания рукописей профессора И. А. Шляпкина, принесённых в дар владельцем Саратовскому государственному университету // Археографический ежегодник за 1960 год. М., 1962. С. 397–502.
- Попкова 2010** – Попкова Н. А. Собрание рукописей и старопечатных книг научной библиотеки Саратовского университета // Славянский альманах 2009. М.: Индрик, 2010. С. 60–66. URL: <http://inslav.ru/sites/default/files/editions/2010almanah2009.pdf> (дата обращения: 20.09.2020).
- Попкова 2011** – Попкова Н. А. Книжное собрание П. М. Мальцева в научной библиотеке Саратовского университета // История и историческая память: межвуз. сб. науч. тр. / под ред. А. В. Гладышева. Саратов, 2011. Вып. 3. С. 133–153.
- Попов 1903** – Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Провинциал 1892** – Провинциал. Деревенские знахари в Смоленской губернии // Смоленский вестник. 1892. № 114. С. 3.
- Рыбников 1867/4** – Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Ч. IV. Народные былины, старины, побывальщины, песни, сказки, поверия, суеверия, заговоры и т. п. СПб., 1867.
- Рыбников 1989–1991** – Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / под ред. Б. Н. Путилова; вступ. ст. А. П. Разумовой; подгот. И. А. Разумова, Т. С. Курец. Петрозаводск, 1989–1991.

- СЕВ 1890/4** – Иоанн Афанасьевич Соколов (некролог) // Смоленские епархиальные ведомости. 1890. № 4. С. 187–190.
- СЕВ 1898/18** – Смоленские епархиальные ведомости. 1898. № 18.
- СКСГ 1887** – Справочная книжка Смоленской губернии на 1887 год. Смоленск, 1887.
- СКСГ 1889** – Справочная книжка Смоленской губернии на 1889 год. Смоленск, 1889.
- Соломонов 2010** – Письма Н. К. Пиксанова С. Ф. Платонову 1908–1927 годов / вступ. ст., публ. и коммент. В. А. Соломонова // История и историческая память. 2010. № 2. С. 235–260.
- Список 1911** – Список окончивших курс на С.-Петербургских высших женских курсах в 1882–1889, 1893–1911 гг. СПб., 1911.
- Турилов 2010** – Турилов А. А. Кирилло-мефодиевская традиция и собрание рукописей научной библиотеки Саратовского государственного университета // Славянский альманах 2009. М.: Индрик, 2010. С. 50–59. URL: <http://inslav.ru/sites/default/files/editions/2010almanah2009.pdf> (дата обращения: 20.09.2020).
- Шляпкин 1912** – Шляпкин И. А. П. Н. Рыбников и новое издание его сборника (с приложением новых материалов) // Журнал министерства народного просвещения. 1912. № 6. С. 305–321.

Ю. М. ШЕВАРЕНКОВА

История монастыря в Красных Марах: цикл устных рассказов и литературно-исторические источники¹

Предметом анализа в данной статье являются предания и легенды о Красномаровской женской обители, расположенной в Спасском районе Нижегородской области. Автор исследует проблему взаимосвязей устной традиции и литературной, для чего привлекает к исследованию два исторических текста о монастыре: «Повесть о создании Крестомаровской общежительной пустыни», написанную иеромонахом Макарием в конце XVII в., и очерк кандидата богословия Казанской духовной академии М. А. Александрова «Старые Мары (материалы по истории Поволжья)» 1887 г. Автор выявляет легендарный пласт литературных произведений, сопоставляет его с современными историческими и религиозными нарративами, записанными в ходе фольклорной экспедиции ННГУ 2010 г. Наиболее информативным с точки зрения перекличек литературной и устной традиций, по мнению автора, оказывается очерк М. Александрова, в котором нашли отражение предания о гибели монахов от рук разбойников, о Пугачёве, эсхатологические поверья. Вероятно, уже с конца XIX в. цикл устных нарративов о монастыре обогащался рассказами о монастырских кладах, о природных почитаемых объектах (соснах, святом источнике, камне), о монастырских локусах и святынях (подземных ходах, иконе «Избавительница»).

Ключевые слова: устная история монастыря, фольклорная история, цикл устных рассказов, предания, легенды.

YU. M. SHEVARENKOVA

The history of the monastery in Krasnye Mary: a series of oral tales and literary and historical sources²

The article analyses stories and legends covering past and future of Krasnomarovsky convent situated in Spassky District, Nizhny Novgorod Oblast. The author studies the relations between oral and literary traditions basing on two historical texts about the monastery: "The Story of Foundation of Coenobitic Desert in Krestomar" written by Hieromonk Makarije at the end of the XVII cent. and "Starye Mary (materials on the history of the Volga Region)", an essay written in 1887 by M. A. Alexandrov, Candidate of Theology of Kazan Theological Academy. The study compares legends appearing in literary works with contemporary historical and religious narratives that were recorded in 2010 during a UNN folklore expedition. The essay written by M. Alexandrov seems to be the most informative in terms of connection between literary and oral traditions as it contains the legendary stories about monks that were killed by robbers, Yemelyan Pugachev and some eschatological beliefs. The monastery narrative has apparently been enriched with stories about monastery treasures, natural worshipped objects (pines, holy springs and stones), monastery locations (such as underground passages) and shrines (e. g. the "Deliveress" icon) since the end of the XIX century.

Keywords: oral history of the monastery, folklore history, series of oral tales, stories, legends.

¹ Работа выполнена в рамках гранта РФФИ (соглашение № 15-04-00549/17ОГОН).

² The study is financially supported by grant of the Russian Foundation for Basic Research, project № 15-04-00549/17ОГОН.

Устная история монастырей, ныне действующих или прекративших своё существование в разные века истории страны, но сохранивших народную память о себе, ещё не получила осмысления в отечественной фольклористике как органичная часть народной исторической и религиозной прозы. Первые обобщения в данной теме возможны лишь при накоплении достаточного материала: устных рассказов и архивных материалов, литературы церковной и светской, произведений исторического, бытового и художественного характера, материалов современных и относящихся к далёким страницам русской и региональной истории.

Крестовоздвиженская Красномаровская женская обитель, история которой восходит ещё к началу XVII в., расположена в нежилом посёлке Красные Мары Спасского района Нижегородской области по соседству с деревнями Вазьянка и Прудиси, но вдали от крупных действующих православных центров и в настоящее время относится к восстанавливаемым монастырям Нижегородской епархии.

Официальная хронология Маровского монастыря начинается как история тихой мужской пустыни, заканчивается как история женского скита, а представить её можно как летопись взлётов и неожиданных падений. В 1632 г. в лесисто-холмистой местности под названием Мары поселяется первый инок, за несколько лет возле него собирается небольшая община, а в 1647 г. на Марах уже освящён первый деревянный храм. Вторая половина XVII в. становится временем процветания обители: растёт количество иноков, монастырь живёт крепким хозяйством и пожертвованиями, рядом с ним возникает ярмарка. Ситуация меняется с началом XVIII в., когда Пётр I, желая пополнить государственную казну и покрыть растущие военные расходы России, фактически лишает монастыри большей части доходов, приводя к упадку многие из них. Бедная обитель вскоре была приписана к более состоятельной и крупной – Оранской. В 1758 г. уже Екатерина II своим указом передаёт государству земли всех монастырей, лишая их возможности жить доходами от хозяйственной деятельности, что и приводит к закрытию и ликвидации этого монастыря в 1764 г. Спустя столетие, с 1870-х гг.,

бывший монастырь медленно оживает благодаря средствам благотворителей, но теперь уже как женский. Впрочем, в советское время его снова постигает печальная участь: в 1922 г. Маровский скит закрывают, а его постройки передают коммуне. С 1927 по 1975 г. в корпусе монастыря работает десятилетняя школа, а само урочище Старые Мары переименовывается в посёлок Красные Мары (об истории монастыря: [Морозова, Ледров 2007; Ледров 2019]). В настоящее время предпринимаются попытки реконструкции монастырского комплекса и возрождения его как действующего церковного института.

История основания и жизни обители, на несколько веков отдалённая от современности, изложена в двух небольших полудокументальных работах: «Повести о создании Крестомаровской общежительной пустыни» иеромонаха Макария Вороновых, написанной им в конце XVII в. [Макарий 1896], и произведении кандидата богословия Казанской духовной академии М. А. Александрова «Старые Мары (Материалы по истории Поволжья)» 1887 г. [Александров 1912].

Объём и характер этих произведений различен. В скромном по объёму произведении Макария бегло набрасывается начальная история монастыря, его основание и жизнь в промежутке с 1632 по 1654 г. Автор описывает пустынножительство инока Матвея, который «ископал в горе небольшую пещеру и стал в ней проживать» [Макарий 1896, 4], рядом с ним в течение нескольких лет собирается небольшая мужская община, поддерживаемая благочестивым местным крестьянским населением. На указанном ангелами месте возводится церковь, от подаренной в неё иконы совершаются чудеса, монастырь крепнет и отстраивается, особенно после «мора великого» 1653 г., когда «выказывали отцы Маровской пустыни сострадания к больным и мёртвым», а благодарные люди, «возненавидев тогда имущество, стали приносить его в пустыню на построение монастыря» [Макарий 1896, 14]. Написанное маровским монахом и по следам живой истории, это произведение не содержит никаких фольклорных материалов.

Иной характер носит работа М. А. Александрова. Претендуя на историческое обобщение, написанное спустя 200 лет после пове-

сти иеромонаха Макария, произведение М. Александрова не является всё же в полном смысле историческим исследованием и представляет собой не столько историческую хронику, сколько исторический очерк. В первой части очерка в хронологическом порядке кратко изложены основные даты и этапы жизни монастыря, описаны его внешний вид и современное состояние, дана характеристика хозяйства. Базой выстраивания хронологии обители для автора становится повесть Макария, доведённая им до памятных событий 1654 г., далее М. Александров дополняет её событиями XVIII–XIX вв. Но для исследователя народной культуры ценна вторая часть произведения: она содержит, пусть и представленный в пересказе автора, богатый фольклорный материал: не задокументированную нигде устную историю обители, услышанные автором от старожилов окрестных деревень легенды и предания, отражающие местную устную традицию, сюжеты которой в то же время можно соотнести с целым комплексом узнаваемых типологических сюжетов и мотивов русской народной исторической и религиозной прозы. Как типичному образцу публицистики этому очерку характерны в целом описательность, авторские рассуждения (в данном случае – о монастырях, народных традициях и слухах), некие социально-культурные обобщения (в части рассуждения о монастырских обычаях и русском народе), его также отличает культурно-иллюстративный ряд (цитаты из народных песен, кантов, Ф. М. Достоевского) и лёгкий, непринуждённый авторский стиль повествования.

В разные годы отдельные исторические факты, связанные с монастырём, а также легенды и предания о нём, пересказанные со слов жителей окрестных сёл и деревень, озвучивались или оспаривались местными спасскими и нижегородскими краеведами [Демидов 1884, 25–41; Михалев 1969, 4; Смирнова 1999, 54–60; Жуков 1989, 4; Морозова, Ледров 2007, 72–93; Ледров 2019, 37–42]. Однако все научно-популярные работы в той или иной степени базируются на уже упомянутых исторических источниках – повести иеромонаха Макария и очерке М. Александрова, скрыто или явно цитируя их: исторические факты о монастыре излагаются с опорой

на оба произведения, предания и легенды – с опорой на очерк М. Александрова. Характерно, что в краеведческой литературе зачастую явно фольклорный материал не отделяется авторами от собственно исторического и используется на равных с документально проверенным.

В устной народной традиции сложилась своя «летопись» монастыря: цикл сюжетных нарративов и поверий исторического, религиозно-чудесного, дидактического, эсхатологического характера, отражающих народные представления о монастыре как предмете местной истории, как о материальном объекте и как об особом сакральном локусе. Такой комплекс легенд и преданий не складывается одномоментно, а в разное время пополняется сюжетами церковной литературы, традиционными сюжетами устной народной исторической, религиозной (возможно, даже мифологической) прозы, может отражать определённую историческую, социально-общественную или культурную ситуацию, запросы и чаяния того или иного времени, а может казаться абсолютно фантастическим.

Вычленить фольклорную составляющую в исторических произведениях XIX–XX вв. о монастыре, сопоставить её с современной устной традицией, определить сюжетно-тематический состав устных нарративов о монастыре, а также проследить динамику развития устной традиции (исчезновение одних и появление новых сюжетов) – таковы задачи нашего небольшого исследования. За основу сопоставления берётся очерк М. Александрова «Старые Мары» как содержащий наиболее богатый фольклорный материал; прочая литература разнообразием привлечения фольклорного материала не отличается, мы будем обращаться к ней по мере надобности. Свои наблюдения о сюжетно-тематическом составе комплекса поверий, преданий и легенд в письменной и устной традиции мы хотели бы изложить в виде сопоставительной таблицы.

Прошлое, настоящее и будущее – эти три временных пласта нашли отражение и в описаниях и рассуждениях авторов – летописцев Красномаровского монастыря, и в цикле устных народных рассказов о нём.

Сопоставление сюжетно-тематического состава устных рассказов о Маровском монастыре и фольклорных материалов в очерке М. Александрова «Старые Мары»

М. А. Александров «Старые Мары (Материалы по истории Поволжья)»	Устные рассказы (по материалам фольклорных экспедиций 2010 г.)
<ol style="list-style-type: none"> 1. О гибели монахов от разбойников шайки Галани. 2. Исторические предания о Пугачёве. 3. Поверья о кладках. 4. О народных крестных ходах на Мары. 5. Эсхатологические поверья. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. О гибели монахов от разбойников Пугачёва. 2. О кладках. 3. О почитаемых соснах. 4. О святом безымянном источнике. 5. О подземных ходах в монастыре. 6. О провалившейся сквозь землю церкви. 7. Об иконе «Избавительница». 8. Эсхатологические поверья.

Основание и начальный период бытия обители описан (и местами подробно), как мы уже сказали, в «Повести...» иеромонаха Макария и очерке М. Александрова «Старые Мары́». В *устной памяти*, наоборот, временная отдалённость существования монастыря от современности привела к отсутствию каких-либо рассказов об истории урочища Старые Мары, о возникновении мужского скита и затем появлении на его месте женского, о внутренней жизни обители, трудовой жизни монахов или монахинь; не сохранились имена настоятелей или названия храмов. В основном мы имеем дело с *краткими сводными рассказами*, в которых сконцентрированы очень общие «знания» о прошлом обители: *Да, есть Мары. Как по трассе едешь, около Вазьянки и вот сюда – там Мары. Раньше-то старые девы, которые не выходили замуж, там был девичий монастырь* (Зап. в 2010 г. от Вагановой В. М., 1928 г. р., в с. Новый Усад Спасского р-на, 41-До68_1); *Раньше монастырь был мужской и женский... Это монастырь был целый, тут всё подборье, несколько гектар было земли, они и сенокос, и жали, и хлеба свои – всё было, всё своё! Вот, а коли разоряли, это всех их разгоняли* (Зап. в 2010 г. от Афонинной Т. С., 1927 г. р., в с. Вазьянка Спасского р-на, 41-До19); *Это Красные Мары стали звать – вот эта*

вот коммунары там жили. Когда разорили, там же корпуса были, там же эти монахи жили, монастырь был, всё у них там было: два пруда у них было, вот это мама моя рассказывала... Они выросли со своими бабушками там, с родителями они ходили туда, в этот монастырь, там же постоянно были службы. Как рассказывала, там всё там было ухожено: дорожечки, шиповники, всё подстрижено, два пруда, в этих прудах там рыба, вот. И конный двор был свой. Было натуральное хозяйство. Вот таким вот натуральным хозяйством жили. Раньше там как жили? Вот сами себя кормили. И иконописная мастерская у них была, а вот появился он тут очень давно, этот монастырь (Зап. в 2016 г. от Чернышовой Л. И., 1940 г. р., в д. Николаевка Воротынского р-на, 15-До48). Взгляд крестьян выхватывает лишь понятное и близкое простому деревенскому человеку: в монастыре «сенокос», «там жали», в нём «конный двор» и «натуральное хозяйство». Восхищение и уважение простого крестьянина, всю жизнь проработавшего на земле, вызывает недостаток монастыря: «два пруда, в этих прудах там рыба», «хлеба свои», «сами себя кормили». Женский взгляд особо отмечает аккуратность и ухоженность монастырской территории: «дорожечки, шиповники, всё подстрижено». Однако такие воспоминания-описания единичны: монастырский уклад, его быт остаются всё же за рамками устойчивых фольклорных сюжетов. Не интересует простого человека и монастырь как закрытый православный институт, как место монашеского уединения, спасения, место молитв и подвигов благочестия добровольных отшельников от мира. Его интересует необычный герой, яркое событие, чудесный предмет.

Таким неординарным героем и таким ярким событием, надолго оставившим след в местном фольклоре, стало *нападение на монастырь разбойников* и в результате – его разорение и запустение.

Впервые эта тема звучит в очерке М. Александрова «Старые Мары», где ей уделено достаточно места и авторских размышлений, а её подача в произведении может служить дополнительным материалом по изучению преданий о разбойниках в Нижегородском крае. Повествуя об упадке монастыря, автор подробно останавливается на истории нападения на него местных разбойников, включая эту

тему в широкий нижегородский исторический и фольклорный контекст. Констатируя, что нижегородские волжские территории всегда не по-доброму славились промышленявшими здесь разбойниками, и, ссылаясь на воспоминания местного дьяка и старожилов окрестных деревень, М. Александров приводит целый список местных топонимов, «связанных с преданиями о разбоях и разбойниках» [Александров 1912, 27]: это Воровской дол за д. Петровка, названный по имени разбойника Рамзая хутор Рамза, именующиеся по прозвищу и имени разбойников сёла Звереве (Прудичи) и Саблуково [Александров 1912, 27]. Упоминает автор в связи с темой разбоя и некие таинственные галереи – подземные ходы-погребца, якобы имеющиеся в разбойничьих домах-притонах [Александров 1912, 27–28]. Но особое внимание он уделяет знаменитому в нижегородском Поволжье и в Поветлужье легендарному разбойнику Галане, подробно и красочно описывая, как «Галанька со товарищами» при посредничестве некоей богомольной женщины по фамилии Мохова, соблазвившейся на уговоры, проводит разбойников в монастырь. Требуя отдать «казну», разбойники пытаются монахов; пострадавших от ожогов монахов местные жители лечат освежёванными овечьими шкурами [Александров 1912, 28–31]. Страшна следующая деталь расправы над братией, приводимая М. Александровым с отсылкой к народной молве: жгут монахов «на вениках» (в преданиях Архангельской и Вятской губ. находим прямые аналогии к этой детали [Криничная 1978, № 146; Соловьева 1994, 114]). В результате нападения все деревянные строения монастыря были сожжены – к концу XVIII в. обитель умирает.

«Росказни пожилого бывалого человека» о разбойной шайке Галани находим мы и в романе П. И. Мельникова-Печерского (1875–1981) «На горах». В нём автор, знакомый с местными преданиями бывшего Васильсурского уезда (в него входила территория современного Спасского р-на), в небольшой зарисовке даёт ёмкий портрет этого человека: «А вот на этой самой горе разбойник Галаня в старые годы живал. На своих на косных с молодцами удалыми разъезживал Галанюшка от Саратова до Нижнего и много на Волге

бед натворил. Держался больше в Жигулях, а только что зачнётся торг у Старого Макарья, переберётся сюда. Тут у него в горе выходы вырыты были, и каких богатств тут не было схоронено. Окопов наделал Галаня, валы насыпал на случай обороны, – и теперь их знать. Пушки на окопах у него стояли. Сколько раз солдат на него высылали, – каждый раз либо отобьётся, либо на Низ, в Жигули уплывёт. Обиды были от него великие, никому спуску не бывало, одну только Хмелёвку не трогал; там ему бабы хлеба пекли и всякий харч его артели доставляли. Оттого и не трогал, оттого и было хмелёвцам житьё повольное, хорошее, вдоволь нажились они тогда от Галани» [Мельников-Печерский 1976, 290]. По сообщению учителя Ф. С. Петушкова, жителя д. Хмелёвка Воротынского р-на, он лично ездил на стоянку разбойника Галани в Чёртовом городище, расположенном в 2 км от деревни. С одной стороны стоянки проходила большая Казанская дорога, с другой – Волга, что позволяло разбойникам легко грабить суда на Волге и караваны по дороге. Стоянка сохранила пещеру и ров; долгое время там также стояло дерево, в которое «ещё с того времени» был воткнут нож (АФЦ, зап. в 1959 г. от Петушкова Ф. С., 1879 г. р., в д. Хмелёвка Воротынского р-на, колл. 5, ед. хр. 46, № 6).

Обратим внимание: характеризуя непобедимость и хитрость Галани, и П. И. Мельников-Печерский, и учитель истории упоминают некие насыпанные на случай обороны «окопы и валы», «рвы и пещеры». Эти сооружения, вероятно, можно связать и с названием урочища Старые Мары́, где когда-то существовал монастырь. В Спасском районе диалектное слово *мары́*, закрепившееся за названием местности, в настоящее время в устной речевой и фольклорной традиции не выражено, однако фольклорные данные соседних локальных традиций позволяют раскрыть его семантику. «Мар – курган, насыпь, холм; пригорок (южные р-ны Горьков. обл.)» [СРНГ-17, 367]. В нижегородских преданиях *мары́* – это искусственные поминальные или памятные холмы, насыпанные в память о воинском походе, погибшем историческом лице или в честь победы в битве; в устной традиции предания о марах известны в разных районах правобережной части Нижегородского региона (Волжско-Окский бассейн,

Нижегородское Присурье, юг Нижегородчины) и чаще всего соотносятся с эпохой Ивана Грозного [БУМФА 1976, № 316; НПФА 1988, № 26; Климова 2006, 219; Морохин 1998, №№ 434, 435; ФДР 2017, № 54]. Можем предположить, что исторически название Старые Мары́ также связывалось с неким историческим событием. Вот что пишет краевед Л. Смирнова в своём художественном очерке о маровском монастыре: «Много, много столетий назад вот на этом поле произошла страшная битва, в которой погибло немало людей. Победители захоронили убитых и насыпали над ними курган, по-другому – “мары́”. С тех пор это место и прозывалось Старые Мары, то есть древний курган» [Смирнова 1999, 54–55]. В любом случае, переработанные П. И. Мельниковым-Печерским в литературном произведении повесть о «горах» Галани, разбойничавшего на Старых Марáх, косвенно раскрывают и подтверждают этимологию диалектного топонима *Мары́*, а также позволяют дополнить фольклорную семантику этого слова (поминальные искусственные холмы) ещё одним значением: *мары́*, кроме прочего, – насыпные оборонные валы, используемые, в частности, разбойниками.

Что же касается современных народных преданий о разбойниках, то их в Нижегородском крае можно сейчас назвать явлением уходящим: практически не фиксируются *сюжетные* нарративы, забываются имена ярких представителей разбойничьей среды, память о них сохраняется зачастую лишь в микротопонимике и объясняющих местные названия объектов ландшафта скромных комментариях рассказчика. В экспедиционных материалах о Марах разбойничья тема уже также выражена слабо: не упоминается имя знаменитого Галани (Галактиона Григорьева), исторические персонажи (разбойники) и эпохи накладываются друг на друга. Так, в устных рассказах появляется и закрепляется образ шайки Пугачёва, предания о котором распространены в Нижегородском крае на большой территории; в произведении М. Александрова версия о разорении монастыря пугачёвцами упоминается вскользь и сразу отрицается как неправильная, хотя автор и приводит в пересказе целый цикл местных преданий о Пугачёве [Александров 1912, 24–25].

Впрочем, справедливости ради заметим, что в XX в. история разорения монастыря связалась в устной традиции не только с пугачёвцами; трактовка этой темы получила привязку и к другой, более знакомой старшему поколению исторической эпохе – эпохе разрушения церкви и монастырей в 20–30-е гг. XX в.: *Вот это сосна, на которой повесили монаха, она святая сосна. Вешали, казнили. А вот казнили эти, разбойники.* <Разбойники, а когда?> *Да вот там в тридцатые года, что ли. Может, уже ошибаюсь, но вот так и было, когда разоряли храмы* (Зап. в 2010 г. от Ореховой Т. П., 1948 г. р., в д. Старое Дружкóво Спасского р-на, 41-До59).

Маровские предания о разбойном разорении монастыря, лишённые ярких коллизий, образов и деталей, в общих чертах повторяют одну и ту же краткую «историческую» информацию, постоянно акцентируя внимание не столько на деяниях разбойников, сколько на одной детали – дереве (вар.: сосне, ели, дубе, берёзе), на котором разорители вешали монахов. Подобные рассказы невероятно устойчивы в современной устной традиции: *Там было, значит, и церкви, и храмы, и, значит, когда Емельян Пугачёв пришёл, и там жили монашки, были огромные дома, двухэтажные, там были кельи. И вот Емельян Пугачёв пришёл и их вешал. А там, значит, есть такая ель!.. И уж эта ель, конечно, только остов... Она была высоченная-высоченная, и от ели отходила как рука, длинная-длинная, метров пять, и на ней вешали этих вот монашек* (Зап. в 2010 г. от Басариной А. М., 1951 г. р., в д. Грязновка Спасского р-на, 41-До34_1); *Сосны давнишние-давнишние, когда ещё монахи были. Вот там на этих сосна́х вешали монахов и монашек...* <За что их вешали?> *За то, что они были священны... Говорят, ещё когда Пугачёв, а разорять-то – когда Сталин стал ведь* (Зап. в 2010 г. от Анисимовой Ю. И., 1931 г. р., в с. Прудичи Спасского р-на, 41-До49); *Вот вам бы побыть там, вы бы всё написали там, уж бы описали, как там стоит сосна. Когда Пугачёв шёл, и он душил вот этих монашек, он разорял этот монастырь. И на этой сосне висела верёвка, она очень долго висела, мы учились там: пятый, шестой, седьмой класс (там школа была восьмилетка). Ну вот, а сейчас всё там заросло, всё уже вот сейчас расчищают. Там этот вот*

будут строить, а эту сосну-то, её обрубали вот так, она уже высохла, на неё крест повесили (Зап. в 2010 г. от В. А., 1934 г. р., в с. Прудыщи Спасского р-на, 41-До48); Сначала был мужской монастырь, потом женский. Пугачёвские полчища её, этот его монастырь разорили, потому что сам Пугачёв не дошёл, он только до Василя дошёл, сам дошёл. <До Васильсурска?> Ну, вот Васильсурск. А там у него уже, как это сказать, ну, воины или они, как их назвать. Ну, в основном они ездили, разоряли монастыри. Вставали богословцы. На этих Марах очень много монахов повесили на сосне. Она упала, конечно, с той поры. Но ученики её скоблили, чистили, мыли. А приехала Филарета и сожгла эту святынь на костре: ну, вот два года назад взяли и сожгли эту святыню. Остался там осколок, на Марах. Если вы поедете на Мары, то увидите. От этой сосны есть этот ствол. Там такой вот со шляпкой гвоздь. Приковывали, ну, цепями ковали этих монахов, вешали на этой сосне (Зап. в 2010 г. от Козловой Е. И., 1938 г. р., в с. Вазьянка Спасского р-на, 41-До11).

Мотив спрятанной «монастырской казны», так и не найденной разбойниками, присутствует и в современных устных рассказах, но уже заменяется мотивом кладов Пугачёва: *Говорили, что Пугачёв вроде проходил – золото потерял. Искали, говорят, его, искали – не нашли... И там тоже родник есть, из подгорья бьёт. Говорят, туда как вроде спрятали, но в общем, искали – не нашли (Зап. от Козловой Г. Ф., 1937 г. р., в с. Ивановское Спасского р-на, 41-Д144). Вот ещё два содержательных рассказа: К. И.: *Вот на этой сосне вешали монашек. Да, это мне вот моя мама сказывала. В. А.: Чё болтаешь? Там три сосны-то, три сосны! Искали всё клад-то, рыли-копали... Да, там, когда вот эти отряды-то, отряды эти вон, Пугачёвы-то, они же, там это – Волга проходит, они вот купеческие суда заграбили, а оттуда у них как-то тут это был, вот. Ну, отсиживались они здесь. И вот, байки говорили, что где-то зарыл он тут клады под три сосны. Там было три сосны. Вот одна-то вот центральная, которая около монастыря стоит. Вторая-то вот – где, помнишь, школа-то учебная на бугре была? И третья – за яблоневым, за садом вдаль. И там всё вот копали-копали, до нас ещё копали. Мы ещё ходили вот, када**

учились эти... Где-то там клад зарыли, вот. И всё там ископано-изрыто, искали этот клад... Ходы вот, пещеры (Зап. в 2010 г. от Кузнецовой К. И., 1936 г. р., Кузнецова В. А., в д. Саблукóво Спасского р-на, 41-До51); *Вот там три сосны, три сосны. Мы помним уже одну, осталась одна из этих трёх. Говорили, что вот клад под одной из этих трёх сосен. А мы помним одну, она осталась, а какие были две другие, мы не помним* (Зап. в 2010 г. от Седовой А. А., 1924 г. р., в с. Прудичи Спасского р-на, 41-До50).

В нижегородском фольклоре привязка темы кладов к образу того или иного разбойника – постоянный мотив исторических преданий: так, в Ветлужском районе области записывались предания о Ляле, атамане Степана Разина, разорившем монастырь и спрятавшем награбленное из него добро в бочке в озере [АФЦ, д. Осетриха, колл. 29, ед. хр. 7, № 51], о разбойнике Котюре, также спрятавшем заговорённые бочки с золотом в озере [АФЦ, д. Ефаниха, колл. 29, ед. хр. 7, № 55], о разбойнике Савве, закопавшем добро с ограбленных барж в дол, получивший с тех пор имя Саввиного дола [АФЦ, д. Осетриха, колл. 29, ед. хр. 7, № 52]. В соседнем Воротынском районе тема запрятанных кладов связывается с разбойниками Фокой и Клепиком [АФЦ, с. Фокино, колл. 57, ед. хр. 5а, № 4; колл. 62, ед. хр. 47, № 8]; в Нижегородско-Владимирском Поочье – с разбойником Кузьмой Рошиным [Турусов 2006], в Ковернинском районе разбойничьи клады якобы зарыты на Атаманской горе [ФКР 2013, № 49] и т. д. Намеченную устными рассказами о Старомаровском монастыре семантическую связку *Пугачёв – клады* следует признать достаточно редкой в региональной исторической прозе: личность Е. Пугачёва связывается в устной прозе Нижегородчины не с разбойными нападениями на суда, монастыри или торговые обозы, а в основном с народными волнениями, расправой над властью имущими, темой социальной справедливости [Морохин 1998, №№ 255–275; Соловьева 1994, 117].

Что же касается «трёх сосен», постоянного мотива маровских преданий о разорении монастыря, то в XIX в. свидетельства их существования мы находим в книге у М. Александрова: «Говорят, будто разбойники так и не нашли маровской казны. Маровская казна, добавляет

предание, была зарыта “под третьей сосной”» [Александров 1912, 31]. О «двух огромных соснах» сообщает и археолог П. Д. Дружкин, посетивший Старые Мары в 1883 г. В 2010 г. эти скромные свидетельства были дополнены вышеприведёнными экспедиционными материалами.

Несмотря на скудость сообщений об этом примечательном природном объекте, неравноценность и более чем столетний разрыв между литературными данными о нём конца XIX в. и устными материалами начала XXI в., мы тем не менее с полной уверенностью можем утверждать, что упоминаемая в преданиях и в литературе сосна – объект исключительно народной традиции. Символика этой сосны многозначна: с одной стороны, она является негативным напоминанием о трагических событиях прошлого, своего рода символом смерти монахов и монастыря; с другой стороны, связывается с мотивом сокрытия под ней клада – не выданной монахами монастырской казны или спрятанных пугачёвских сокровищ, кроме того, функционирует этот памятный объект и как типичная местная природная святыня. В своей работе «Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры» Н. А. Криничная обращает внимание на особую частотность упоминаний сосны в преданиях о кладах, отмечая в этом образе ряд устойчивых признаков: дерево отличается особой высотой и обхватом, оно очень старое, у него есть ряд отличительных внешних особенностей, что позволяет видеть в нём не обычный природный объект, а культовое дерево [Криничная 1987, 111].

Современные рассказчики так описывают сосну на Марах: *Сосна эта ещё допотопная... Эта сосна уже была, и её громом ударило...* (Зап. в 2010 г. от Горбуновой И. Н., 1929 г. р., в д. Прудичи Спасского р-на, 41-До53); *Кто-то из них, из монахов, на сосне висел – вот это я слышал... Там церковь была или монастырь, как раз там здоровая-здоровая сосна, я учился там ещё когда-то, и там большая, здоровая, в три обхвата, наверное, сосна* (Зап. в 2010 г. от Солодкова А., 1955 г. р., в д. Долгое Поле, 41-До38); *И вот эта сосна, Андрей обошёл кругом, она огорожена. Обошёл кругом, и она, верите-нет, вся сосна, – сера выступила. И я ему: «Андрей, чё смотришь?» А он: «Баба Тонь, гляди-ка, вот она вся в слезах – монахов он вешал». Вся сосна в этих,*

*в крапинках кругом. А её сломило. Она на метров десять, наверно, была, высота-то какая, сосна-то! Ну, её половину сломило, сейчас метров пять есть, наверно. Да, и она вот вся в этих пятнышках. Мы как-то пришли, посмотрели, он кругом обошёл, да, обошёл кругом и говорит: «Вся сосна-то в слезах!» Вот он всех монахов там, Пугачёв этот, вешал вот, на этой сосне (Зап. в 2010 г. от Седовой А. А., 1924 г. р., в с. Прудичи, 41-До50). Как видим, эта сосна вполне соответствует необычному портрету культового дерева: она «допотопная», «давнишняя-давнишняя», «высоченная-высоченная», «на метров десять» высотой, «в три обхвата», от неё «отходит как рука, длинная-длинная», на ней выступает «сера» – слёзы. Если же учесть, что таких невероятных сосен было три, образ необычного места вырисовывается сам собой. Литературные источники (произведения иеромонаха Макария и М. Александрова) ничего не говорят о почитании в народе этой сосны, но современные экспедиционные материалы позволяют (хотя, вероятно, не в полном объёме) реконструировать её культ. Известно, что к сосне прислонялись, скоблили её кору, «щепки» с неё использовали в медицинских целях: *Эту кору, был крестный ход, мы ходили, и вот тогда кору, говорили, берите, где болит, где чего – прикладывайте, и вроде боль утоляет* (Зап. в 2010 г. от Горбуновой И. Н., 1929 г. р., в д. Прудичи Спасского р-на, 41-До53); *Она ж сухая была, и с неё вот кору всё берут: зубы заболят – прикладывают* (Зап. в 2010 г. от Балашовой Л. В., 1938 г. р., в д. Сосновка Спасского р-на, 41-До35_1). Можно предположить, что культовое место из трёх растущих рядом необычных сосен существовало в Старых Марах ещё до строительства монастыря, и образ этих сосен стал связующим элементом, благодаря которому позже к нему присоединились поверья о сокрытой монастырской казне и зарытом разбойниками кладе, а деревья стали пониматься как сторожа этих сокровищ. Исторический факт – драма с нападением на монастырь местных разбойников – только подогрел эти поверья. Возможно также, что исторически маровские сосны (а когда-то эта местность была очень лесистой) были частью кереметища – священной рощи ранее проживавших на данной территории черемисов (марийцев).*

К этому подводит нас и логика изучения генезиса рассказов о кладах Н. А. Криничной: «Предания о кладах, генетически связанные с представлениями об аборигенах края, первичны. Впоследствии зарытие “зачарованных кладов” приписывается внешним врагам... и разбойникам. <...> По мере усиления позиций христианства местонахождение клада стало связываться в преданиях с церквями» [Криничная 1987, 110, 113]. Действительно, знаменитые сосны находились до разрушения монастыря рядом с церковью Преподобной Троицы [Гациский 1886, 3]. И всё же отождествлять сосны, образ которых получил такую разработку в устной традиции, и марийские кереметища мы за неимением данных не берёмся.

К 1883 г., когда в монастыре с целью раскопок побывал археолог П. Д. Дружкин, сохранилось только две сосны [Гациский 1886, 2]. В 1999 г. одна из двух оставшихся сосен упала во время грозы [Смирнова 1999, 56], а несколько лет назад последняя памятная сосна была и вовсе уничтожена новой настоятельницей возрождающегося женского скита (и с целью расчистки заброшенной территории перед новым строительством, и, возможно, также с целью устранения памяти о разыгравшейся здесь драме, и ради пресечения её суеверного почитания), что негативно было воспринято местными жителями: *На этих Марах очень много монахов повесили, на сосне. Она упала, конечно, с той поры. Но ученики её скоблили, чистили, мыли. А приехала Филарета и сожгла эту святынь на костре. Ну, вот два года назад. Взяли и сожгли эту святыню. Остался там осколок, на Марах* (Зап. в 2010 г. от Козловой Е. И., 1938 г. р., в с. Вазьянка Спасского р-на, 41-До11).

Вероятно, уже в недавнее время к циклу устных исторических нарративов о монастыре присоединяется сюжет о *подземных ходах*, которые в своей книге М. Александров упоминает лишь единожды и то вскользь. А вот устное сообщение о них: *Говорили, этот подземный ход идёт от нашей церкви якобы, а уж насколько верно... В маровскую рошу ход был, это точно. Берёзовая роща. И вот там ходили: говорили, что прям из нашей якобы туда ход, от монастыря до маровской рощи. А это вот от случайного нападения на монастырь* (Зап.

в 2010 г. от Апопиной В. С., 1928 г. р., в д. Вазьянка Спасского р-на, 41-До20). Сюжет о подземных ходах можно считать бродячим фольклорно-литературным сюжетом, генетически имеющим под собой, вероятно, жизненную основу. В нижегородском фольклоре данный сюжет встречается часто и входит в цикл устных рассказов о том или ином монастыре (как правило, рядом расположенных мужской и женской обители), приобретая иронично-сниженный характер: так, якобы по подземным ходам ходили друг к другу монахи и монахини мужской Саровской пустыни и Серафимо-Дивеевского женского монастыря, Фролищенского мужского монастыря и Гороховецкого женского, Ковернинского Высоковского мужского и Ковернинского Белбжского женского, а тайный ход между двумя последними монастырями даже получил в народе название Поганая тропа [ФКР 2013, №№ 68, 70]. Впрочем, маровским устным рассказам сниженная коннотация образа подземных ходов не характерна, возможно, потому, что вблизи Маровской обители не оказалось ни одного монастыря, а возможно, и потому, что статус её менялся (в XVII–XVIII вв. здесь была мужская община, в конце XIX – нач. XX в. – женская). Подземные ходы ассоциируются здесь с тайными тоннелями-убежищами, выполняющими якобы защитную функцию и позволяющими насельникам монастыря укрываться в роще в случае опасности. Образ подземных ходов приобретает черты реалистические и правдоподобные: *Дюжаковка... Дальше-то ещё какие-то – Ольгино... Ещё куда-то вот прям туда было километра полтора, даже три, были вот такие подземные ходы. И вот через каждые двадцать-тридцать метров стояла, значит, типа столика и свечка... Вот ползёшь там, ползёшь – раз, зажжёт эту свечку: пока ты ползёшь, до следующего это вот она тебе освещает... Дополз, опять включаешь свечку и опять дальше ползёшь. Это вот нам рассказывали учителя!* (Зап. в 2010 г. от Басариной А. М., 1951 г. р., в д. Грязновка Спасского р-на, 41-До34_1); *Там был монастырь. И из этого монастыря там, ну, довольно-таки прилично, в общем, дол там был. Вот идёт дол, и вот с этого монастыря ход прорыт был вот туда. Вот идти в дол в случае чего. Длинный он был, длинный этот подземный ход. Ещё вот постарше в нашей*

школе учились, говорили, лазили там: насколько там далеко, я не знаю. В общем, даже залезали. Длинный подземный ход. Был-был. Лепёшкин дол там был, лесок... Метров на триста как минимум (Зап. в 2010 г. от Рубцова В. Ю., 1962 г. р., в с. Прудичи Спасского р-на, 41-До50, 2010).

И всё же образ подземного хода в фольклоре есть не просто образ тайного подземелья, он всегда предполагает чёткие границы пути, две конкретные и крайние точки, и эти точки – противоположные полюса: между мужским и женским миром, между опасностью и без-опасностью, между церковным миром и крестьянским, деревенским. Так, в одном из рассказов маровский подземный ход ведёт в ныне разрушенную церковь близлежащего с. Прудичи: *Раньше монастырь был, мужский и женский. Был у нас на Прудича этот – туннель от Маров. Прямо до деревни Прудичи, там тоже церковь, тоже вот разломана* (Зап. в 2010 г. от Афоной Т. С., 1927 г. р., в с. Вазьянка Спасского р-на, 41-До19).

Подобные нарративы о подземных ходах коррелируют с устными рассказами о Саровском монастыре (монастырь Саровская Пустынь находился в с. Саров Нижегородской губ.), в котором по подобию киево-печерских пещер с конца XVII в. были обустроены подземные монашеские кельи и церковь. Воспоминания очевидцев о саровских «пещерах» отражают реальную практику их посещения крестьянами окрестных деревень Ардатовского и Арзамасского уездов Нижегородской губ. Практика эта сохранялась вплоть до 1947 г. (когда посёлок был закрыт в связи с образованием в нём научного ядерного центра) и состояла в том, что организованную группу паломников монах водил по подземному монастырю, месту тёмному и запутанному: *Он нас в пещеру водил. Пришли – в горе пещера, и вот монах со свечкой в руках, и у всех свечки. Когда зашли, дверь закрылась. Он говорит: «Если кто отстанет, тот стойте на месте. Вы можете заплутаться». И правда: сюды ход повернёт, прямо ход и влево ход. Вот и думаешь: по какому идти-то? Все сцепились за руки, и со свечкой. Вот куды монах ведёт, туда мы и шли. Шли, или, или, подошли к царской двери, как в церкви – и гробница преподобного. Приложились. К ряду, к ряду повернёмся, другим ходом выйдем. Вот это я помню*

(Зап. в 2002 г. от Ключиной Н. И., 1918 г. р., в с. Глухово Дивеевского р-на, dat 018). В самом начале разговора об истории Крестомарбóвского монастыря мы говорили о том, что первый отшельник-монах жил на Марáх в самодельной «пещере», землянке-келье. Образ этих «пещер» получил разработку и в преданиях о разбойниках (вспомним: разбойник Галаня якобы роет пещеры и рвы), и в цикле монастырских рассказов. Официальная история Маровского монастыря не даёт подтверждений существования в нём подземных ходов какого бы то ни было функционального предназначения (религиозного, хозяйственного, оборонительного и т. д.), и лишь реплика одного из информантов указывает на то, что они ассоциировались в народе с некими оборонительно-спасительными тайными сооружениями: *А вот потайной ход там был. Видно, они вышли, вроде, кто-то через овраг, вышли и ушли вот сколько-то, а так я слышал, что вроде бы вешали монахов* (Зап. в 2010 г. от Солодкова А., 1955 г. р., в д. Долгое Поле Спасского р-на, 41-До38).

Продолжая тему жизни разорённого монастыря, М. Александров, с отсылкой на «сказания» «одной старухи с. Прудич» и «одного вазьянского мужика», приводит ещё одну любопытную легенду – о *невидимых старцах*, которые как будто бы продолжают жить в скрытых пещерах разорённого разбойниками, а потом и разобранными местными крестьянами по кирпичам монастыря: в пещере невидимых затворников горит огонь, они иногда выходят наружу, но увидеть их могут только праведники [Александров 1912, 34–36]. По таким рассказам, жизнь обители как бы продолжается в невидимом измерении, в инобытии, подавая сигналы своего тайного существования (в виде огня свеч, встреч с монахами-старцами) только избранным. Такие рассказы созвучны циклу легенд об озере Светлояр с скрытым в нём невидимым градом Китежем, монастырями и праведными старцами, которые изредка выходят из озера и контактируют с профанным миром [Шеваренкова 1999, 71–84; Криничная 2004, 806–826]. В ходе современных фольклорных экспедиций, т. е. спустя почти 150 лет после написания М. Александровым своего сочинения, рассказы о невидимых старцах монастыря не зафиксированы. Однако

нами был записан вот такой рассказ о провалившейся во время службы церкви: *Это бабка моя рассказывала. Во время службы, во время молебна. Ну, тут это, она говорила, сапоги керзовые (раньше они не керзовые были, а кожаные назывались), сапог ли, два валялся. А когда мы пришли учиться... Когда служба была, во время службы. Бабка говорила, что во время службы. Ну, кто молился в церкви, они тоже, наверно, ушли под землю, ведь во время, вот. И когда мы пришли в пятый класс учиться тогда, тут стоял купол, наверху был. Мы ещё ходили тут около него. Ну, дети, дети и есть. Вот что тут за купол, бабка-то потом рассказывала, что это в землю ушла церковь* (Зап. в 2010 г. от Горячевой В. И., 1931 г. р., в с. Саблукóво Спасского р-на, 41-До55). Можем домыслить, что мы имеем дело с осколками единого цикла рассказов – о провалившейся церкви (монастыре), подземных ходах и появляющихся рядом старцах. Как мы уже писали, монастырь был закрыт в середине XVIII в., с тех пор он почти полностью был разобран местными крестьянами. Его закрытие могло породить и такую интерпретацию его финала, как уход под землю, однако выдвигать бездоказательные гипотезы, ставя в единый ряд известные фольклорные сюжеты, нам бы не хотелось.

Кроме сосны, пещер и таинственного подземного хода, ещё два природных объекта, расположенных на прилегающей к монастырю территории, отмечены и устной народной традицией, и вниманием авторов исторических произведений: это *святой источник Булáч* и *загадочный камень*. Источник Булáч в своей «Повести...» бегло упоминает монах Макарий, а вот М. Александров не удостаивает этот объект своим вниманием. Экспедиционных материалов о роднике крайне мало, и в целом они лишь пунктирно набрасывают современную специфику его почитания. Известно, что на него ходят в Крещение, набирают по мере надобности святую воду: *Ну, там в стары время были озёра. Наверное, тут вот выбрали место. Ну, вот купались, лечились, но я вот сама не купалась, мне не разрешили, потому что может свести вода. И по обету ходили! И вообще все купались, многие, и никакие болезни не делаются. А уж многие зимой не то, что летом, и зимой, говорят, вода тёплая!* (Зап. в 2010 г.

от Афониной Т. С., 1927 г. р., в с. Вазьянка Спасского р-на, 41-До19); *Ну, там раньше собор был, монашки были, школа там была. Сейчас ничего там не осталось. И там вот священный пруд. Вот на него и зимой, не только летом, зимой вот на Крещение ездют* (Зап. в 2010 г. от Балашовой Н. А., 1928 г. р., в с. Новое Дружкóво Спасского р-на, 41-До46). В 2000-е гг. родник был благоустроен, над ним сделана крытая деревянная купальня. Мы не знаем, с какого времени и в связи с какими событиями (историческими, религиозными, хозяйственными, природными, чудесными) этот источник приобрёл статус святого, а значит, и почитаемого. Однако известно, что со второй половины XIX в. (когда в маровском скиту жили всего несколько монахинь, а сам скит существовал на средства благотворителей) и вплоть до его полной ликвидации в советское время крестьяне окрестных деревень устраивали праздничные крестные ходы в Старые Мары. Эту практику, а также богомолья достаточно подробно описывает М. Александров [Александров 1912, 39–43]: народ собирался в часовне на Марах, а заправляли богомольем «старые девы», имевшие при себе тетради с кантами и исполнявшие их. Крестные ходы устраивали на Мары также в Троицу и Михайлов день – местные престольные праздники, а также на Воздвижение, когда в с. Чернуха устраивалась Маровская ярмарка. Особо отмечает М. Александров практику молений во время засухи и «червя на хлебе»: «Служат на Марах по усопшей маровской братии, поминаются все маровские иноки по синодику...» [Александров 1912, 42]. Традиция молиться на Марах в бездожде сохранялась и в XX в.: *А у меня свекровь всё сказывала, ходили на Мары Богу раньше молиться, дождя не было, с иконами. Иконы носили сколь километров! И дождик шёл, мы шли дождём* (Зап. в 2010 г. от Корневой Г. Л., 1927 г. р., в с. Ивановское Спасского р-на, 41-До65_2). Вероятно, существовал здесь в середине – второй половине XIX в. и обетный день, однако обетная практика была пресечена сверху: «Прежде были крестные ходы на Старые Мары из всех близлежащих сёл (Петровки, Низовки, Каменки, Красного Оселка, Прудисц)... Теперь запрещено ходить на Мары крестным ходом из тех сёл без разрешения епархиального начальства. Дело

вышло из-за жалобы священника с. Прудич, к которому приписано местечко Мары. Хлопотал долго, да и не хочется мужикам, вот и перестали ходить из дальних сёл, несмотря на то, что было “обреклись” ходить крестным ходом на Мары ежегодно» [Александров 1912, 42–43]. Упоминает историограф и отчитывание кликуш, во время которого священник читал над головой бесноватого маровское старопечатное евангелие, хранившееся на тот момент в церкви с. Прудичи [Александров 1912, 43].

Что же касается некоего камня, то данные о нём мы находим лишь у археолога П. Д. Дружкина, посетившего Старые Мары в 1883 г. Среди увиденных им руин монастыря он замечает «белый дикий камень» (вероятно, известняковый) с «удивительной резьбой», трудноразличимой надписью, «крестом, копьём и тростью» сверху [Гациский 1886, 3]. Из описания видно, что это не природный валун, а, вероятнее, большой осколок каменной церкви. Считается, что камень лечит зубы, и поэтому от него соскабливают песок, откалывают куски и кладут их на больные зубы. Называют ли в народе камень святым, автор не конкретизирует; история его происхождения и судьба также остаются непрояснёнными. В ходе фольклорных экспедиций данных о нём собрать не удалось.

Зато появляется в устной традиции легенда о чудесной иконе *«Избавительнице всех бед и печалей»*: *Вот везли из Египта эту икону. И установилась вот в монастыре, в те времена было, у монастыря установилась, и больше никто не смог её поднять. И приснилась она одному там святому, ну, там же все люди верующие, приснилось: мол, здесь моё место, вы тут меня оставьте. И она с тех времён была. В общем, она была там долго, вот до тех пор как разорити она была, существовала, и вот перед тем как начали разорять это всё, каким-то образом эту икону спасли (Зап. в 2010 г. от Ореховой Т. П., 1948 г. р., в д. Старое Дружково Спасского р-на, 41-До59); Это обосновали Мары-то. Её несли когда... Вот это рассказывает, что двенадцать девушек и насто... Погоди, как он? Старец с ними шёл. Потому что трасса не там, как сейчас вот это едешь, Горький – Чебоксары. А у нас трасса была пониже, вот здесь. Ну, перегоняли по этой трассе*

и узников в Сибирь... Она сибирская была, по низу. Здесь они шли. Они отдохнут. Тут был лес. И они больше её с места взять не смогли, и был дан голос здесь обосновать обитель. И всё – они начали (Зап. в 2010 г. от Козловой Е. И., 1938 г. р., в с. Вазьянка Спасского р-на, 41-До11). Отсутствие сведений об иконе в последних дореволюционных письменных свидетельствах о монастыре позволяет датировать появление рассказов о ней не ранее самого конца XIX в.

После закрытия в 20-е гг. XX в. монастыря и передачи всего его имущества сельской коммуне судьба иконы сложилась чудесным образом: *Когда его разорjali, эту икону забрали в Вазьянку, вот там село есть – Вазьянка. Её туда забрали, бабушка с дедушкой говорили, что они воз дров этому сторожу привезли, их ведь как там – на площадь свозили их, клали там, пилили, кололи и жгли там на дрова. И они вот её... Чудеса приходили от этой иконы ещё в те времена. И вот они, значит, её таким образом спасли. Долго они где-то её прятали... И, значит, вот эта икона, она до сих пор там* (Зап. в 2016 г. от Чернышовой Л. И., 1940 г. р., в д. Николаевка Воротынского р-на, 15-До48). Приписывается иконе и помощь в победе страны в Великой Отечественной войне: *Во время войны вот она спустилась прямо с небес... И вот эта икона до сих пор, она сама бесценная, эта икона. Она спустилась во время войны-то, и вроде вскоре война-то прекратилась* (Зап. в 2010 г. от Седовой А. А., 1924 г. р., в с. Прудичи Спасского р-на, 41-До50)³. В послевоенное время с иконой устраивали крестные ходы на Марáх во время засухи. Известно, что икону брали из с. Вазьянка даже в соседние районы области: *И до сих пор, и сейчас эти крестные ходы устраиваются... И, значит, с вот этой иконой несут, и исцеления были, ну, в общем, чудеса... У нас даже председатель был, Владимир Кузьмич. Он, как только засуха, и он, значит, вот: «Ну, женщины из Николаевки, давайте*

³ Данный сюжет закрепился за различными богородичными иконами. Так, иконе «Знамение» приписывается спасение Новгорода в 1170 г. от войск суздальского князя Андрея Боголюбского, Владимирской – избавление Москвы от войск Тамерлана, Фёдоровской – защита Костромы от татаро-монголов и др. [Снессорева 1898, 124, 298, 374–375]. Иконе Казанской Божией Матери приписывается победа в Сталинградской битве и в Великой Отечественной войне в целом [Фомин 1998, 268–272].

устраивать крестный ход, молиться об дожде». И вот все прибежали домой, топили баню, надевали белые кофты, белые платочки – наряжались, и в Варганах тоже было хорошо, там у нас в Варганах был приход. И вот тоже, когда разорили, очень много икон-то по домам забрали. И вот в Варганы за иконами, за «Избавительницей»... И вот с этими иконами сначала в нашей деревне отслужат там, а это пройдут где-то, потом в Ольгино несут, потом во Львово. У нас тут был колхоз – три деревни, наша деревня, Ольгино и Львово. И так вот, эти крестные ходы – об дожде обязательно молились. У меня родители вот в середине деревни жили. У меня папа вообще верующий такой был, у него голос очень хороший был, он на Марах, в детстве ещё, на клиросе пел. Он такой, ну, как сказать, знал всю эту службу. И вот у нас часто около дома прямо вот скамеечки наставляли, наставляли, полотенчики все вышитые принесли... Ну как, ну икону-то не поставишь на что-то ведь. Мы ведь садимся задним местом, а полотенчику-то чистое, расшитое... Это где-то в одном месте, а потом идут по всей деревне крестным ходом... С папой вот бегала. Была ещё Просейка, было такое за Варганами, Выксунского района. Там тоже с Маров была икона – Иерусалимской Божий Матери, а она и сейчас, эта икона, в Просейке (Зап. в 2016 г. от Чернышовой Л. И., 1940 г. р., в д. Николаевка Воротынского р-на, 15-До48). На протяжении всего периода пребывания иконы в с. Вазьянка она имела своего хранителя и передавалась в другой дом после смерти прежней владелицы. В настоящее время «Избавительница» также хранится в доме жительницы с. Вазьянка и является предметом спора во взаимоотношениях между местными жителями и руководством возрождающейся женской обители, требующим вернуть святыню монастырю.

Неким логическим завершением цикла рассказов о маровском монастыре служат *эсхатологические поверья*, сопрягающие судьбу монастыря с далёким будущим. Так, в литературно-историческом произведении М. Александрова находим: «Говорят местные жители, кто-то предсказал, что Маровский монастырь вновь будет восстановлен “перед останними временами”, т. е. перед концом света:

так “старики” говорят, об этом-де где-то “писано”» [Александров 1912, 33]. Современной устной традицией тема конца света почти не развивается, однако примечательно, что будущее обители связывается с той самой памятной сосной, напоминающей и о смерти монахов от рук разбойников, и о спрятанном под ней кладе. Становится она и символом последнего времени: *Мы учились тама, на Марах-то. Мы учились тама, и нам всё говорили: «Вот этой сосне сто годов»... И, когда она вот высохнет, это нам всё там, в школе-ть, говорили. Ну, не учителя, наверно, а так вот, не знай, помимо как-то. Как она высохнет, и будет свету конец. А она вот высохла, стоит только вот сухая, пень сухой* (Зап. в 2010 г. от Кузнецовой К. И., 1936 г. р., в с. Саблукóво Спасского р-на, 41-До51).

Таким образом, сопоставляя устные и литературные, современные и уже ставшие старинными материалы о Красномаровском монастыре, мы как бы воедино собираем «память места», выстраивая устную летопись монастыря в некую условную хронологию и общую картину, из которой постепенно выпадают (забываются) одни элементы (сюжеты, микропонимика) и появляются новые. Так, к утраченным элементам устной традиции можно отнести образ почитаемого белого камня и разбойника Галани, предания о разбойничьих кладях, и даже уничтоженные сосны, последние свидетели многовековой истории обители, стали сейчас уже частью легенды. Единственными современными константами истории монастыря остаются лишь святой источник и икона «Избавительница».

В современных экспедиционных материалах мы нередко отмечаем прямые отсылки к неким письменным источникам – вероятно, к местной популярной и богатой краеведческой литературе («это я в книжке читала»): «...тексты, прошедшие литературную обработку, возвращаются в устную традицию, претерпевая вторичную фольклоризацию, постепенно смыкаясь с вариантами, не прекращавшими в ней своего бытования» [Криничная 2004, 718].

ЛИТЕРАТУРА:

- Александров 1912** – Александров М. А. Старые Мары (Материалы по истории Поволжья) // Волжский вестник. 1885. №№ 171, 177, 183, 189. Цит. по: Александров М. А. Старые Мары (Материалы по истории Поволжья). Нижний Новгород, 1912.
- АФЦ** – Архив Фольклорного центра ННГУ.
- БУМФА 1976** – Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского государственного университета. Вып. 1. Эпические жанры. Часть II. Несказочная проза. Исторические песни. Баллады / сост. К. Е. Корепова, Ф. С. Эйдельман, Т. М. Волкова. Горький, 1976.
- Гацкий 1886** – Гацкий А. С. Записки П. Д. Дружкина о произведённых им курганных раскопках // Нижегородские губернские ведомости. 1886. № 35. Часть неофициальная.
- Демидов 1884** – Демидов Н. Исторический очерк Васильсурского уезда Нижегородской губернии. Нижний Новгород, 1884.
- Жуков 1989** – Жуков А. Так начиналась легенда (новые сведения о Маровском монастыре) // Знамя коммунизма (орган Спасского РК КПСС). 1989. № 3. 7 января.
- Климкова 2006** – Климкова Л. А. Микротопонимический словарь Нижегородской области (Окско-Волжско-Сурское междуречье). Часть 2. К–О. Арзамас, 2006.
- Криничная 1978** – Северные предания. Беломорско-Обонежский регион / издание подг. Н. А. Криничная. Л., 1978.
- Криничная 1987** – Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Криничная 2004** – Криничная Н. А. Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004.
- Ледров 2015** – Ледров С. М. К вопросу об истоках Маровской ярмарки // Нижегородский краевед. Сборник статей. Вып. 1. Нижний Новгород, 2015.
- Ледров 2019** – Ледров С. М. Три жизни Маровской обители. Нижний Новгород, 2019.
- Макарий 1896** – Макарий (Вороновых). Повесть о создании Крестомаровской общежительной пустыни. Нижний Новгород: Тип. И. М. Машистова, 1896. – 15 с.
- Мельников-Печерский 1976** – Мельников П. И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений в 8 т. Т. 5. Кн. 1, ч. 1, гл. 17. М.: Правда, 1976.
- Михалев 1969** – Михалев П. Легенда о Маровском монастыре // Знамя коммунизма (орган Спасского РК КПСС). 1969. № 4. 9 января.
- Морозова, Ледров 2007** – Морозова О. П., Ледров С. М. Уголок Святой Руси: село Вазьянка и Старые Мары. Нижний Новгород, 2007.

- Морохин 1998** – Легенды и предания Волги-реки: сборник / сост. В. Н. Морохин. Нижний Новгород, 1998.
- НПФА 1988** – Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета. 1977–1984 гг. / сост. К. Е. Корепова, Т. М. Волкова, О. В. Соловьёва. Нижний Новгород, 1988.
- Смирнова 1999** – *Смирнова Л. М.* Край: краеведческие очерки. Нижний Новгород, 1999.
- Снессорева 1898** – Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных её икон... / сост. С. Снессорева. СПб., 1898. (Цит. по: М., 1998).
- Соловьёва 1994** – *Соловьёва О. В.* Сюжетный указатель местных преданий как программа для собирания полевого материала (вятские и нижегородские предания о первожителях и разбойниках) // Методические указания по собиранию фольклора / сост. Н. И. Савушкина. М., 1994.
- СРНГ-17** – Словарь русских народных говоров. Т. 17. Л.: Наука, 1981.
- Турусов 2006** – *Турусов И. В.* Предания о Кузьме Рощине в фольклоре, литературе и лубке. Автореф. ... канд. филол. наук. Нижний Новгород, 2006.
- ФДР 2017** – Фольклор Дивеевского района Нижегородской области. Т. 2 / сост. Ю. М. Шеваренкова. Нижний Новгород, 2017.
- ФКР 2013** – Фольклор Ковернинского района Нижегородской области. Т. 2 / сост. Ю. М. Шеваренкова, К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова. Нижний Новгород, 2013.
- Фомин 1998** – Россия перед Вторым Пришествием / сост. С. В. Фомин. Т. 1. М., 1998.
- Шеваренкова 1999** – Нижегородские христианские легенды / сост., вступ. ст. и коммент. Ю. М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1999.

М. М. КРАСИКОВ

«Подаяльные таблички»: между фольклором и литературой. Case study

В статье на материале текстов и рисунков современного харьковского нищего Владимира, выполненных на тетрадных листах и называемых самим автором «подаяльными табличками», исследуется уникальный феномен городской культуры. Прослеживаются параллели с другими «нищенскими текстами» и классическими фольклорными жанрами, в частности, паремиями. Отмечаются особенности поэтики данных текстов, специфика их образности, композиции, взаимодействия с визуальным рядом. Исследуется мотивация именно такого способа обращения за подаянием. Уделяется внимание личности их автора, характеру демонстрации «подаяльных табличек», осмыслению им судьбы нищего и своей миссии в жизни. В статье также приводится ряд иллюстраций – самих табличек, являющихся, помимо всего прочего, феноменом городских граффити.

Ключевые слова: «нищенский текст», паремии, городские граффити.

М. М. KRASIKOV

“Handout plates”: between folklore and literature. Case study

The article observes a unique phenomenon of urban culture on the materials of studying texts and drawings on writing-book sheets – “handout plates”, as the author – a modern beggar Vladimir from Kharkov – calls them. It finds certain parallels with other “beggar’s texts” and classical genres, paroemias in particular. It also defines the specificity of poetics of such texts, their imagery, peculiarities of their composition and their interaction with visual rows. The article pays attention to the personality of their author studying the motivation of such way of asking for charity, the character of demonstration of “handout plates” and of the beggar’s understanding of his destiny and mission. It is supplied with a number of illustrations – the plates themselves that, among other things, represent the phenomenon of urban graffiti.

Keywords: “beggar’s text”, paroemias, urban graffiti.

Субкультуру нищих на территории бывшего СССР не назовёшь популярной темой этнографических и культурно-антропологических исследований. Однако и феномен нищенства на Руси, и нищенские тексты, в основном устные (скажем, духовные стихи калик перехожих или псалмы украинских кобзарей), а также профессиональное аргю (тайный язык) относительно неплохо изучены этнографами, фольклористами и лингвистами XIX–XX вв. «Классические» нищенские тексты в основном напевались и были довольно пространны, обязательно имели религиозную окраску. Некоторые

из них были непосредственно посвящены тяжкой доле страждущих от «глада и хлада». Прагматика их была проста: разжалобить слушателя и напомнить о постулате христианского милосердия и перспективе, таким образом, спасения души.

Современные нищенские тексты, а тем более *письменные*, практически не становятся объектом научного исследования и даже описания. Тем не менее начертание на картонках неких вербальных обращений характерно для нынешних представителей нищенской субкультуры; эти тексты обычно пишутся прозой и не претендуют на художественность; визуально они, как правило, невыразительны, некоторые вообще нечитабельны. Они содержат определённые императивы и довольно кратки. Впрочем, есть и многословные тексты, которые проходящий человек просто не в состоянии прочитать. Среди наиболее запоминающихся, выбивающихся из ряда: *«Помогите на лечение! Очень хочется ЖИТЬ!»*.

Мы же кратко проанализируем тексты «подаяльных табличек» (своеобразных переносных граффити, иногда с элементами графики и инсталляций) харьковского профессионального нищего Владимира Индукоса (псевдоним), созданные им на основе тщательного изучения русского паремийного фонда, имеющие большое сходство с пословицами и поговорками, однако представляющие собой самостоятельные художественные произведения.

Более сотни табличек и несколько т. н. «памяток» были подарены нам автором лет пять назад и находятся сегодня в архиве Этнографического музея «Слобожанські скарби» им. Г. Хоткевича национального технического университета «Харьковский политехнический институт». Кроме того, на протяжении свыше 20 лет мы фиксировали тексты, с которыми Владимир выходил «в народ», обсуждали с ним специфику его произведений, а также неоднократно имели возможность наблюдать реакцию публики на данный вид творчества и на само явление «архаичного» нищего.

Чтобы сразу было понятно, о чём идёт речь, приведём несколько текстов: *«Прошу простить! – Посмел просить!»*, *«Хоть убей! – Нет рублей!»*, *«Ну же, плач! – Нужен харч!»*, *«Ах, мне б на хлеб!»*, *«Голод*

колок, коль он долог!», «*Голод рад голить зад!»*, «*Не подадут – штаны спадут!»*, «*Глад я влачу! – здравьем “плачу”!»*, «*Ни гроша ни коржа!»*, «*Гнетёт сума нища – нейдёт с ума нища!»*, «*Ни крошки нет! – Мил, грош кинь мне!»*».

Насколько нам известно, пословицы и поговорки, в той или иной степени касающиеся темы голода и нищеты, бытовали в XIX–XX вв. в качестве «народной мудрости», однако не использовались нищенствующими и голодающими в качестве *своего* текста, долженствующего обратить внимание окружающих на бедственное положение автора данного «послания», устного или письменного, и уж тем более не мыслились ими как дидактическое средство воздействия на публику.

У В. И. Даля в «Пословицах русского народа» в разделе «Достаток – убожество» встречаются пословицы, которые могли послужить В. Индукосу образцами для создания собственных «подаяльных» текстов: «Худ талант, коли пуст карман», «И честь не в честь, коли нечего есть», «Запеклися уста, что мошна пуста», «Запеклися уста, а хлеба ни куска», «Есть-то есть, да нечего есть», «И на брюхе не густо, а в брюхе-то пусто», «Ни хлеба в суме, ни гроша в котоме», «Весь тут: гол, как прут», «День по дню хуже, а платье уже», «Как хлеба край, так и под елью рай», «Хлебало-то (*рот*) есть, да хлёбова нету», «Голодному Федоту и щи в охоту», «Плохо затевать, когда нечего жевать», «Плохо дуть, как ничего не дадут», «Хлеба ни куска – везде тоска», «Ох, ведает бог, отчего живот засох», «Нет того хуже, как придёт нужда», «Подай, Господи, пищу на братию нищу!», «Бедный в нуже – что жаба в луже», «Нужда горюет, нужда воюет», «Душа в теле, а рубаху вши съели», «Где холодно, тут и голодно» [Даль 1989].

Если бы Владимир не был наделён поэтическим даром, он вполне мог бы использовать эти тексты в качестве «приманки» для жертвователей (среди сотен его табличек лишь однажды нам встретился фольклорный текст, взятый без изменений: «*Гол как сокол!»*). Однако «слоганы» у него всегда свои, и их сотни, если не тысячи. Безусловно, это своеобразный литературный рекорд (достойный внесения в Книгу рекордов Гиннеса): создание такого корпуса текстов на довольно

узкую тему, при, казалось бы, весьма ограниченном выборе лексических средств. В сущности, Индукос создал – ни много ни мало – новый литературный жанр, который можно назвать *подавальными* (нищенскими) *закличками*.

Владимир стремится к точным рифмам («*Нищий таёт – дни считает!*», «*Голод – хищник! – гложет нищих!*», «*Мне б монет! – Хлеба нет!*», «*Глад бы снесть, кабы съест!*», «*Ни рублика ни бублика!*», «*Ни булки ни бурки!*», «*Костяг голод стар и молод!*», «*Эх, у Глеба нету хлеба!*», «*Голод мучит... – молить учит!*», «*Голод мучит! – живот бушит!*», «*Голод “кусает” – голь “угасает”...*», «*Голод велик – кланчить велит!*», «*Голо во рту – голод нутру!*»), считает «высшим пилотажем» подобрать точную составную рифму (кроме приведённой выше «*крошки нет – грош кинь мне*», упомянем ещё ряд закличек: «*Голод деспот – голи “ест” плоть!*», «*Гибнет Гоша!.. – Вкиньте грош, а?!*», «*Нужда не мёд! – куска неймёт!*», «*Гривну б имел – дивно б и ел!*», «*Не наскребу и на хлеб, у!*»), старается, чтобы текст был как можно лаконичней (а большой и не поместится на табличку)¹ и эмоциональней (тексты в большинстве случаев завершаются восклицательным знаком, но нередко восклицательный знак стоит и после первой части высказывания).

Некоторые рифмы в текстах Владимира словно подсказаны русским паремийным фондом, например: «*С миру по нитке – голый стал в свитке!*». Поговорка «*На кукиш ничего не купишь*» видоизменяется в неожиданное: «*На кукиш – в снах купишь!..*». Популярная детская дразнилка «*Роман! Держи карман!*» вполне могла вызвать к жизни текст «*Прокорм Роману не по карману!*». Известное выражение «*Да не оскудеет рука дающего!*» Владимир трансформирует по-своему: «*Не скупа дающа рука!*». Шуточную поговорку, имеющую хождение в Украине: «*Сало – сила, спорт – могила*», Индукос берёт полностью, заменяя «спорт» своим любимым «глад». Выражение «*голод не тётка*»

¹ Чаще всего это четыре слова, написанные одно под другим, например: «*Нищета – червь ищет харчей!*...»; изредка три: «*На нищу пишу*», «*Голод – горя довод*», «*Голод – мольб повод*», «*Голодаю! – слюнки “глотаю”...*», «*Голодаю! – Губы “глодаю”...*», «*Голод – гол рот*», «*Голод – зол плод*», «*Голод то – “долото”!*». Но есть и предельно краткие тексты, состоящие из двух слов: «*Глад – ад!*», «*Глад – гад!*».

автор виртуозно обыгрывает дважды в парной табличке: «Голод не тётка! – Голь обретёт-ка!!», «Голод не дядька! – Голи не дать как!» и ещё в добром десятке вариантов, из которых приведём некоторые: «Голод не тётка! – Голи тел “тёрка”!», «Глад же не тётка! – Даже не тёлка!», «Голод не тёлка! – Голи “метёлка”!», «Голод не тётка! – Голь, ох, гнетёт как!».

Изредка ради экспрессивности автор прибегает к простонародным, грубоватым выражениям, например: «“Жрать” хочу! – Рад харчу!», «Голод “жрёт” – “гол” люд мрёт!», «Есть хочу! – Здесь “торчу”!», «Фиг блюд, одёж... – и в люд пойдёшь!..». Симптоматично, что такие слова он часто берёт в кавычки.

Порой в текстах харьковского нищего чувствуется горькая самоирония: «Коль “кляче” дал – богаче стал!», «Без харчей – как Кощей!», «“Рожа клячи” – гроша клянчи!».

Наиболее удачными своими творениями Владимир считает те, в которых есть не только концевые, но и внутренние рифмы, например: «Голод гонит с дому в город!», «Голод “отравил”! – Голи хоть реви!», «Голод “чуёт” голь! – “линчует”!», «Голод колок, коль он долог!». Превосходными (и справедливо) Индукос полагает тексты, где максимально точно рифмуются все слова: «Дыша еле, душа в теле!», «Нужда-беда! – Нужна б еда!», «Голод душит “голы” души!», «Ох!!! – от бед плох обед!», «Чуткий народ! – чуть кинь на рот!», «Голод лют! – Гонит в люд!». Звукопись для него вообще один из важнейших параметров поэзии. Аллитераций и ассонансов множество в двустишиях Владимира, как можно было уже заметить, но примеры – на каждом шагу: «Гонит голод голь на холод!», «Все неимуци – тени и моци», «В печи голо – влачи голод!», «Дежка в печи – ешь калачи!». Стремясь к идеальному звуковому ряду, автор создаёт порой совершенно неожиданные, остроумные образы и «цепляющие» обращения: «Голод “ковбой”! – голи хоть вой!», «Голод вампир – гробит “нам пир”!», «Голод смерч! – голи смерть!», «Голод вредит – голь вередит!», «Голод варвар – “прилип” как вар!», «“Рычу, рыщу” – ищу пищу!», «Люб люд! Вкинь – “дзинь”!», «“Фляга” пуста – “вянут” уста!», «Хоть на ужин харч-то нужен?!», «Пишк еды – шик беды!», «Голи голод “холит”

горло!», «*Брюкв*» не дадут – «*брюки спадут!*!», «*Голод – зол лот!*», «*Сглодал*» гривни – с *града гибни!*», «*Был бы грош – жил бы Жорж!*», «*Можно гроши хоть на дрожжи?!*». Омонимы и паронимы, как можно видеть по приведённым выше текстам, – излюбленные средства лексической выразительности Владимира (ещё примеры: «*Лопать нет, хоть лопни!*», «*Вручён “медяк” – выручен бедняк!*»).

Голод в закличках Индукоса, как и в фольклоре, предстаёт одушевлённым и вполне антропоморфизированным персонажем, что мы видели в предыдущих текстах, но число подобных примеров легко умножить: «*Глада “глаза” – град да гроза!*», «*Голод злодей – гложет людей!*», «*Голод колотит – холодно плоти!*», «*Ох, голод бок о бок!*», «*Ох, голод больно колок!*», «*Хил, худ – с гладом “иду” рядом!*», «*Глада “взор” разве вздор?*». Порой он и демонизируется: «*Голод чёрт! – Голь “печёт”!*».

Многие тексты о доле нищего как бы обращены автором к самому себе, производят впечатление «мыслей вслух», однако вызывают к эмпатии читающего, должны вызвать у него ощущение сопричастности ближнему, сочувствие и сострадание: «*Терплю позор, потупив взор!*», «*Забуду стыд, да буду сыт!*», «*Люд попрошу – глад сокрушу!*», «*Не просить – глад сносить!*», «*Пуста сума сведёт с ума!*», «*За люд держись! – Дарует жизнь!*». Но есть и рефлексии по поводу подающих и даже поучения: «*Хоть малость подал! вот – радость познал!*», «*Если щедро подал – в 10теро достал!*», «*Душа добра – рука щедра!*», «*Кто жаден, тот гаден!*», «*Кто добр – щедр, бодр!*», «*Кто скуп – туп, глуп!*», «*С любовью подал – с лихвой оправдал!*».

Вообще среди текстов преобладают сентенции общего порядка о тяжкой судьбе голодного человека (вроде: «*Бедной куме хлеб на уме!*», «*Бед ток жуток – не до шуток!*», «*Ждуци тощи – суци моци!*», «*Голи грош не пустяк, коль и он уж иссяк!*», «*Нужда с гладом дружна!*», «*Голод влачить – скоро почить!*», «*В печи голо – влачи голод!*»); императивных текстов, побуждающих адресата к благотворительности, меньше, но они бывают предельно выразительны: «*Весть почуй! – Есть хочу!..*», «*Насыть, “браток” – насыть роток!*», «*Мил! Вручи на харчи!*», «*Удружи, браток! – “ублажи роток”!*». Ласкательная форма

«браток» и обращение «мил» как нельзя лучше обрисовывают образ адресата посланий Индукоса и потенциального жертвователя: в сущности, разговор с ним ведётся весьма по-свойски, однако в то же время деликатно, без панибратства, и автор не забывает извиниться: «*Прошу прощение за обращение!*». Некоторые тексты звучат как риторический вопрос (например: «*Гложет, сосёт! – кто же спасёт?*», «*Коль и седой – ой ли с едой?!*»), но в них есть большой заряд интерактивности, благодаря чему такие вопрошания воспринимаются как лично адресованные читателю.

Владимир Индукос, сочиняющий стихи в разных жанрах и формах (в т. ч. сонетной), осознаёт создание собственных «паремий» не только как прагматически важных нарративов, но и как **эстетически ценных арт-объектов**: тексты пишутся по трафарету большими буквами, раскрашиваются красным, синим, чёрным, фиолетовым, зелёным, коричневым цветами, иногда на них (между буквами) появляются небольшие рисунки (как правило, изображения хлеба, булок, солонки) и инсталляции – приклеенные монеты (2, 10 коп. и даже 1 гривна). Дома у него прекрасная филологическая библиотека, где представлены и словари русского языка (в т. ч. словарь В. И. Даля), и сборники фольклора, и даже специальные лексикографические и лексикологические исследования, например книга Д. В. Бондалетова «В. И. Даль и тайные языки в России» (М., 2004).

«Подаяльные таблички» (термин самого В. Индукоса) – листы из обыкновенной школьной тетради, которые вставляются с обеих сторон в специальный деревянный планшетик с ручкой, так что прохожие могут (и даже должны, по замыслу автора) читать оба текста, если, пройдя мимо просящего, обернутся. Владимир очень тщательно относится к подбору пар, которые почти всегда связаны сюжетно или образно. Например, на одной стороне – «*Голод гложет!*», на второй – «– *Кто поможет?*»; «*Ни гроша ни коржа!*» – «*Ни гривни! Хоть гибли!*», или: «*Чуток соберу –*» – «– *роток “во пиру”!*». Первая часть иногда намеренно не завершена и провоцирует на то, чтобы человек заинтересовался продолжением фразы, отыскал причинно-следственные связи описываемой в начале ситуации (это мы видели

и в последнем приведённом примере): «*Голодному пузу*» – «*всё по вкусу!*», «*На виду народа буду –*» – «*– на еду “наград” добуду!*», «*Мошна пуста –*» – «*– нужда густа!*» и т. п. Порой первая табличка говорит о позитивном развёртывании ситуации, а вторая – о негативном (либо наоборот): «*Поесть вславь – пояс славь!*», «*Поесть хуже – пояс туже!*».

Владимир часто использует архаизированную лексику (*глад, хлад, стар, голь, костить, почить, снеть, лепы, зело, квёл* и т. п.), но иногда и современные сленговые выражения, например: «*Хана казне – халва во сне!*», «*Без хавки – бед схватки!..*». Также изредка употребляются украинизмы: «*– Уж хоть печево! – Кушать нечего!*» (*печиво* по-украински – *печенье*), «*Хоть вот лусни – в голод “грузни”!*» (*луснути* по-украински – *треснуть*).

Порой встречаются у него и неологизмы, вроде: «*“Бедня” гладу родня!*», «*Грош умолю – “гложь” удалю!*», «*Грозный голод – гробный холод*», «*Глад сбыть – жрать всыть!*». Все они кажутся совершенно народными речениями, и обыкновенный читатель данных текстов даже не воспримет слова «бедня», «гробный», «гложь», «всыть» как авторские, а скорее примет их за архаизмы или диалектизмы – настолько они органичны и естественны. Реалии и понятия сегодняшней жизни также время от времени попадают в поэтическую орбиту автора: «*На “хот-дог” нет! – Ах, хоть дохни!*», «*За хлеб держись! – Благ лидер, жизнь!*».

Несмотря на минимализм интонационно тексты разнообразны. Наряду с обычной пословично-поговорочной интонационной «формулой» (типа: «*Знают глад стар и млад!*», «*От глада грошата ограда*», «*Опара гладу не пара!*», «*Голод душит “голы души”!*») нередко изысканные интонационные ходы, например: «*Квёл! – Голод свёл горло!*», «*В стужу! – голод гонит “голу душу”!*», «*Во! – голод – уж по ворот!*», «*Беден – с бед, бледен, сед!*». Среди его текстов есть не только то, что называется «крик души» («*Поесть нет, хоть тресни!*», «*Ни гривни! Хоть гибни!*», «*Глад уж не в мочь! – надо ж помочь!*», «*Сдал! – Голод стал колом!*»), но и её «шёпот»: «*По крошке б “клевать” – да сытым бывать!*», «*Глад бы снеть, кабы съест!*», «*Чахня, Глеб ждёт на хлеб!*».

Для многих харьковчан Владимир, всё реже теперь выходящий на улицу, стал не просто любимым нищим, но знаковой фигурой. Люди радуются встрече с ним ещё и потому, что знают: они прочитают новые интересные изречения. Действительно, принцип Индукоса – не повторяться, поэтому и табличек у него так много: сам он несколько лет назад назвал нам цифру две тысячи (что вряд ли сильно преувеличено), в интервью же С. Моисееву фигурирует цифра 20 тысяч, что явно отдаёт гиперболой, возможно, журналист что-то не так услышал. Некоторые тексты имеют 2–3, а то и 4–5 вариантов. В таких случаях он берёт бумагу большего формата, чем тетрадный лист, и аккуратно вырезает вставки (те или иные слова), которые свободно можно загнуть и спрятать, когда они не нужны, или приклеивает скотчем листочки, точно накладывающиеся на слова, которые хочется варьировать. Например, в табличке «*«Окрошки» нет! – Хоть грош кинь мне!»* слово «хоть» заменяется при желании междометием «ох», и почти точная анафора (*ок – ох*) придаёт дополнительную выразительность данному тексту. Иногда заменяются не только целые слова, но и отдельные буквы, которые особым образом вырезаются и накладываются на основной текст, например: «*Без “супов” – “лязг зубов”!*» – стационарный текст; вставка – два ряда букв, в первом: «*– вес*», во втором – первая и третья буквы, П и Х, и восклицательный знак; получается: «*Без “супов” – вес пухов!*».

Владимир говорит: «*На одном месте я обычно не стою. Во-первых, не хочется у одних и тех же людей милостыню просить. Во-вторых, место я выбираю такое, чтоб оно меня чем-то взволновало, чтоб там я мог творить. Иногда стану на улице, где проходит несколько людей в день*» [Моисеев URL]. Действительно, он стоит не рядом с храмом или монастырём (где своя, хорошо организованная «мафия» нищих) и не возле выхода из метро или в переходе между станциями метрополитена, где обычно концентрируются просящие с табличками или без, а часто в не очень приметных уголках, порой почти вжимаясь в стену. По всему видно, что он стесняется просить милостыню, что ему действительно стыдно. За 20 с лишним лет нам

не доводилось встречать этого человека стоящим в одном и том же месте дважды.

Лет десять назад Владимир признался нам, что с некоторых пор смотрит на своё занятие как на своеобразную миссию – внушать людям мысли о добре и сострадании: пусть даже человек пройдёт мимо и ничего не подаст, но прочитанная фраза на табличке авось да западёт в память и когда-нибудь откликнется хорошим поступком. Именно по этой причине он едет иногда в самые отдалённые районы города и стоит на окраинных улочках. *«Я хочу, чтоб и там прочитали»*, – поясняет он свой резон. Об этом же Владимир говорил и в интервью: *«В городе почти нет мест, где б я не стоял со своими двустушьями. Хочется разных людей познакомить со своим творчеством»* [Моисеев URL].

Отношение Индукоса к подающим тоже абсолютно нестандартное, оно исполнено нежности и трепетности: *«Вообще, просто удивительно, как много встречается хороших людей! Ведь я для них ничего не сделал, а они подают. Иной раз трогает так, что от слёз не могу удержаться. Подают и детки маленькие, и старики, и калеки, и даже те, кто сам живёт милостыней. Недоброжелательных – единицы, иногда они стараются сделать пакость. Я не обижаюсь, переключаюсь на стихи, мир поэзии – спасательный круг для меня»* [Моисеев URL]. Но он не только низко кланяется и благодарит дарителей. Каждому, кто даёт купюру или хотя бы одну гривну, необычный нищий тоже протягивает «бумажечку» – своеобразный подарочный набор: чаще всего сложенный вчетверо двойной тетрадный лист, густо испещрённый стихотворными текстами вдоль и поперёк, обязательно перетянутый склеенной бумажной розовой лентой, на одной стороне которой написано:

*Кто «бумажечку»
Мне вручит –
Тот ответную
получит!
Или:*

*Кто и капельку
мне вручит –
эту памятку
получит.*

Ещё варианты: «*Кто немножечко мне вручит – тоже крошечку получит*», «*Кто “заветную” мне вручит – тот ответную получит!*», «*Кто хоть капельку мне вручит – тоже памятку получит*», «*Кто “бумажечку” мне вручит – тоже оную получит!*». Как видим, даже на таком узком смысловом пространстве автор верен себе и, подобно творцам фольклорных произведений, неистощим на вариации. Но есть и другие вполне самостоятельные произведения, предваряющие чтение, например:

*Эту «Памятку» сердечно
Вам вручаю от души,
Получая от Вас нечто,
Верой-правдой заслужив.*

(Последняя строчка очень точно передаёт высокую оценку автором своего литературного труда как достойного скромного «гонорара»; творчество является для него основой самоуважения; роль попрошайки, получающего подачки «из милости», жалости, «Христа ради», не для Индукоса: он хочет получать от прохожих не милостыню, а **заслуженное вознаграждение** за свои перлы.)

Ниже стоит подпись. А на обороте ленты, опоясывающей подарок, написано: «Личный экземпляр». Каждый экземпляр действительно личный – ни одного, написанного под копирку в прямом или переносном смысле, т. е. все написаны лично автором, и ни один из сотен или тысяч не повторяется, за исключением «Благодарственного сонета» и «Автобиографического сонета» (но и в них отдельные слова, а то и строки варьируются, а есть и вообще совершенно разные тексты с такими названиями). Порой на обороте ленты

помещается «Содержание» с указанием названий произведений и номеров страниц (хоть их, как правило, только четыре), на которых они приведены. Получается, по сути, маленькая рукописная книга, разве что без обложки, этакая разновидность скрапбукинга. *«Сейчас мне уже тяжело много писать, пальцы стали слабеть, а раньше я с собой каждый день брал сумку памяток: тем, кто давал подаяние, взамен вручал памятку. Это были подаяльные и благотворительные, призывные и благодарственные сонеты...»* – говорил Владимир в интервью в 2004 г. [Моисеев URL]. Однако и сейчас он наиболее щедрым жертвователям даёт подарки.

Примечательно, что в конце памятки Индукос не только ставит свою подпись, но и пишет: «Ваш благожелатель». Естественно, что стихотворные благопожелания часто (хотя и не обязательно) входят в «подарочный набор». Приведём для знакомства с этим видом текстов одно произведение:

*Любезные! Тот, кто на жизнь мне вручит,
Услышит в ответ благодарность,
И в рифмах она, как родник, «зажурчит»,
Неся добрых слов лучезарность...*

*Ещё раз желаю успехов, удач
Во всех трудных жизненных «кроссах»!
«Неситесь галопом, аллюром и вскач»,
Но лишь не «плетитесь в обозах»!*

*И пусть на житейских «крутых виражах»
Сопутствуют – **только победы,**
Головушку буйную ими кружа,
Невзгоды минуют и беды!*

В «Памятке», помимо сонетов, могут быть двустишия (в том числе из «подаяльных табличек» или воспевающие поэтическую лаконичность) и «подаяльные четверостишья». Вот несколько образцов последних:

*Беднь живёт на подаянья
В «непроглядной глад-глуши»...
И лохмотных дыр зиянья
Не согреют ей души!*

* * *

*Убогих всех участь – голодная смерть
Иль нищее существованье...
Их носит по миру нужды «круговерть»,
Тая на Ваш «дар» упованье...*

* * *

*Безрадостно-хмуро, угрюмо
Печаль, грусть, тоску голь влачит...
И только голодный лишь юмор
В устах и желудке «урчит»...*

* * *

*В нужде и горести проходят
Дни неимущего «гольца»...
И за пределы не выходят
Нище-убогого «кольца».*

* * *

*А ни гривны на жизнь,
Ни гроша на еду
Во всей хате, кажись,
«Хоть умри», не найду!*

Приведём также несколько «Благодарственных подаяльных сонетов» в наиболее часто повторяемых версиях:

1.
*Хоть не пою я, не играю
И не танцую гопака,
Дары всё ж зря не собираю!
А, подаёте мне пока,*

*Вслед за строкой «бежит» строка... –
До «блеска» каждую я «драю»,
Слова «по-ярче» подбираю,
Бдя, рифма чтоб была строга...
Знать, за труды я получаю,
Творенья пылкие плодя... –
Не просто так (беря) скупаю,
В карман даяния кладя,*

*От Вас ждя милостыни только,
Гадая – кто мне даст и сколько...*

Вариант этого сонета приведён в статье С. Моисеева [Моисеев URL]. В нашем тексте автор дал ещё эпиграф «*“Голод – гол под!” (поговорка)*», сопроводив слово «под» сноской: «Нижняя поверхность в печи, где выпекают хлеб». Сделана сноска и для пояснения слова «бдя» – «неусыпно следя». Вообще же в других «памятках» в сонете нет эпиграфа и сносок. Ещё одна особенность всех текстов (как табличек, так и памяток) Индукоса – избыток проставленных ударений: они стоят и там, где не очевиден интонационный выбор, и там, где ударение однозначно – автор беспокоится о том, чтобы читатель сразу адекватно прочёл его произведение.

2.

Благотворительный сонет

*«Голод – зол род»
(поговорка)*

*Слагаю поговорки я,
Пословицы пишу
И афоризмы «зоркие»
Вам показать спешу.*

*Стою ль, хожу, сижу –
– Рождаю рифмы звонкие,*

*Благотворимы строки «ля»...
Чтоб смысл в них был слежу...*

*Так труд же оцените мой,
На жизнь чуточек дав,
Таблички ясно видимой
Текст чёткий прочитав! –*

*Сим мною я зарабатывать
И Вас стихами радовать...*

К этому тексту, написанному шариковой ручкой синего цвета, сделано семь (!) словотолковательных примечаний, написанных красной ручкой (к словам: *зол, род, поговорки, пословицы, афоризмы, зоркие, благотворимы, мною*).

В другом «подарочном комплекте» вариант этого текста называется «Сонетное вступление к фольклорным миниатюрам» и имеет подзаголовок «К читателям». Симптоматично, что сам автор не только использует паремии в качестве эпиграфов, но и осознаёт себя *творцом фольклора*, о чём свидетельствует и название «Сонетное вступление к фольклорным миниатюрам», и первые две строки. Приведём этот текст полностью:

*Слагаю поговорки я,
Пословицы пишу
И афоризмы зоркие
Представить Вам спешу.*

*Стою ль, сижусь, лежу –
Рождая рифмы звонкие,
Двустипий метких строки ля,
За смыслом в них слежу...*

*Так труд же осмотрите мой,
Вниманьем «пропитав»,*

*Печати ясно видимой
Текст плавный прочитав,*

*Что против глады радует
И Вас стихами радует.*

Последняя строчка замечательна: поэт говорит не о гипотетически желаемой реакции реципиентов на его творения, он абсолютно уверен в том, что читателей *радует*, совершенно как А. Ахматова, написавшая:

И стих уже звучит, задорен, нежен,
На радость вам и мне.

Тексты Индукоса не просто интерактивны: Владимир ощущает своих читателей как со-творцов, вдохновителей, о чём свидетельствует, например, вступление к одному из «подаяльных сонетов»:

*Вам прочесть предстоит
(Пожелаете коль
И бег рифм – не томит,
Добры будете столь)
Вашей лаской согрет
Подаяльный сонет.*

О своей судьбе и о том, «как он дошёл до жизни такой», поэт поведал журналисту С. Моисееву, записавшему такие биографические сведения: «С двух с половиной лет он был прикован к больничной койке: осложнения после кори привели к туберкулёзу костей и до 18 лет он лежал в гипсе. Гипс меняли каждые три месяца, в школу, понятно, не ходил, слава Богу, что родители сами, будучи преподавателями, дали хорошие знания да ещё учителя приходили на дом. Только в последние классы приходил в школу на два-три урока в специальном корсете.

После Владимир закончил ХПИ (причём один из самых «интеллектуальных» факультетов, автоматике и приборостроения – М. К.) –

известный всему миру Харьковский политехнический институт, работал в “Укрگیпромаше” конструктором. Но в начале 1990-х времена настали суровые, институт закрыли. Родители к тому времени ушли из жизни, других родственников у Владимира не было, он остался один. Как-то, стоя в универмаге на улице Пушкинской, он размышлял, что делать инвалиду, брошенному в этот мир и брошенному этим миром. В это время к нему подошла женщина, протянула деньги. Он стал отказываться, но после пришёл к выводу, что, хоть это и горько признать, но по-другому действительно не выжить.

Стихи он писал с детства. А теперь, чтобы подбодрить себя и окружающих, он стал сочинять двустишья» [Моисеев URL].

В «Автобиографических сонетах» Владимир о себе повествует так:

*Я о себе лишь «в двух словах»
Скажу в сонетных строках –
Болею с детства... На ногах
Ходить стал в поздних сроках.*

*Рос дома на уроках,
Работал в зрелых уж годах,
Пока не «грянул полный крах»,
Нуждой «сковав» жестоко...*

*Теперь я немощен и стар,
Без средств существованья –
Надеюсь только на Ваш дар! –
– Живу на подаянья...*

*Ведь мне не платят ни гроша,
Голодной смертушкой страша!*

Другой «Автобиографический сонет» начинается с эпиграфа «Нужда нища! – Нужна пища!» (поговорка) и звучит так:

*Ровесник (почти что) я века
(Как пишет газета о сём),
Болезней с лет малых «опека» –
– Лежал в гипсе, рос мерно в нём,*

*В корсете ходил... его съём
Свершив в «двадцать пять» (без успеха),
Стихи «вил»... (одна лишь утеха!),
Сонетный избравши приём...
Хворать и теперь продолжаю,
Недуги ещё обретя...
Своей худобой поражаю,
Взимать подаянья бредя...*

*Трудов своих плод представляя,
Им – чуть Вам урон доставляя...*

К стихотворению сделано десять примечаний – словарных толкований, за исключением одного фактологического пояснения, суть которого в том, что «ровесником века» Индукос стал с лёгкой руки журналистов: «Ровесник века» – так называлась заметка (с фото), посвящённая Владимиру, в харьковской газете «Моя Батьківщина» за 30 октября 2000 г.

Ещё в одном «Автобиографическом сонете» содержится такая информация:

*Родился на Дальнем Востоке,
А в Харькове – после войны.*

В предыдущем сонете съём «панциря» приурочивался к 25 годам, здесь же называется 20-летний возраст:

*И лишь в двадцать лет сбросив «путы»,
Я начал, как люди, ходить...*

Следующий «Автобиографический сонет» описывает болезни более подробно:

*С двух с половиной лет болея,
Шестнадцать – в гипсе пролежал
И шесть – в корсете, преля, млея,
На стремя вставши, «пробежал»,*

*Верней, чуть движась, «продрожал»,
Надежду в будущность лелея –
– Что станет жизнь моя светлее!
Учась – добру лишь подражал...
Окончив «ВУЗ», корня, трудился,
Пока опять не заболел –
– Полиартрит вдруг «навалился»,*

*Тромбофлебит мной «завладел»,
Открыв трофическую язву
На левой голени ноги...*

*А нынче – бедность «претит» яству,
«Жря» телеса почти наги!..*

К определению «ровесник века» Индукос относится иронически, как к журналистской метафоре. Ему за 70, но выглядит он действительно, как столетний старец, как персонаж даже не из начала XX века, а из гораздо более отдалённой эпохи: согбенная фигура, непомерная худоба, плоть, что кажется почти эфемерной, длинная седая борода, правильные тонкие черты лица, предельное смирение во всём его облике, чёрный плащ, иногда посох – классический образ «настоящего» нищего, из тех, что почитались на Руси как «святые люди».

Кстати, именно так Владимира и воспринимают художники и фотографы (он для них колоритнейшая модель), да и журналисты: «Христианство знает немало притч, когда сам Христос являлся кому-либо в виде страждущего. Когда я встретил на улице человека, кото-

ГОЛОД
ВЛАЧИТЬ
СКОРО
ПОЧИТЬ!

ГЛАД БЫ
СНЕСТЬ,
КАБЫ
СЪЕСТЬ!

ПУСТЫ
КАРМАНЫ
ПРОСИ
В ДАР
"МАННЫ!"

"СГЛОДАЛ"
"ГРОШИ-
-С
ГЛАДОМ
ДРУЖИ!"

БЕЗ
ХАВКИ-
БЕД
СХВАТКИ!..

БЕЗ
СНЕДИ-
БЕД
СЕТИ!

ПЁС
ГЛАД
- „ЗЛА
ГРАД“!

НАГЛ
ГЛАД
- „СЛЁЗ
ГРАД“!

ИМЕТЬ
БЫ
НА
СНЕДЬ!

КАБЫ
ГРОШАТ,
ДАБЫ
ПОЖРАТЬ!

ВКЛАД МЕДЬ
ПРИМУ КОПЛЮ.
ГЛАД СНЕДЬ
УИМУ! КУПЛЮ!



Сочетание фольклорным стихам и калитарам
 Слагаю поговорки я,
 Пословицы тельки
 И афоризмы зоркие
 Предметовъ вам спешу.

Что ль, силу, лету —
 Рождает ритмы звонкие,
 Двуетный метких строки ль,
 За следом в них спешу.

Так труд все остережеть
 Внимательна, пропитав,
 Делата ясно вглядитой
 Текст плавно прочитав,

Что против глота радует
 И вас стихами радует.

Эпиграфы
 Под мой фантазии
 Своей оказии.

Благодарственный совет
 „За моя дориния — даритъ жизни.“
 Спасибо (за дар) Вам ольгисе —
 Сердечно все благодарю!
 желая добра всей душею,
 Здоровья — признаком „горю“

И эти стихи та тверю...
 В них чувства свой выразю,
 Всех благ Вам сулю, уродю,
 Удачи, счастья „встретитъ зарю“

Надеюсь Вам и планов свершения,
 Терпенья, взаимной любви,
 Вспоровъ жилищеских решеню,
 Игрю и кипеню крови,

Мить радостно долгие годы,
 Минюя лютеня и невгоды...

1) больно пожелать
 2) желать
 3) желать
 4) желать
 5) желать

Благодаритель
 В. Мигура

рый был не похож на большинство попрошайек, я это явственно ощутил. Конечно же, его отличал внешний вид, но вид этот был не бутафорский, не наигранный; видно было, что это дух человека, достигнув определённого состояния, вылепил образ. Мне казалось, что я встретил знакомый нам классический образ мудрого старца» [Моисеев URL]. Интересна и такая рефлексия журналиста: «Рядом с этим человеком просто физически ощущаешь свою падишесть, ощущаешь, насколько втянут и опутан сетями, именуемыми жизненными процессами. Мы пытаемся ухватить ускользающее счастье, а оно стоит вокруг нас тихо, неброско и смотрит на нас с сожалением. Мы же, крутясь в событийной центрифуге, просто неспособны его заметить и проходим мимо...» [Моисеев URL].

Действительно, то, что называется словом «благодать», нисходит на людей, соприкасающихся близко с Владимиром. Сам он человек не религиозный, и в стихах его, соответственно, религиозная лексика почти не присутствует, но для просветления совершенно не обязательна конфессиональная принадлежность. Среди наших знакомых немало людей, испытавших потрясение при встрече с Индукосом. С. Моисеев так описал свою первую встречу с Владимиром: «*Мы стояли на улице Иванова, лил дождь, грязь летела из-под колес проезжающих лимузинов, а Владимир вдохновенно читал западающие в душу слова о чём-то прекрасном. Передо мной стоял невероятно светлый, счастливый человек, нашедший себя в поэтическом творчестве.*

Мне сначала казалось, что как невероятно жестоко распорядилась судьба с человеком! Ведь с точки зрения нормального мирского человека он был уцербен, несчастен, даже в детстве был лишён привычных детских игр, рано остался без тепла родных и близких, не знал женских ласк. Человеческие радости и печали, страсти и желания прошли мимо, не привязали его к этому миру. И при этом этот человек не озлобился, а, наоборот, проникся сочувствием к этому миру и, как из окна, из иного духовного поэтического измерения смотрит на человеческую суету» [Моисеев URL]. В интернете можно посмотреть две видеозаписи чтения Владимиром своих стихов

и убедиться в справедливости сказанного выше [Харьковский URL 1, Харьковский URL 2].

Подводя итог и возвращаясь собственно к «подаяльным табличкам» Владимира Индукоса, следует сказать, что данные тексты можно определить как **авторское творчество по законам фольклора**, удачные стилизации, неслучайно принимаемые некоторыми реципиентами за воспроизведение архаической фольклорной традиции. Автор настолько проникся «фольклорным духом», что, по сути, и сам стал «фольклорным элементом», если вспомнить определение Леонида Филатова.

ИСТОЧНИКИ И МАТЕРИАЛЫ:

Даль 1989 – *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М.: Худож. лит., 1989. – Разд. «Достаток – убожество».

Моисеев URL – *Моисеев С.* Харьковский поэт-отшельник хранит русское слово (первая публикация под названием «И один в поле воин!»). 2004. URL: <http://russtriedin.ru/temy/16-proza-zhizni/198-kharkovskij-poet-otshelnik-khranit-russkoe-slovo> (дата обращения: 20.03.2017).

Харьковский URL 1 – Харьковский поэт Владимир Индукос читает стих «Вечный завет». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=GfN5rexDTeA> (дата обращения: 20.03.2017).

Харьковский URL 2 – Харьковский поэт Владимир Индукос читает стих о Пушкине. URL: https://www.youtube.com/watch?v=mcyz_wHO5uo; (дата обращения: 20.03.2017); http://www.nofollow.ru/video.php?c=mcyz_wHO5uo (дата обращения: 20.03.2017).

РАЗДЕЛ

3

ЯЗЫК И ПОЭТИКА ФОЛЬКЛОРА

- Л. Н. Виноградова.** Родственные связи в системе ценностей традиционной культуры (по данным восточнославянских причитаний) 252–264
- М. В. Ясинская.** Семантико-мотивационные параллели между лексикой зрительного восприятия и лексикой приёма пищи в русских народных говорах 265–273
- Н. В. Рычкова.** Новаторство и традиции в творчестве кружевницы Г. А. Котовой 274–280
- М. П. Наговицына.** Воспоминания о «человеке особенном» в рассказах жителей старообрядческих поселений Вятского края 281–286
- Е. А. Самоделова.** Ефимко Честняков как персонаж несказочной прозы Костромской области (к проблеме указателя фольклорных сюжетов и мотивов о местночтимых святых) 287–311

Л. Н. ВИНОГРАДОВА

Родственные связи в системе ценностей традиционной культуры (по данным восточнославянских причитаний)

В народной аксиологии традиционной культуры одно из центральных мест занимают такие базовые ценности, как семья и кровнородственные связи человека. Языковые и фольклорно-этнографические формы выражения этих связей удобнее всего рассматривать на примере похоронных причитаний, поскольку именно в плачах по умершим родственникам наиболее ярко отражаются многообразные бытовые, семейно-родственные, социально-экономические, психологические, народно-правовые аспекты внутрисемейных отношений. Целью настоящего исследования является попытка описать лучшие качества «идеальной матери» и «идеального мужа», – как они понимаются в системе координат фольклорной картины мира. В наборе признаков этих персонажей особым образом выделяются функции: быть хорошим работником, защитником членов семьи, распорядителем крестьянской жизни, добрым советчиком и хранителем традиционных семейных устоев. Основными источниками послужили русские, украинские и белорусские похоронные причитания (около двух тысяч текстов).

Ключевые слова: семейные ценности, причитания, восточнославянский фольклор, народная аксиология.

L. N. VINOGRADOVA

Family ties in the system of values of traditional culture (according to the data of east slavic lamentations)

Such basic values as family and bloodline occupy one of the central places in popular axiology. It is better to observe linguistic and folklore and ethnographic forms of expression of these ties on the example of funeral lamentations, because mourning for died relatives reflects various household, family, social and economic, psychological and international legal aspects of intra-family relations more vividly. The study attempts to describe the best qualities of an ideal mother and an ideal husband in the way they are viewed in the coordinate system of folklore worldview. The following functions are especially highlighted in the attributes of these characters: a good worker, a family defender, an administrator of peasants' life, a kind advisor and a guardian of traditional family values. About 2000 texts of Russian, Ukrainian and Belorussian funeral lamentations served as the main sources of the study.

Keywords: family values, lamentations, East Slavic folklore, popular axiology.

Жанр похоронных причитаний может служить одним из наиболее информативных источников для изучения того, как выстраиваются семейные ценности в народной культуре, поскольку в плачах по умершим родственникам в наглядной форме раскрываются бытовые, социально-экономические, психологические, народно-правовые аспекты семейно-родственных отношений. По словам К. В. Чистова, причитания, будучи замечательными в поэтическом отношении, вместе с тем «уникальны как исторические документы, помогающие проникнуть в самые сокровенные слои и уголки семейной жизни крестьян» [Чистов 1997, 433]. Вообще институт семьи в целом воспринимается носителями традиционной культуры как одна из базовых духовных ценностей, как необходимое условие для существования и самореализации человека во враждебном мире, как основа взаимовыручки, защиты и способа выживания в экстремальных условиях. Изучать ролевые функции членов семьи без привлечения данных похоронных причитаний, как мне кажется, совершенно невозможно, так как именно в этом жанре наиболее подробно отражена иерархическая система родства и структура взаимоотношений внутри малой семьи, большой семьи и других разноуровневых родовых групп.

Этнолингвисты, изучавшие терминологию родства, отмечали, что каждый человек с самого рождения оказывается **многозначным «субъектом родственных связей»**, поскольку он включается в сложную сеть родственных отношений (систему родственных статусов): например, мужчина может играть на разных этапах своей жизни роль сына, внука, брата, племянника, мужа, отца, дяди, зятя и т. п. Эта структура не постоянна, она меняется с каждым новым событием свадьбы, рождения, смерти [Толстая 2009, 17]. Соответственно, в каждой локальной традиции существуют определённые типы причитаний, формально соответствующие типам родственных отношений: жена плачет по мужу, мать – по взрослому сыну или дочери, дочь – по матери, отцу или по брату и т. п., и эти структурно-тематические текстовые модели характеризуются своей специфической сюжетикой и образной системой. Такие «ролевые

портреты» позволяют выяснить отношения внутри семьи, между близкими и дальними родственниками, но главное, они создают основу для изучения структуры распределения внутрисемейных бытовых и хозяйственных обязанностей, а также для описания набора типовых признаков, присущих каждому члену семьи.

Фольклористам хорошо известно, что в издательской практике причитания всегда группируются по адресатам оплакивания. Соответственно в каждом персонально ориентированном типе плача воспроизводится тот или иной устоявшийся в местной традиции образ того или иного родственника. Например, в известном собрании украинских причитаний Иллариона Свенцицкого, изданном в 1912 г., фигурирует более двадцати разделов, включающих тексты, посвящённые разным лицам: плачи «за дітьми малими», «за малою дочкою», «за дорослою дочкою», «за малим сином», «за дорослим сином»; плачи «вдовиці за мужем», «вдовця по жінці», «сироти за матер'ю», «сироти за батьком»; плачи «за сестрою», «за братом», «за бабою», «за дідом», «за тіткою», «за вуйком», «за ятрівкою»; «за дівчиною-товаришкою», «за кумою», «за сусідою», «дівчини за парубком» и т. п. [Свенціцький 1912, 2]. Таким образом, первой отличительной чертой причитания как жанра является его адресная направленность на конкретное лицо.

Второй принципиально важной особенностью жанра, как известно, считается обязательное ритуальное восхваление, прославление или величание умершего. По многочисленным этнографическим свидетельствам, в причитаниях должны быть, во-первых, отмечены достоинства умершего как образцового семьянина и хорошего работника, а во-вторых, высказаны выражения глубокой скорби по нему близких родственников. Хотя причитания считаются жанром реалистическим, отражающим некие биографические события из жизни умершего, тем не менее при описании его прожитой жизни принято было воспроизводить не столько индивидуальные черты конкретного человека, сколько эталонные позитивные качества, которыми должен обладать типичный член семейно-родового сообщества.

В этнолингвистическом словаре «Славянские древности» в статье «Величание» сказано, что «для похоронных причитаний величание в прямом смысле несвойственно, но в них могут быть отмечены элементы восхваления и некоторая идеализация умершего: о нём говорят только хорошее, его хвалят за былое трудолюбие, заботливость и преданность семье» [СД 1995, 307]. Думаю, что это в целом правильная формулировка, потому что термин *величание* – это не вполне точное слово, которым можно обозначить обычай давать позитивную оценку умершему. Ритуал величания, направленный на прославление тех или иных членов социума, связан с общей установкой на закрепление в сознании членов сообщества более значимого, чем прежде, социального статуса величаемых лиц и имеет чисто обрядовое значение. А функция восхваления умершего связана с принципиально иной прагматикой: оно (восхваление) направлено на умилоствление и задабривание душ умерших ради их будущего благорасположения по отношению к живым родственникам. Такой взаимный обмен ценностями – когда живые воздают почести умершим, а от них ждут обеспечения семейного и хозяйственного благополучия сородичей на земле – иногда прямо формулируется в текстах причитаний: ср., например, рус. смолен. «...*Проишай а ты, моя мамочка дорогая, пособи ж ты мне со всего свету, моя ж ты дорогая мамочка, приди ты ко мне, хоть трошку ты мне помоги*» [СМЭС/2, 265]; белорус. «*Ох, татка ж мой, вінаградка, да я ж учары да прыходзіла да цябе ж вельмі ж да просіла, да штоб вы мне адтуль да прыялі*» [ППГ 1986, 221, № 60]; «*Да папрыяй нам, цётхуна, можа, мы пасля тваёй смертанькі будзем здаравейшыя*» [Там же, 416, № 448]; укр. полесск. «*Як нам, мамочко, без тебе жити, да попрягай нам с того свету, шоб нам, мамко, добрей було*» [Голосіння 2012, 402, № 646].

Два этих главных жанрообразующих признака (посвящение плачей лицам разного родственного статуса и позитивные характеристики в адрес умерших) делают причитания ценным источником для разработки темы, сформулированной в заглавии статьи. В настоящем исследовании использовались тексты русских, украинских и белорусских причитаний (чуть более двух тысяч текстов).

Ещё одной особенностью рассматриваемого жанра является женская сфера исполнительства. Мужские плачи у восточных славян – большая редкость. Это значит, что в оценке происходящего, изложенной в причитаниях, преобладает женская точка зрения; и это заметно даже в тех случаях, когда плакальщицы выступали от имени скорбящих мужей (отцов, сыновей, братьев). Неслучайно во всех восточнославянских традициях известно большое множество вариантов плачей по мужу и практически отсутствуют плачи по жене.

Целью настоящей работы является попытка выявления типажей образцового семьянина, чтобы определить присущую для причитаний систему приоритетов и семейных ценностей, а также рассмотреть, в каких художественных формах эти величальные характеристики реализуются. В качестве иллюстрации в статье представлен перечень мотивов и формульных конструкций, с помощью которых могут быть описаны позитивные качества **хорошего мужа** и **хорошей матери**.

По наблюдениям К. В. Чистова, условная сюжетность плача определяется двухчастным описанием жизни по принципу контраста: то, что было **до** момента смерти, и как всё изменилось **после** кончины члена семьи [Чистов 1997, 481]. Действительно, похвальные слова в адрес покойника часто включаются в такие текстовые фрагменты, которые вводятся выражениями: «а прежде, бывало, ты делал то-то и то-то»; соответственно, по принципу контраста во второй части плача центральным оказывается мотив «недостачи»: после утраты родственника некому выполнять семейные и хозяйственные дела.

Риторический вопрос «кто теперь будет работать (опекать, кормить?)» в жанре причитаний является абсолютно универсальной общеславянской композиционно-тематической константой. Он зафиксирован в польских источниках XVI в. (в поэме Себастиана Клёновица «Роксолания»); в переводе на современный украинский язык этот фрагмент выглядит следующим образом: *«Мужу коханий, помер ти, помер, наймиліший, єдиний. <...> Хто буде в хаті порожній господарем, хто буде вчоти осиротілих дітей? Поле хто буде орать?»*

Хто череду випасатиме, мед із колод буде брати? Хто нам плестиме коші, щоб покласти в них сир?» (цит. по: [Микитенко 2010, 205]).

По наблюдениям Е. В. Барсова, издавшего севернорусские причитания, центральным содержательным мотивом большинства плачей, адресованных взрослым умершим членам семьи, является трудное материальное положение осиротевших родственников: они оплакивают в умершем «прежде всего потерю рабочей силы, без которой так бедственно положение оставшейся семьи» [Барсов 1997/1, 16]. Однако высокая степень популярности этой структурно-композиционной модели во всех славянских традициях («Кто теперь будет делать хозяйственные дела?») позволяет говорить о том, что она использовалась ради более значимых целей, чем простое сетование на утрату в семье работника. Во-первых, судя по частым случаям включения в эту модель хвалебных характеристик, прославляющих умершего как умелого хозяина-труженика, она выполняла и определённую величальную функцию. Об этом свидетельствуют, в частности, номинативные конструкции, обозначающие род занятий, используемые как хвалебные обращения к умершему: «*Ти ж мой косарю <...>, да ти ж мой **ратаю**, скільки ти робив роботи за день!*» [Голосіння 2012, 426, № 699]; «*Мой **доглядальничку!** Мой **доставальничку!***» [Там же, 435, № 714]; «*Мій сыночку, мій **косарычку**, мій сыночку, мій **молотнычку**, мій сыночку, мій **роботнычку!***» [Там же, 96, № 94]. Во-вторых, постановка вопроса о том, кто теперь будет заботиться о семье умершего, в условиях обрядового оплакивания в кругу близких родственников, безусловно, имела своим адресатом и присутствующих участников обряда, служила напоминанием об обязанностях по экономической поддержке осиротевших членов семьи. Публичность причитания (плач на миру) – обязательное условие этого социального акта [Адоньева 2004, 222].

Принципиально иначе строится текст не обрядовых причитаний, которые исполнялись исключительно наедине с собой, ради того, чтобы выплеснуть горестные эмоции в уединённом месте (в лесу, в поле, на выпасе). Сравним, например, весенний обычай «голошения с кукушкой», который исполнялся (в сёлах русско-бело-

русского пограничья) при первом куковании кукушки женщинами, недавно похоронившими кого-нибудь из членов своей семьи [Разумовская 1984, 160–178]. В структуре этих индивидуальных плачей, исполняемых «для себя», «когда горе задавит», полностью отсутствуют фрагменты типа «кто теперь будет выполнять хозяйственную работу». Главными в них оказываются чувства тоски по умершему, выражение горя, жалобы на одиночество и т. п. «Исполнять голошение “с кукушкой” при свидетелях по существующей традиции считается непривычным и неприличным – это грубое нарушение этических и эстетических норм бытования этого самого интимного из всех фольклорных жанров» [Там же, 164].

В традиционных обрядовых похоронных причитаниях, воспроизводимых в присутствии множества людей, вполне уместными считались риторические вопросы о том, кто теперь будет заботиться о сиротах и выполнять «трудную крестьянскую работу». Сам по себе перечень домашних и полевых работ позволяет судить о распределении трудовых обязанностей между членами семьи. Так, в плачах по дочери чаще всего упоминаются такие занятия (с которыми прежде так ловко справлялась умершая), как шитьё, прядение, тканьё, стирка белья, уборка в доме, мытьё посуды, хождение за водой и дровами, топка печи, побелка хаты, дойка коров, выпас скота и ряд др. Выполнение этих работ изображается в текстах причитаний как очевидное достоинство хорошей дочери: *«Донечко моя люба, золота! Потішейко моя, разрадойка моя! Йой доньцьо моя, робітничко моя, хто ж мені водиці винесе, хто ми хатку замете, хто д’стаєнці піде коровиці подойдет? <...> Не буде ми кому повісемце спрясти, полотенце виткати»* [Голосіння 2012, 503, № 823]. Соответственно в качестве похвальных слов выступали обращения к дочери типа: *«Моя й дочечко, моя й квиточко! Моя й швачечко, моя й пряшечко!»*, *«Моя помитушко, моя помазушко!»*, *«Моя послужейко, моя пастушейко!»*, *«Моя швачко, моя прачко! Моя искальнице, моя вымительнице, моя помишнице!»*.

Однако, безусловно, более популярна эта структурно-тематическая модель (в которой умерший член семьи характеризуется как хоро-

ший работник) в причитаниях по хозяину дома, на плечи которого ложились все главные хозяйственные заботы и дела. Горькие сожаления вдовы, оплакивающей мужа, – «у меня, у горющице, нет пахаря-то во полюшке, нет севаря на полосоньке, нет дровосека на улице, нет во дому-ту хозяина», – звучат в севернорусской причети [Ефименкова 1980, 165, № 55]. Аналогичные формулы «недостачи работника» зафиксированы в издании Е. В. Барсова: «Как рóстит сирот-детей без родителя-батюшки»; «Кто будет работать на распашистых полосухах?»; «Нету пахаря на чистых полосухах, сенокосца на луговых нету поженках, рыболовушка на синем нет Онегушке...» [Барсов 1997/1, 27–28]. Длинные перечни домашних занятий и полевых работ, которые теперь некому выполнять, упоминаются в белорусских плачах по умершему хозяину дома: «Хто ж то нам, мой гаспадарочак, дроў прывязець із лесу» [ППГ 1986, 293, № 210]; «Хто ж будзе цяпер сена касіць, поле араць?» [Там же, 290, № 201]; «<Ты прежде успевал> і копку прывезць, і ў гумно паглядзець, каб жа мне выцепляць, каб змалаціць, і ў поле паспець, пасеяць і запахаць <...> Некаму мне жардзінкі прывезць, некаму мне прасла разгарадзіць...» [Там же, 297, № 219]. Судя по украинским причитаниям, в обязанности образцового хозяина входили такие крестьянские заботы, как: «дров урубати, худобу обійти, сіяти, орати, обору замести, в стодолі позаплетувати <...> запрічи коні тай поїхати» [Голосіння 2012, 632, № 1056]; «сіяти, і орати, і молотити, і в оденок снопи класти» [Там же, 621, № 1035]; «<кто ж мне теперь> віоре нивку, засіє тай заволочит, а хто міні вікосит та звеже, тай додому привезе?» [Там же, 633, № 1057]; «хто лапотки сплете та оборочки прив'яже?» [Там же, 243, № 358].

Кроме того, образ хозяина-труженика и умелого работника часто раскрывается в специфических отглагольных именах-названиях, обращённых (в украинской и белорусской традиции – в звательном падеже) к умершему родственнику: «мій косарю», «ратаю», «молотничку», «копильнику», «кидальнику», «плугатирю», «доглядальничку», «роботничку» и т. п.; либо в прямых хвалебных выражениях типа: рус. «надёжна семейшка», «великая заступушка», «кормилец-свет-батюшко»; укр. «ти ж був добрий хазяїн, трудяга», «работящий,

путящий, додільний», «в тебе золоті руки»; белор. «А ти быў у мяне добры гаспадар: я за тобою піла і ела і харашо хадзіла...» [ППГ 1986, 291, № 204].

Наконец, качества хорошего работника-труженика нередко отмечались в причитаниях в виде обычных описательных конструкций, вводимых словами: «ты, бывало, делал то-то и то-то»: ср. белор. *«Ты ж, бывала, устанеш з расою, працуеш у полі, робіш за ўсіх. <...> Ты ж такі не быў ні п'яніца ані лайдаком, не бадзяўся ў карчме...»* [ППГ 1986, 299, № 222]; укр. *«А ти ж був добрий хазяїн, у нас всігда ж були сенокоси покосині поля ж оброблені, було все чисто й добре»* [Голосіння 2012, 479, № 791].

В близко сходных поэтических формах изображается в причитаниях образ матери-труженицы; в них используются всё те же традиционные структурно-композиционные модели: «кто теперь будет делать хозяйственную работу?», «ты, бывало, успешно делала то-то и то-то», «без тебя вся работа по дому встала». Перечень женских забот в плачах по матери, хозяйке дома, сестре, старшей дочери, тётке представлен в причитаниях весьма широкой сферой домашней деятельности: (Кто теперь будет) жито жать, в снопы вязать, в копны складывать, в огороде «сапать», скотину доить, подворье подметать, в хате убирать, детей кормить, головку им мыть, гребнем чесать, еду варить, хлебец печь, сорочечку шить, платье стирать, бельё золить, люльку колыхать и т. п.

До сих пор речь шла лишь об одном высоко оцениваемом качестве в системе позитивных признаков образцового семьянина – о трудолюбии умершего и его прежних повседневных хозяйственных заботах. Между тем удивительно высоко ценимой в текстах плачей оказывается потребность в таких качествах семейного лидера, как умение содержать хозяйство и дом в порядке: «порядок давать», «хозяйство в порядке держать», «семьёй управлять», «работу между членами семьи распределять», «учить младших уму-разуму», «от бед охранять», «совет держать» и т. п. Например, в украинском плаче по матери звучит один из самых типичных риторических вопросов: *«Хто ж нам такий **порядок** в господарстві зробит, як ви*

робили» [Голосіння 2012, 595, № 974]. На лексическом уровне эти качества хозяина/хозяйки выражаются чрезвычайно частотными для украинской и белорусской традиции словосочетаниями со значением 'советовать', 'управлять', 'распоряжаться': раду давать (от укр., белор. рада 'совет') радить/порадить, *порядочек держать*, радиться, радоньку подать, а также формулами обращений к умершему: «мий батечку, мий порадничку», «моя матинко, моя порадниця», «порадочко наша люба», «*ты ж у мене быў ўся рада і парадачка*» и т. п. Ср. аналогичные русские примеры: «*Што ведь нет да большака в доме, начальника, // На кониной нету стойле управителя*» [Барсов 1997/1, 178]; «*Большака нету по дому настоящего, // Ко крестьянской нашей жирушке правителя*» [Там же, 34].

Подобных примеров насчитывается так много, что допустимо говорить о высокой значимости концепта порядка/распорядка жизни как правильного ведения хозяйства и разумной организации повседневной жизни. Судя по множеству подобных плачевых формул, в качестве базовых ценностей выступают единство семьи, память об умершем, сохранение прежнего порядка в доме.

Не менее значимыми оказываются ценности душевного контакта с близкими и эмоциональных связей (прежде всего, с матерью). Остро востребованной считалась возможность (при жизни умершего) поговорить с родным человеком: «*словечком поделиться*», «*слово доброе услышать*», «*своё горечко рассказать*», «*до когось заговорити*», «*з кимсь забесідувати*», «*утешить словечком*» и т. п. Соответственно в обращениях к умершему использовались выражения: укр. «*Мамочка моя, пчелочка, мамочка моя, ластівочка, словечко мое верное*» [Голосіння 2012, 330, № 513]; «*Та моя матінко, моя і розмовонька, та кому ж я своє горе розказувать буду?*» [Там же, 156, № 210]; белор. «*Не з кім мне, бацяўшка, словічка сказаць <...>, не з кім мне пасаветавацца*» [ППГ 1986, 201, № 18]; рус. «*потеряла я думу крепкую // Слово тайное – непроносное // И великую заступницу*» [Барсов 1997/1, 140]; «*... Уж он ласкова словечка не проговорит*» [Там же, 163].

В эту же парадигму позитивных свойств умершего члена семьи, умевшего доброе словечко сказать, посочувствовать, посоветовать/

порадить, включается ещё одна часто упоминаемая в украинских и белорусских причитаниях ценность, определяемая выражениями: *правду носит, правдоньку казати, правдочку пытати, щіру правду розказати* либо соответствующими номинативными формулами: «Моя донечко, моя **правдочко!**», «Моя матинко, моя **правдонько!**», «Нема уже з нами нашої **правди**» и т. п. Восстановить адекватную (по-видимому, многозначную) семантику этих выражений можно лишь с учётом множества вариантов и разных контекстов, в том числе таких сентенций, в которых противопоставляется с в о я родная и ч у ж а я – мать, семья, хата. Показательным в этом смысле является утверждение, что от чужого невозможно услышать настоящей правды и нельзя ему всей своей правды рассказать: «*Не будзець у вас, умілення дзетушкі, вашага кармільца, роднага бацьюшкі. <...> Цяпер не скажаць мне ніхто **шчырай праўдушкі***», «<придётся угождать> *чужому не роднаму бацьюшке, чужой не роднай матушке...*» [ППГ 1986, 291, № 205]; «*Нікого на свеце няма мілей, як родная мамочка. Каму я такую **праўдачку** скажу, як роднай мамочке?*» [Там же, 231, № 88]. Противопоставление близкой, кровной родни и дальних родственников заметно в текстах «голошений с кукушкой»: «*Не к кому ж мне пришатнуться, не к кому й прихоронуться! Ой-я, потеряла я ж усих своих рódных, усих крóвных*» [Разумовская 1984, 172]; «*А не с кем же мне посоветоваться и не с кем же мне поговорить: а нетути же у мене... сестриц рódных, ай нетути же у мене братцев рódных*» [Там же, 175].

Близкая родня как высшая ценность определяется в украинских и белорусских причитаниях следующими выражениями: «*ти ж моя вся правда*», «*дорога правда*», «*прехороша правда*», «*щіра правда*», «*вірна правда*»; общаться с близкими значит *правдочку казати, правдочки пытати*. Подобные словосочетания адресуются обычно мужу, отцу, матери, сыну, дочери.

Мотивы, отражающие сильную эмоциональную привязанность, характерны прежде всего для плачей по матери. Именно ей адресуются горестные вопросы: «*хто ж меня пожалеець?*», «*к каму я прихилося?*», «*у каго ласкавага славецка пачуці?*»; «*каму шчырую праўданьку скажу?*» [ППГ 1986, 228, № 81; 231, № 89; 245, № 117]. Противопоставле-

ние «своя / не своя мать» актуализируется именно в этих эпизодах похоронных голошений, где оплакивается утрата близкого, родного человека. Оно может быть представлено либо в виде мотива: «оставшийся в живых родной отец не может заменить мать»; либо в виде мотива: «чужая мать (мачеха) не может заменить родную мать». Ср., например, белорусское причитание: «...*А мы дужа маленькія, а татулечка ж не мамулечка. Ён жа возьмець чужую маму. А яна ж нас не будзець глядець, яна ж нас будзець дужа абіжаці*» [ППГ 1986, 234, № 95]. И тут для определения истинных ценностей используются концептуально значимые в народной традиции слова – **правда** и **слово/разговор**: «*Прыхылюся я до чужоі матери, то вона мене не пожаліе. То и ти сіны, и та хата, так у хати не та правда. Та и та хата и стриха, та у хати не та утиха*» (т. е. прильну я к чужой матери, но она меня не пожалеет. Вроде и те же сени, и тот же дом – а в доме не та правда. Вроде и тот же дом, и та же крыша – а в доме нет той утечи) [Голосіння 2012, 74, № 51]; «...*Шо пиду в хату, та ж хата – та не та правда, та ти ж пороги – та не тыйи розговоры*» (т. е. пойду в дом, вроде тот же дом – а не та правда, и те же пороги – а не те разговоры) [Там же, 118, № 137].

Таким образом, на основе похоронных плачей удаётся восстановить, во-первых, ролевые портреты каждого члена семьи как образцового семьянина. Во-вторых, этот фольклорный жанр позволяет проанализировать систему ценностей в области кровнородственных связей людей традиционного общества. Для плачей по хозяину дома (мужу, отцу, старшему сыну) преобладающими являются мотивы, в которых он изображается как хороший работник, глава дома и распорядитель в хозяйстве, умеющий справедливо распределять между членами семьи повседневную работу; как кормилец семьи, опекун, защитник. А в причитаниях по матери особым образом выделяются мотивы, в которых она характеризуется: как хорошая хозяйка; как кормилица, опекунша, неутомимая работница, хлопотунья по дому; как наставница детям и советчица мужу; как мать-утешительница и защитница членов семьи; как мать-собеседница, поддерживающая близких душевным словом; как заботливая жена и хранитель-

ница родовых связей и т. п. Мы рассмотрели в самых общих чертах лишь образы хорошей матери и хорошего отца, а между тем общий состав причитаний позволяет судить о позитивных качествах и других членов семьи: сына, дочери, брата, сестры, тётки, дяди и т. д. Позитивные качества, как правило, приписываются каждому оплакиваемому родственнику, независимо от того, обладал ли ими конкретный умерший в реальной жизни. Именно на основе этих нормативных представлений о том, как должно быть в идеале, мы и можем восстановить ценностные критерии организации семейных отношений в традиционной культуре.

ИСТОЧНИКИ И МАТЕРИАЛЫ:

- Адоньева 2004** – *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Барсов 1997/1** – Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. Похоронные причитанья.
- Голосіння 2012** – Голосіння / упоряд. І. Коваль-Фучило. Київ, 2012.
- Ефименкова 1980** – *Ефименкова Б. Б.* Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М., 1980.
- Микитенко 2010** – *Микитенко О.* Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика. Київ, 2010.
- ППГ 1986** – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / уклад. тэкстаў У. А. Васілевіч. Мінск, 1986.
- Разумовская 1984** – *Разумовская Е. Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160–178.
- Свенціцький 1912** – *Свенціцький І.* Похоронні голосіння // Етнографічний Збірник. Львів, 1912. Т. 31.
- СД 1995** – *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н., Гура А. В.* Величание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 306–307.
- СМЭС/2** – Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи.
- Толстая 2009** – *Толстая С. М.* Категория родства в этнолингвистической перспективе // Категория родства в языке и культуре. М., 2009. С. 7–22.
- Чистов 1997** – *Чистов К. В.* «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым. СПб., 1997. Т. 1. Похоронные причитанья. С. 400–495.

М. В. ЯСИНСКАЯ

Семантико-мотивационные параллели между лексикой зрительного восприятия и лексикой приёма пищи в русских народных говорах

В статье анализируется русская и славянская диалектная лексика и фразеология семантического поля зрительного восприятия, имеющая параллели с лексикой, связанной с пищеварением, а именно фразеологизмы типа «есть глазами», «кормить глаза», «голодные глаза» и т. п. «Пищевая» метафора, отражённая в языке, переключается с традиционными мифопоэтическими представлениями славян о зрении. Взгляд мыслится как такое взаимодействие субъекта и объекта, при котором субъект забирает себе («поглощает») некоторые свойства объекта (эти представления выражаются, в частности, в верованиях, связанных со зрением, с поверьями о силе взгляда змей и некоторых других животных). Так, метафора, застывшая в языке, оказывается живой и активной в текстах различных жанров традиционной культуры (от поверий до похоронных причитаний).

Ключевые слова: зрительное восприятие, языковая метафора, славянская этнолингвистика, диалектология, фразеология.

M. V. YASINSKAYA

Semantic and motivational parallels between the words referring to visual perception and the words referring to meals in russian popular subdialects

The article analyses Russian and Slavic dialect words and phraseologisms referring to semantic sphere of visual perception that have certain parallels with the words that refer to digestion like “to devour somebody with one’s eyes”, “to feed one’s sight”, “hungry eyes”, etc. Such “digestion” metaphors reflected in the language are aligned with traditional mythical and poetic Slavic understanding of eyesight. A glance is viewed as such an interaction between the subject and the object when the subject is “absorbing” or taking some of the object’s attributes. For example, such views are expressed in beliefs connected with putting a jinx, with the power of glances of snakes and some other animals. In this way a metaphor that was fixed in the language turns out to be alive and active in the texts of different genres of traditional culture from proverbs to funeral mourning.

Keywords: visual perception, linguistic metaphor, Slavic ethnolinguistics, dialectology, phraseology.

Связь между зрительным восприятием и процессом приёма пищи в русских (и славянских) диалектах выражается различными способами и носит разнонаправленный характер: с одной стороны, в процесс еды активно включается зрительное восприятие, с другой – зрительное восприятие, взгляд может

метафорически описываться как «съедание, поглощение» того, на что смотрит субъект.

Речь пойдёт о фразеологических единицах типа «*есть (пожирать) глазами*» и им подобных, в которых зрительное восприятие и физиологическое насыщение пищей уподобляются друг другу, а глаза сопоставляются с частями тела и органами, участвующими в приёме пищи и пищеварении (зубами, желудком/брюхом и пр.), а также об устойчивых сочетаниях типа «голодные/сытые глаза» и др. Метафора «*есть глазами*» характерна для восточных и западных славян, у южных славян ей соответствует «*выпивание*» (глазами не едят, а пьют). Причём во фразеологизмах подобного рода глаза могут выступать в роли инструмента (*есть глазами*), в роли субъекта (*глаза* испытывают голод) и в роли объекта (субъект кормит свои *глаза*). Подобные фразеологизмы встречаются и в других индоевропейских языках – немецком, французском, итальянском: *mit den Augen verschlingen* «пожирать (букв. проглатывать, жадно глотать) глазами» (нем.), *manger des yeux* «есть глазами», *devorer des yeux* «пожирать глазами», *boire des yeux* «пить глазами» (фр.), *mangiare con gli occhi* «есть глазами» (ит.). Можно предположить, что русское выражение «есть глазами» является калькой с одного из европейских языков, однако оно находит поддержку и на русской языковой почве (в русских диалектах), а также в русских и, шире, славянских верованиях и мифологических представлениях о человеке, в частности, о его зрении.

«Зрительная» лексика в семантическом поле 'Принимать пищу'. Появление «зрительной» лексики в контекстах, связанных с поглощением пищи, объясняется тем, что зрительное удовольствие входит в качестве одного из составляющих в комплексное удовольствие от еды (вкусовое, обонятельное, осязательное). Созерцание пищи способствует тому, что у субъекта появляется аппетит, желание съесть то, что он видит. В русских говорах аппетит может обозначаться фразеологизмом *глаза и зубы загорелись* (у кого) – «сильно захотелось чего-то» (ниж.-печор.): *У меня просто глаза и зубы загорелись – так мне хочется этого творогу. Так бы поела этой рыбы, ну глаза и зубы загорелись. Бутылку увидал – глаза и зубы загорелись* [ФСРГП].

«Зрительная» семантика лежит в основе номинации аппетита в архангельских говорах – *призор, призорец*: *Дня со два не ел, призору нет; призорец оказать «отведать, если чем-либо потчуют»: Покушайте, окажите призорец* [Подвысоцкий 1885, 138]. Интересно, что слово *призор* омонимично названию сглаза в тех же архангельских говорах: *призёр: Призёр – ну это згláзят* [Картотека АОС].

В процессе поглощения пищи глаза оказываются тесным образом связанными с органами пищеварения, прежде всего с желудком (чревом). Г. И. Кабакова пишет о том, что глаза выступают в качестве «внешних агентов» чрева, которым оно подаёт сигналы: *«Любо брюху, что глаза кашу видят / на кашу глядят»*. Причём глаза, согласно её наблюдениям, являются «самым активным из “внешних агентов” чрева. Как посредники между внешним миром и чревом глаза не знают стыда и выступают соучастниками и даже “заказчиками” чревоугодия: “Не выголяй глаз на чужой квас, лучше раньше вставай, да свой затевай/затирай”» [Кабакова 2015, 327]. Глаза также выступают своего рода индикатором крайней степени насыщения: см. *есть до выпуча глаз* (новгор.) «вдоволь, досыта, до пресыщения (есть)» [СРНГ 5, 336].

Желудок (чрево, брюхо) в поговорках могут наделяться функцией глаз – зрением (наряду с другими чувствами): *«Брюхо болит, на краюху глядит»*. Однако непосредственно во время еды все чувства могут атрофироваться – ср. *«Когда я ем, я глух и нем»* (а также слеп) [Кабакова 2015, 327].

«Пищеварительная» лексика в семантическом поле зрительного восприятия. Глаза наделяются функциями органов пищеварения, например они могут испытывать голод (*голодные глаза, смотреть голодными глазами*): *глаза есть хотят* «кто-либо голоден»: *Сам отказывается, а глаза-то есть хотят; Ел, ел. Дак ведь глаза ешиш о сь хотят* [ФСРГП]. Причём часто между «голодом желудка» и «голодом глаз» нет знака равенства, глаза оказываются более жадными, ненасытными. В паремиях и фразеологизмах отражена ситуация, когда желание съесть что-либо длится дольше, чем наступает физиологическое насыщение: *«Весь/сам сыт / брюхо сыто,*

а глаза всё голодны», «Зоб полон, а глаза голодны» [Кабакова 2015, 327]. Глаза есть хотят: Жадной, кушать уже некуда, одни глаза хотят, а сам уж наелся до горлышка. Одни глаза хотят «кто-либо уже наелся досыта, но аппетит ещё не удовлетворён»: Ись просит, а у самого ведь одни глаза только хотят; Жадной, кушать уже некуда, одни глаза хотят; Одни глаза хотят, а есть уже невозможно [ФСРГП]. Ср. словен. oči so bile bolj lačne kot želodec, vzela si je več jedi, kot je je mogel pojesti (глаза были более голодными, чем желудок, он взял больше еды, чем мог съесть); словен. разг. экспрес. samo oči so lačne: ko človek vidi jed, si je zaželi, čeprav ne čuti potrebe po njej (только глаза голодны: когда человек видит пищу, хочет её съесть, хотя не чувствует в этом нужды) [SSK]. В данном случае глаза или более голодны, чем желудок, или вообще только они испытывают чувство голода, в то время как желудок сыт.

Словосочетание *голодные глаза* и ему подобные имеют также переносные значения, они могут относиться не только к голодному, но и к жадному, завистливому человеку. Например, *глаза накормить* «от жадности съесть больше возможного»: *Жадный, кушать уже некуда, одни глаза хотят, а сам уж наелся до горлышка, глаза и те накормить хочет* [ФСРГП]. *Глаз (у кого) шире брюха* – неодобрительно о завистливом, с завидушими глазами, жадном человеке [Танчук 1986, 40]. Данные фразеологизмы входят в круг синонимичных выражений со значением ‘жадный, завистливый’: *жадные глаза, загребущие (загребастые) глаза – загребастые глаза (у кого)*, которые с точки зрения мотивации не связаны со сферой принятия пищи. Например, ср. *загребасты глаза* о жадном и завистливом человеке: *Дай мне, Иван, маленько сена, хоть полтонны. – Чё-ли ешиэ не скажи, самому надо было летом робить. – Эх ты, загребасты глаза твои, бестыжи, скупердяй ты этакий; Загребасты же у тебя глаза, Машка. Коль что увидишь, то тебе и надо; Ну, у ей глаза загребасты, увидела у меня новы тапочки (дочка привезла), дак и то ей таки же надо* [ФСРГП]. *Глаза завидущие. На жадны глаzá* – с большого голода: *На жадны-те глаза хоть ворону неопалёну съешь* [ФСПГ]. Ср. также поговорку *пучить глаз на чужой квас* (карел., волог.) – завидовать кому-л. [СРГК 5, 363].

Иногда значения 'голодный' и 'жадный' могут выступать параллельно у одних и тех же языковых единиц: *глаза не сыты* (у кого) (морд.) – о человеке, который не наелся; о жадном человеке [СРГМ 1, 112].

Выражения типа *есть глазами* и ему подобные (*покормить глаза, шары* и пр.) могут употребляться в значении «смотреть на что-либо при невозможности получить это». Например, когда нет возможности наестся в прямом смысле (с помощью органов пищеварения), *едят* глазами: «на свадьбу с глазами, на похороны с животом / на поминки с брюхом» [Кабаква 2015, 228]. При этом глаза противопоставляются органам пищеварения: *Глаза глядят, живот собаки едят* (прибайк.) – о голоде [СНФП, 39]. Ср. выражение *пить чай вприглядку* (без сахара, только глядя на сахар) [Ушаков].

Оторвавшись от «пищевого» контекста, данные выражения приобретают более широкую семантику и развивают значения 'не достичь результата', 'не иметь возможности достичь результата'. Например, *глаза (шары) накормить (покормить)* «посмотреть на товары в магазине, не имея возможности их купить»: *Зашла глаза покормить, купить не могу, дак только глаза покормить; Да цё, денег нет, дак только зашла, глаза покормила, ницё не купила; Так вот и ходят: глаза накормят да и уйдут; А в магазин нынче ходят шары покормить только;* «На охоте и рыбной ловле увидеть добычу, но не поймать её»: – *Ну что, глаза-то хоть накормил? – Глаза-то накормил, а утку не добыл; – Ну чё, кого стрелил? – Да никого, только глаза накормил, не берёт на мушку, только глаза накормил; А глаза только накормил, выпрыгиват, а не клюёт; Ницё не добыли. Глаза покормили только* [ФСРГП].

Таким образом, в приведённых выше примерах, несмотря на прозрачную «пищеварительную» мотивационную модель, связь с пищей и насыщением утрачивается, и фразеологизмы типа *накормить глаза* употребляются в значении 'смотреть'. Это же касается и выражений типа *есть глазами*, которые широко распространены как в литературном языке, так и в диалектах: *есть глазами* (кого), разг. «пристально, неотрывно и подобострастно смотреть на кого-л.» [ФСРЯ, 154; БТС, 297]; *Поглощать взглядом* (кого): книжн. «пристально,

с напряжённым вниманием смотреть на кого-либо» [Фразеологический словарь 2, 53].

Чтобы пролить свет на истоки связи между двумя системами человека (зрительной и пищеварительной), нашедшей отражение в появлении фразеологизмов и паремий, где эти системы тесно переплетаются, необходимо обратиться к традиционным мифопоэтическим представлениям. В народной традиции славян пристальный взгляд, с одной стороны, воспринимается как свидетельство любовного чувства к тому, на кого он направлен [Ясинская 2015, 383], а с другой – оценивается негативно, связывается со сглазом и порчей. Мотив «принятия пищи» вносит в представления о зрении идею, что взгляд может метафорически осмысляться как отъём, поглощение свойств объекта, на который смотрит субъект. Данные свойства взгляда используются в визуальной магии: человек смотрит на объект, свойствами которого он желает обладать. Например, в восточной Сербии девушки на Иванов день смотрели через венок на солнце, чтобы быть такими же красивыми и румяными, как оно [Костић 1968–1969, 390].

Представление о взгляде как «отбирании» свойств объекта находит выражение в славянских представлениях о вредоносном взгляде змей. Так, согласно малопольскому поверью, змея может с помощью взгляда высосать из светила всю силу, и оно перестанет светить; не сможет зайти. Смотря на солнце, змея как бы «выпивает» его глазами; Бог запретил змее смотреть на солнце более десяти дней в году. Тем, что змея смотрела на солнце, объясняется сезонное убывание светового дня. Белорусы Витебской губернии полагали, что змеи сосут солнце, отчего оно летом постепенно уменьшается и снова отрастает за зиму [Гура 1997, 283–286].

Мотив поедания глазами представлен также в верованиях о дурном глазе, например в украинском поверье, связанном со зрачками: *«Є люди, що дивлячись другому в очи, можуть того “чоловічка” [зрачок, в котором согласно народным представлениям пребывает душа] “з’їсти”, а тоді чоловік тяжко занедужає, а – не ратований – може й “зі світа піти”* [Гнатюк 1912, 324]. Получает способность «пожирать

глазом» ребёнок, повторно приложенный матерью к груди (таким образом выражается высокая степень вреда при помощи взгляда). Представления о вредоносности взгляда связывались не только со взглядом человека, но и со взглядом животных. Например, в окрестностях Тарнова и на Волыни верили, что нельзя разрешать собаке смотреть на едящих людей, так как *człowiek je zębami, a pies ślepiami* (человек ест зубами, а собака глазами). Смотрящая на едящих людей собака как бы поглощает взглядом пищевую ценность продукта, поэтому люди будут есть, но не смогут насытиться [Barthel de Weydenthal 1922, 10]. Чтобы избежать ущерба от взгляда кошки или собаки, когда она смотрит на едящего человека, ей говорят «не завидуй».

Впрочем, мотив «поедания глазами» может встречаться не только в негативных, но и в нейтральных и даже положительных контекстах. Например, он возникает в похоронных причитаниях: см. выражение *покормить очушки* в значении «наглядеться на покойника перед вечной разлукой»: «*Погляжу, бедна кручинная головушка, / На своё быдто сердечное я дитяtko; / Покормлю да свои ясныи тут очушки, / Взвесселю свою несчастную утробушку!*» [Причитанья 1, 96]. Интересно, что в данном случае «пищевая» метафора получает развитие. Подобно тому, как можно наесться впрок, оказывается возможным насмотреться впрок, «про запас»: «*Наглядитесь-ко, победы мои очушки, / Хоть во этой церкви посвящённой, / Про запас вы на сердечно, мило дитяtko, во умёршее во бело это личушко!*» [Там же].

Таким образом, семантико-мотивационные параллели между лексикой сферы зрительного восприятия и сферы принятия пищи, обнаруживающиеся в поговорках и фразеологических единицах (например, выражениях типа *голодные/сытые глаза, есть глазами, кормить глаза*), представляются неслучайными. С одной стороны, «зрительная» лексика может проникать в семантическое поле ‘принятие пищи’, с другой – «пищевая» в семантическое поле зрительного восприятия (последняя модель оказывается значительно более продуктивной). «Пищевая» лексика в сфере зрительного восприятия может как быть связана с темой принятия пищи (глаза есть хотят), так и абстрагироваться от неё, приобретая переносные

значения (например, кормить глаза ‘смотреть на объект, не имея возможности им обладать’). «Пищевая» метафора, отражённая в языке, перекликается с традиционными мифопоэтическими представлениями славян о зрении. Взгляд мыслится как такое взаимодействие смотрящего субъекта и объекта, на который он смотрит, при котором субъект забирает себе («поглощает») некоторые свойства объекта (эти представления выражаются, в частности, в верованиях, связанных со зглазом, с поверьями о силе взгляда змей и некоторых других животных). Так метафора, застывшая в языке, оказывается вполне живой и активной в текстах различных жанров традиционной культуры (от поверий до похоронных причитаний).

ЛИТЕРАТУРА:

- БТС** – Большой толковый словарь русского языка / сост. и ред. С. А. Кузнецов. СПб., 1998.
- Гнатюк 1912** – *Гнатюк В.* Похоронні звичаї й обряди: Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31–32.
- Гура 1997** – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Кабакова 2015** – *Кабакова Г. И.* Русские традиции гостеприимства и застолья. М., 2015.
- Картотека АОС** – Картотека Архангельского областного словаря (МГУ им. М. В. Ломоносова).
- Костић 1968–1969** – *Костић П.* Годишњи обичаји у Неготинској Крајини// Гласник Етнографског музеја у Београду, 1968/1969. Књ. 38. С. 363–396.
- Подвысоцкий 1885** – *Подвысоцкий А.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Причитанья** – Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. Т. 1–2. СПб., 1997.
- СНФП** – Словарь народной фразеологии Прибайкалья / под ред. Н. Г. Бакановой.
- СРГК** – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1–6. СПб., 1994–2005.
- СРГМ** – Словарь русских говоров на территории Мордовской АССР. Т. 1–8. Саранск, 1978–2006.
- СРНГ** – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина и Ф. П. Сороколетова. Вып. 1. Л., 1965.
- Танчук 1986** – *Танчук В.* Сборник пословиц русского языка. Нью-Йорк, 1986.

- Ушаков** – Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1–4. М., 1935–1940. URL: <http://ushakovdictionary.ru/> (дата обращения: 19.09.2020).
- Фразеологический словарь** – Фразеологический словарь русского литературного языка XVIII–XX вв. / под ред. А. И. Федорова. Т. 1–2. Новосибирск, 1991.
- ФСПГ** – Фразеологический словарь пермских говоров / сост. К. Н. Прокошева. Пермь, 2002.
- ФСРГП** – Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры / сост. Н. А. Ставшина. СПб., 2008.
- ФСРЯ** – Фразеологический словарь русского языка / под ред. А. И. Молоткова. М., 1967.
- Ясинская 2015** – Ясинская М. В. Любовь и ненависть сквозь призму зрительного кода // Категории оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015. С. 380–386.
- Barthel de Weydenthal 1922** – Barthel de Weydenthal M. Uroczne oczy. Lwów, 1922.
- SSKJ** – Slovar slovenskega knjižnega jezika. Ljubljana, 2000. Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU in avtorji.

Н. В. РЫЧКОВА

Новаторство и традиции в творчестве кружевницы Г. А. Котовой

Представленная работа является результатом многолетней собирательской, научно-исследовательской и практической деятельности автора в изучении традиций русского кружевоплетения. Статья раскрывает художественное своеобразие одной из традиций русского кружевоплетения – т. н. балахнинского кружева – через стилевые и орнаментальные особенности, а также предлагает анализ персонального творчества современного балахнинского мастера, члена СХР Галины Александровны Котовой, творчество которой искусствоведрами ранее не изучалось.

Ключевые слова: балахна, промысел, кружево, кружевоплетение, балахнинское кружево, обучение, Котова, традиция.

N. V. RYCHKOVA

Lacemaking tradition and innovations in works of Galina Kotova

The article presents results of many years of the collecting, research and practical activity in studying the Russian lacemaking traditions. It uncovers the artistic peculiarity, stylistic and ornamental qualities of one of the Russian lacemaking traditions, the so called Balakhna lace. The research is based on an analysis of the personal work of the contemporary Balakhna master, Galina Aleksandrovna Kotova (member of the Union of Russian Craftsmen) whose works have never been described before by the by fine art experts and historians. It is also worth mentioning that there is currently no other comprehensive research of the art of Balakhna lacemakers.

Keywords: Balakhna, craft, lace, lacemaking, lace of Balakhna, study, Kotova, tradition.

Проблема сохранения народной традиции всё так же актуальна, что не раз отмечали в своих трудах М. А. Некрасова [Некрасова 1983], А. Б. Салтыков [Салтыков 1968] и другие исследователи народного искусства. Также одной из ключевых задач современности является не только сохранение традиции ремесла, но и его развитие. Искусство знает немало методов передачи и преемственности традиции, однако ключевым фактором остаётся личность мастера, его подход к осознанию ценности той информации и культуры, носителем которой он является.

В настоящей работе исследуется сохранение и передача традиции кружевоплетения одной из носителей народной культуры, Галиной Александровной Котовой – признанной мастерицей кружевоплетения, чьё творчество целиком посвящено возрождению «балахонского манера» плетения кружева, традиционного промысла Балахнинского уезда Нижегородской губернии.

В основе балахнинского кружева лежит многопарная техника плетения. Фоном в изделиях служат основные сетки: московская, клюневая, двухбулавная. Для обогащения фактуры в мотивах используют вспомогательные сетки: телятниковую, жемчужную, тюлевую, редко французскую. Все орнаментальные формы, за редким исключением, выплетаются полотняным переплетением. В орнаменте может также присутствовать скань в одну нить, обводящая мотивы узора с внешней и внутренней стороны; сам орнамент состоит из определённого набора мотивов: стилизованные ветки, цветы, листья, показанные в двух проекциях.

Формирование композиции изделий имеет устойчивые традиции:

1) трёхчастная композиция: центральная часть изделия (вазон), цветочно-растительная гирлянда, «клюневый» край;

2) строго симметричная композиция косынок и шарфов (при этом в платках она может быть и диагонально-симметричной);

3) центр изделий, как правило, облегчён за счёт использования двухбулавной сетки, на которой чёткими очертаниями выделяется вазон с несколькими ярусами узора;

4) орнаментальная гирлянда из ветвей с S-образным изгибом и завитками, цветов, стилизованных листьев, гроздей винограда и пр., разделяющая центр и край;

5) край изделия формируется из клюневой сетки и может иметь разные завершения:

- кольца с полой серединой и вписанными розетками из насновок,
- фестончатый край из колец (больших или малых) с полой серединой и вписанными розетками из насновок,

– фестончатое завершение из «денежек» плотного полотняного плетения (на пять «денежек», на шесть «денежек» и т. д.), где на стыке фестонов клюневая сетка прорезается петлеобразными элементами (типа неравномерной по ширине вилюшки), в узких частях вилюшки, между «денежками», розетка из насновок с полотняным переплетением в середине или насновочно-плетешковое заполнение, как в элементе «огурец». В таком типе края может встречаться мысообразный элемент, выплетенный сеткой.

Галина Александровна Котова более тридцати пяти лет занимается возрождением былой славы балахнинского кружева, внимательно и бережно относится к сохранению народных традиций. В то время как многие другие балахнинки переключились на плетение сцепного кружева и осваивают эту несложную технику плетения, восхищаясь «вологодским манером», Котова обращается к традиционному для Балахны типу плетения.

Основы традиции мастерица начала постигать во время работы на фабрике, изучая старые сколки кружева и изделия старых мастеров. Личное знакомство с легендарными кружевницами легло в основу восприятия ещё живой народной культуры, полной гармонии и строгой красоты. Впоследствии Галина Александровна постоянно прибегала к созерцанию и анализу как одним из ключевых творческих методов, позволившим провести живую нить ремесла из прошлого в современность. Кроме этого, она скрупулёзно изучала технологию традиционного плетения, восстанавливала закономерности кружевного искусства, исследовала каноны. Работая в цехе кружевоплетения, Котова выплетала изделия по готовым сколкам, но с 1992 г. начала разрабатывать свои собственные узоры и создавать сколки для себя и своих учениц из студии «Балахнинские узоры». В этих работах в полной мере проявились как художественный вкус и фантазия автора, так и особое чувство красоты своей земли.

Во всех работах Г. А. Котова последовательно придерживается многопарной техники и традиционной манеры кружевоплетения. Так, большинство косынок («Балахнинские напевы» 2000 г., «Очарование» 2005 г., «Балахнинские узоры» 2004 г., «Весна» 2007 г. и др.) компо-

зиционно аналогичны работам старых мастеров промысла, хранящимся в музейных фондах. Котова соблюдает традиционную форму косынок, шарфов, вписывая в них орнамент, характерный для «балахонского манера», т. е. разделяя растительно-цветочной гирляндой край и центр изделия, используя традиционные мотивы в виде цветов, условных вазонов, «огурцов», цветов граната и гроздьев винограда. Сохранена и традиция использования разнофактурных сеток в одном изделии, однако сетки художница подбирает индивидуально, исходя из художественных задач и узора. Чаще всего в работах используются камфорная, двухбулавная, московская, клюневая сетки; кроме того, нередко встречаются мушки, жемчужная сетка и их комбинация – рыбчатая сетка.

Постижение художественной традиции – непростая задача для современного художника: антагонизм, ритмы и запросы нынешнего мира зачастую превращают буквальное следование традиции в китч. А. Б. Салтыков писал: «Нельзя механически и отвлечённо создавать народность. <...> Народность передаётся из поколения в поколение, и здесь огромное значение имеет опыт народа, опыт поколений» [Салтыков 1968, 52].

В то же время переосмысление современности через призму традиции под силу только тем ремесленникам, кто не мыслит себя вне традиции, относясь к ней не как к рамкам жёстких ограничений, но как к инструменту созидания. Создавая кружевные работы, Котова даёт мотивам новое, современное звучание, протягивая нить народного мастерства через века. Её работы соответствуют всем канонам «балахонского манера», но отличаются от изделий старых мастеров. В поисках своего стиля Котова не спорит с ними, а скорее прислушивается, ориентируясь на дошедшие работы. В совершенстве освоив народные корни и основы сложного рукоделия, она развивает эти традиции через поиск нового художественного языка, обогащая орнамент новыми мотивами, новыми приёмами, что в итоге позволяет по-настоящему оживить былую традицию в актуальных и современных работах. В частности, новаторство Галины Александровны Котовой проявилось в новом подходе к технологическому

процессу изготовления крупных кружевных изделий – косынок. Её личной находкой стало бесшовное изделие, когда косынка выплетается вся целиком, без швов. В работах старых мастеров промысла таких технологических решений не было, все изделия были сшивные.

Другим новаторским подходом является обращение к новым мотивам, обогащающим орнаментальный ряд современных изделий. Так, Галина Александровна стремится к натуралистическим изображениям в своих работах, зачастую обращаясь к разным источникам в поисках необычных форм и решений. Свидетельством этому являются её разработки мотива «балахонской розы» и панно на темы русских сказок, цветочных композиций: воротники («Розы» 2001 г.), салфетки различных форм («Лето» 2004 г., «Подарочная» 2004 г., «Цветы» 2008 г., «Роза» 2009 г.), шарфы («Земля Балахнинская» 1999 г., «Аннушка» 1999 г., «Сударушка» 2007 г.), панно («Птичка» 2005 г., «Сказка» 2006 г., «Жар-птица» 2006 г.). В теме сказок также проявился новаторский подход в попытке ввести в кружево Балахны сюжет и решить его как станковое производство.

Живая и наблюдательная по натуре, Котова вносит в свои работы неожиданную для кружева рефлексию, динамику и разнообразие. Всё увиденное художницей находит отклик в её изделиях, проявляясь в необычной интерпретации. Мастерница находит новые творческие решения, которые становятся органичным продолжением существующей традиции, при этом не ломая старых канонов.

В то же время приходится с сожалением отметить, что как такового промысла кружевоплетения в Балахне сохранить не удалось. В настоящее время плетением кружев занимаются лишь отдельные любители, большинство из которых освоили основы ремесла под руководством Котовой, но далеко не все восприняли от неё требовательность к следованию традиции и высокому качеству изделий. На сегодняшний день основной проблемой сохранения уникального балахнинского кружева является пренебрежение традицией. Большинство рукодельниц не включились в существующую художественную традицию, а следуют собственным представлениям о своей роли в искусстве. Кроме того, существует проблема некавалифицирован-

ных псевдоисследований балахнинского кружева, когда неспециалисты публикуют работы, в большей степени посвящённые саморекламе, нежели научно и исторически достоверному исследованию изучаемого вопроса – что, в свою очередь, приводит к тиражированию безграмотных трудов и кружева низкого качества, в том числе и за рубежом. Такой подход уничтожает ещё живую связь ремесла прошлого и настоящего, а низкокачественные кружевные изделия обесценивают репутацию промысла и кружевниц.

Проблема качества изделий остро стоит в декоративно-прикладном искусстве, а особенно в кружевном производстве. А. Б. Салтыков писал, что «надо делать и делать, но стараться и делать хорошо, не халтурно, с учётом народных традиций, народного понимания, не кое-как... нельзя делать что угодно, нужно делать лучше, и это сделанное найдёт себе пути и будет современным новым искусством, в котором будут использованы и современные материалы, и современные технические приёмы, и получатся современные вещи. <...> В этот момент ниточка традиции должна тянуться. А традиция в русском народном искусстве – это прежде всего наш русский характер, местный, волжский...» [Салтыков 1968, 55].

Рассмотренные работы Галины Котовой позволяют говорить о сохранении народной традиции плетения балахнинского кружева в её творчестве, о вдумчивом и бережном отношении и грамотном использовании не только технологии, но и орнаментального наследия промысла. Работы Котовой отличаются органичным соединением традиций и новаторства. Они гармоничны, обладают особой декоративностью и высоким качеством исполнения. Это помогает мастерице создавать современные вещи, сохраняя в них основные стилевые черты кружева Балахны.

Ещё одно неотъемлемое качество работ Галины Александровны Котовой – это особое чувство любви к родной земле, которое пронизывает всё её творчество. Любая работа мастерицы – гимн любви Нижегородской земле и Балахне.

Одной из личных заслуг Галины Александровны является искреннее желание передать знания и навыки старинного

рукоделия балахнинок, сохранить и оживить народную традицию, сделать её неотъемлемой частью культурной жизни города Балахны и Нижегородской области.

Творчество Котовой уникально и значимо для сохранения местной художественной традиции и по праву может считаться национальным достоянием. Галина Котова – художник удивительного и самообытного дарования, талантливый и творческий мастер и педагог.

ЛИТЕРАТУРА:

Некрасова 1983 – Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры. М.: Изобразительное искусство, 1983.

Салтыков 1968 – Салтыков А. Б. Самое близкое искусство. М.: Просвещение, 1968.

М. П. НАГОВИЦЫНА

Воспоминания о «человеке особенном» в рассказах жителей старообрядческих поселений Вятского края

В статье рассматривается один из аспектов жизни старообрядческих поселений – легенды местных жителей о «человеке особенном». Воспоминания о таких людях хранятся в памяти нескольких поколений староверов, проживающих в Кильмезском районе Кировской области. До настоящего времени в данной местности существуют старообрядческие поселения, вызывающие интерес исследователей в связи с сохранением культурных и духовных традиций старообрядчества на современном этапе развития российского общества.

Ключевые слова: старообрядчество, ремесло, самородок, традиция.

M. P. NAGOVITSYNA

Memories about 'special people' in stories of residents of the old believers settlements in Vyatka region

The article deals with one of the aspects of the old believers' settlements life – the local residents' legends about 'special people', the memories of which are stored in the memory of several generations of old believers living in the Kilmez district of the Kirov region. To the date, old believer settlements still exist in the area and attract research interest because of the good the preservation of the cultural and spiritual traditions of the old believers at the present stage of development of Russian society.

Keywords: old believers, craft, nugget, tradition.

Следует отметить, что Кильмезский район Кировской области – один из уникальных регионов старообрядческой культуры: здесь на достаточно небольшой территории проживают как представители белокриницкой иерархии (поповцы), так и беспоповцы поморского согласия (в народе их называют «суховершинники»). Устойчивость населения и бытового уклада, проживание в пределах одного коллектива в течение практически всей жизни – важнейшие факторы сохранения традиционной культуры старообрядцев этого региона. Кильмезь расположена на старинном Сибирском тракте: через село пролегал путь каторжан в Сибирь, по нему же отправляли в ссылку декабристов. Не обошла Кильмезь стороной и Гражданская война.

В настоящий момент коммуникативные процессы в старообрядческой среде, с одной стороны, предполагают некоторое нарушение конфессиональных границ, с другой же – рассчитывают на более активное выполнение религиозно-бытовых предписаний, что является фактором сохранения и кодирования традиции, а следовательно, и самой культуры.

Следует отметить, что в данной культуре всегда отводилось и отводится особое место молитве и труду. Морально-этические традиции староверов, касающиеся трудовой деятельности, глубоко связаны с осмыслением явлений природы и человека, жизнь которого представляет один из приёмов огромного процесса мироздания. Каждый цикл трудовой деятельности имел и имеет для староверов свои временные границы, свои правила. Так, жительница д. Бураши Зинаида Евдокимовна Суслопарова вспоминает: *Вера в семье была строгая. Бывало, пойдёшь по воду, забудешь благословиться, а придёшь домой, тебе родители скажут: «Отнеси-ка воду коровам, ты на ключ пошла не благословясь!» Пойдёшь, выльешь в хлев принесённую с трудом воду и, взяв благословение у батюшки, снова идёшь за водой [Сморкалова 2009].*

Трудолюбие воспитывалось с детства. Староверы старались делать всё основательно: дома, приусадебные постройки. Особое отношение было к орудиям труда. В каждом поселении были свои мастера, у которых жители всей деревни покупали или выменивали тот или иной инвентарь. Были и такие мастера, к которым съезжались и из соседних деревень. Об одном таком мастере рассказала жительница п. Кильмезь А. М. Двоеглазова: *Раньше у нас в деревне почти на каждом дворе мастер был. Кто топоры делал, кто по столярному делу, кто по кузнечному делу... Был у нас один мужик – Яковом звали, так вот уж столяр был на всю округу. Из всех дворов к нему шли. Кто стол закажет, кто табуретки. Так ведь сделает так, что как будто литые они из дерева стоят-то. Будто и не колочены вовсе, а так будто и сделаны были... Ко мне сестра приезжала часто с мужем, так как приедут – сразу к нашему Якову на заказ идут. А потом на лошаде своей и везут домой всякие табуреты, да что ещё другое. А потом и другие с их стороны прознали, так и давай к нему приезжать*

на заказ. А он потом уже и сам не рад... Дома ведь робят полно, огород большой, а он всё успевал... Потом кулачили их, и я уж не помню, куды он делся, только вот запомнила я хорошо этого Якова... (Зап. от Анны Михайловны Двоглазовой, 1938 г. р. (урож. д. Хвощанка), пгт Кильмезь, Кировская область. Соб. М. П. Наговицына. 2014 г.).

Деревня Хвощанка, в которой жил Яков-столяр, была основана в 1802 г. староверами-суховершинниками, выходцами из Кырчан. В Хвощанке было 84 крестьянских двора, два хутора. Жили хвощанцы в достатке: у каждой семьи добротный дом, часто пятистенный, крепкое крестьянское подворье. Были в Хвощанке и свои неписанные законы и правила: пришёл из бани – умойся (ибо баня – «поганое место»), не смей курить, пить из ковша. В каждом доме было три вида посуды: староверская, новожённая и татарская. Из староверской ели сами, новожённой посудой пользовались, когда в дом входила новая сноха. Татарская предназначалась для татар, которые приходили в деревню катать валенки и стеклить окна.

Сами жители деревни занимались кустарным ремеслом: плели лапти, катали валенки, ткали половики. Из берёсты делали лукошки, туеса, ситево. Освоение секретов ремесла не требовало длительного обучения, и дети ремесленников (кузнецов, сапожников, горшечников и др.) росли, перенимая навыки у своих родителей или наставников. Однако имена этих умельцев канули в Лету и только воспоминания о Якове остались в памяти у многочисленных потомков жителей этой деревни, которые в настоящий момент живут по разным уголкам страны. В краеведческом музее посёлка Кильмезь до сих пор хранятся подборки местной газеты «Сельская трибуна», где время от времени выходят заметки о людях, про которых односельчане говорили: «человек особенный». В одном из таких номеров мы находим заметку бывшей жительницы д. Хвощанка Татьяны Меркушевой (Подлевских), которая также с особым трепетом вспоминает о Якове-столяре: *«Когда в нашей деревне появился Яков Кузьмич Болотов, уже никто не помнит, а то, что он был искусным столяром и замечательным плотником, знают все. Красивые резные наличники, сделанные его руками, и теперь ещё остались на окнах осиротевших*

домов» [Меркушева 2008]. В другом номере газеты опубликована заметка Людмилы Леонидовны Подлевских, которая в молодости приезжала в Хвощанку к своей бабушке и свекрови: *«Был у нас Яков Кузьмич Болотов, выходец из Владимирской области, знатный плотник. Пригнал его семью в Хвощанку голод. Но вскоре, когда партией был брошен клич на строительство Комсомольска-на-Амуре, уехал Яков на молодёжную стройку, и больше о нём ничего не знаем...»* [Подлевских 2004]. Таким образом, сведения о судьбе Якова-столяра противоречивы, однако сам факт воспоминаний о мастере и его творениях подтверждает уникальные способности Я. К. Болотова.

При общении с жителями старообрядческих поселений мы попытались выявить их мнение относительно того, что даёт человеку его особый дар, особое умение в ремесле. Следует отметить, что мнения «мирских» и староверов значительно разнились. Жительница Кильмези Т. Е. Смирнова («мирская») считает, что если человеку дано что-то особое, то у него обязательно будет какая-то «отметина»: *Вот смотрите сами, так ведь не бывает, что всё человеку дано и ничего не взято. Вот у нас был кузнец, так на всю деревню он один и был. Были ешо кузнецы. Но чего-то все к нему шли. Так вот потом как-то получилось, что пальцы он себе отхвостнул. Да ладно ешо на левой руке. Так он после этого лучше прежнего стал всё делать. Так вот – от него убавилось, а в работе-то прибавка какая* (Зап. от Таисьи Егоровны Смирновой, 1938 г. р. (урож. д. Кабачки), пгт Кильмезь, Кировская область. Соб. М. П. Наговицына. 2014 г.).

Подобного мнения придерживается и Г. М. Сухих («мирская»): *У меня, помню, мамка всё говорила, что из одной мучки, да не одни ручки. Вот они ездили к мужику по сапожному делу, так его звали Ваня-кривой или Стёпа-кривой – не помню уже. Вот уж мастер был! А я всё спрашивала, как же кривой может сапоги шить. Так мамка говорила, что настоящему мастеру глаза и не нужны – он всё руками чувствует* (Зап. от Галины Матвеевны Сухих, 1933 г. р. (урож. д. Хвощанка), пгт Кильмезь, Кировская область. Соб. М. П. Наговицына. 2014 г.).

При общении со староверами на тему особого дара в ремесле прослеживается мнение о том, что это, прежде всего, Божий дар и осо-

бое предназначение. Жительница деревни Большой Порек отмечает: *Вот всем ведь Бог даёт – кому что положено. Кому вот детей растить, кому какое ремесло. Ведь у нас без молитвы никакое дело не начнёшь. Вот Бог и помогает!* (Зап. от Ольги Ивановны Куклиной, 1923 г. р. (урож. д. Большой Порек), д. Большой Порек, Кильмезский район, Кировская область. Соб. Е. В. Быкова, М. П. Наговицына, Р. Слюжинскас. 2014 г.).

Возвышенное отношение среди староверов к труду, земле, природе имеет в сути своей и особо уважительное отношение к человеку, умеющему и любящему работать на этой земле. Евгений Гаврилович Пушкарёв из деревни Дамаскино, вспоминая о местных самородках-ремесленниках, отмечает, что только сильная вера и трудолюбие помогают настоящему мастеру: *Были у нас два кузнеца, так один из них сковал настоящий велосипед. Увидал, что по деревне кто-то проехал на велосипеде, и сковал. И ребяташки по всей деревне таскали его, катались на ём. Это были братья Касьяновы. А второй брат делал опять инвентарь-то – центровки, чтоб просверлить дерево или напары. Вообще, чего угодно. Они очень были мастера хорошие. Одного звали Сергей, а второго Мартемьян. Староверы были...* Следует отметить, что воспоминания о братьях Касьяновых, как и о Я. К. Болотове, мы слышали в нескольких поселениях Кильмезского района. Евгений Гаврилович также с особым восхищением рассказал ещё об одном мастере, изделия которого славились на всю округу: *В Ар-Пореке у нас жил гончар. Звали его Горшеней. Не знаю прозвище, не знаю имя, а так звали его все. Он всё делал. Глиняную посуду любую. Если в деревне не разбирали, так в Кильмезь на базар ездил. Знали его все!* (Зап. от Евгения Гавриловича Пушкарёва, 1928 г. р. (урож. д. Дамаскино), д. Дамаскино, Кильмезский район, Кировская область. Соб. Е. В. Быкова, М. П. Наговицына, Р. Слюжинскас. 2014 г.).

Другая жительница п. Кильмезь, Л. С. Очагова, вспоминая о мастерстве своего свёкра, утверждает, что только Божий дар помогает человеку в его ремесле, а крепкая вера объединяет семью: *Свёкор мой был мастер небывалый. Звали его Семён Ефимович Очагов. Он табуретки делал и самопряжи делал. Мастерство его всем его ребятам передалось.*

У него шесть сыновей было, и каждый каким-то даром обладал. Художники они все были – рисовали все хорошо. У одного в доме всё своими руками было сделано. Делал он такие фонарики, как в Петербурге на улицах стоят. Они все в Норино жили и живут. А ещё свёкор чемоданы делал. В магазинах-то ещё их не продавали, а к нему шли, и он всем делал. А ещё сделает такими узорами! Нигде ведь таких не взять! (Зап. от Лидии Сергеевны Очаговой, 1932 г. р. (урож. пгт Кильмезь), пгт Кильмезь, Кировская область. Соб. Е. В. Быкова, М. П. Наговицына. 2014 г.).

Таким образом, многие воспоминания превращаются в легенды о «людях особенных», о местных мастерах-самородках. При этом они обрастают новыми подробностями и фактами, которые рассказчики передают с особым трепетом. Следует отметить, что одними из основных факторов существования субкультуры старообрядчества выступают историческая память, коллективное сознание и высокая степень культурно-конфессиональной идентификации её субъектов-носителей. Бережное отношение к своим истокам, важным событиям в жизни своей семьи и своего поселения, а также к «героям» своей малой родины характеризуют жизнь старообрядческих семей на современном этапе. Даже в силу такого исторического обстоятельства, как влияние советской идеологии, старообрядчество не утратило элементы собственной самоидентификации, что обусловлено устойчивостью староверческого типа миропонимания.

ЛИТЕРАТУРА:

- Меркушева 2008** – Жива наша память, Хвощанка! / публикация Т. Меркушевой // Сельская трибуна. 2008. № 91. С. 3.
- Подлевских 2004** – От могущества до забвения / публикация Л. Подлевских // Сельская трибуна. 2004. № 7. С. 2.
- Сморкалова 2009** – Милые Бураши – светлый уголок земли / публикация Т. Сморкаловой // Сельская трибуна. 2009. № 5. С. 3.

Е. А. САМОДЕЛОВА

Ефимко Честняков как персонаж несказочной прозы Костромской области (к проблеме указателя фольклорных сюжетов и мотивов о местночтимых святых)

В статье впервые предпринята попытка составить указатель сюжетов и мотивов несказочной прозы о местночтимых святых на примере фольклоризованной личности Ефима Честнякова – художника и писателя Серебряного века. Получилось 56 позиций указателя сюжетов, в которые можно добавлять мотивы, обозначая их литерами (как это принято в практике составления указателей для сказок, быличек и т. п.). Частично мотивы даны в скобках. Указатель сюжетов основан на произведениях разных фольклорных жанров (предания, легенды, былички, сны, поверья, мемораты) и может быть использован для изучения личностей других народных праведников. При составлении указателя анализировались материалы, опубликованные и хранящиеся в провинциальных архивах и личной коллекции автора. Народная проза о Ефиме Честнякове продолжает его документальную биографию и выходит за пределы земной жизни художника (сюжеты о снах про Честнякова, о лечении с помощью лоскутов от его одежды или земли с его могилы, об обустройстве Ефимова ключика и др.).

Ключевые слова: указатель сюжетов несказочной прозы, местночтимые святые и праведники, Ефим Честняков, Кологривский район.

E. A. SAMODELOVA

Yefimko Chestnyakov as personage of folk prose of Kostroma region (towards the problem of composing an index of folkloric plots and motives regarding local saints)

The article presents an attempt to compose an index of folkloric plots and motives about local hallowed Saint persons basing on the example of a folk figure Yefim Chestnyakov, an artist and writer of Silver Age. The Index currently covers 56 items and provides a possibility for further detailing, adding new motives, and denoting them by letters (as usually done when making pointers for fairy tales, bylices, etc.). Partially the motives in the Index are indicated in parentheses. The index is based on sample stories of different folkloric genres (legends, dreams, beliefs, memorates and so on) and can be used in study of other locally hallowed righteous people's personalities. The Index has been composed on basis of published materials, materials found in local archives and the author's personal collection of field research data. The folk prose about Yefim Chestnyakov continues his documentary biography and goes beyond the artist's mortal life, e. g. stories about Chestnyakov coming in dreams, about treatment with flaps of his clothes or with soil taken from his grave, about refurbishing of the Efimov spring, etc.

Keywords: index of folkloric plots, local hallowed Saint persons, Yefim Chestnyakov, Kologriv district.

Ефим Честняков (Евфимий Васильевич Самойлов, 1874–1961) – житель д. Шаблово Кологривского у. Костромской губ., школьный учитель, скульптор и художник, писатель Серебряного века, создатель «бродячего» театра на фольклорной основе и детского сада. Крестьянский сын, внук старосты местной часовни Самойлова, Честняков учился в земском училище (начальной школе) в д. Крутец, окончил земское училище второй ступени (?) в с. Илешево [Ганцовская 2007; Каталог выставки 1977; Пути в избах 2008], окончил в 1894 году Кологривское уездное училище, затем Новинскую учительскую школу в Ярославской губернии и получил звание учителя народного училища, несколько лет преподавал в учебных заведениях (в с. Здемирово Костромского уезда, в начальном училище при приюте для малолетних преступников в Костроме, в земском народном училище в с. Углец Кинешемского уезда Костромской губ.).

Своей страстью к рисованию Ефим Васильевич привлёк внимание местной интеллигенции, пославшей его работы в Санкт-Петербург к И. Е. Репину. Тот прислал положительный отзыв, и для будущей учёбы талантливого самородка в столице организовали сбор средств. Однако из-за отсутствия специальной художественной подготовки и, главное, за неимением необходимого базового образования юноше было рекомендовано поступить в художественную студию княгини М. К. Тенишевой, где преподавал сам Репин, а затем его ученик Д. А. Щербиновский. В 1899 г. Честняков начал обучение в студии и там сблизился со старостой курса Иваном Билибиным, Сергеем Чехониным, Владимиром Левитским, Константином Траубенбергом, а также братом и сестрой Владимиром и Марией Чемберс. Занимался также в скульптурном музее Академии художеств. С октября 1903 по май 1904 г. Ефим постигал тайны профессии в Казанской художественной школе, а осенью 1904 г. стал вольнослушателем Санкт-Петербургской академии художеств. К сожалению, в 1905 г. из-за революционных волнений академию закрыли и Ефиму пришлось вернуться в родную деревню. В 1913 г. он снова поехал в Санкт-Петербург, мечтая продолжить учёбу у И. Е. Репина, с которым вёл переписку и делился своими мыслями, сообщал автобиографические

факты. В 1914 г. в детском журнале «Солнышко» была опубликована сказка «Чудесное яблоко», а также выпущена книжка сказок Честнякова «Чудесное яблоко. Иванушко. Сергиюшко» с его собственными иллюстрациями. Кроме того, он подготовил рисунки к чужой книге «Сироты из Фростмо» (не опубл.). С началом Первой мировой войны в 1914 г. Ефим навсегда вернулся в деревню Шаблово [Сухарева 2011, 4; Игнатъев, Трофимов 1988, 54 и др.].

25 апреля 1917 г. Честняков выпустил листовку с четырьмя стихотворениями о создании нового мира (издана в Кологривской типографии). После Октябрьской революции 1917 г. вместе с известным деятелем Ф. С. Чумбаровым-Лучинским (1899–1921) работал в местной газете «Приунженский вестник» в г. Кологриве. В 1918–1920 гг. был членом Кологривского отделения общества по изучению местного края. С ноября 1919 г. вёл художественно-театральную студию Дворца пролеткульта в г. Кологриве. С 1920 г. по февраль 1925 г. являлся народным заседателем волостного суда. С 1 декабря 1920 г. по 1925 г. (по др. сведениям – в 1924–1925 гг.) создал детский сад в д. Шаблово – «начало универсальной коллегии Шабловского образования» [Голушкина 1968; Игнатъев, Трофимов 1988, 137].

24 марта 1924 г. открылась персональная выставка эскизов-картин и художественных изделий из глины в Кологривском краеведческом музее. 4 июля 1926 (или 1928) г. состоялся «Литературно-концертный вечер оригинальных произведений Е. Честненкова-Самойлова» в Народном доме г. Кологрива.

Спустя более трёх десятков лет после смерти Честнякова были опубликованы книги с его художественными сочинениями: «Поэзия» (1999); «Сказание о Стафии – Короле Тетеревином: роман-сказка» (2007); «“Русь, уходящая в небо...”: Материалы из рукописных книг» (2011); «Сказки, баллады, фантазии» (2012). При публикации книг у составителей возник целый ряд текстологических проблем: 1) как правильно прочитать текст, полустёртый от времени, написанный мелким почерком карандашом и выцветавшими чернилами, с включением диалектизмов; 2) где обозначить границы произведений, что считать фрагментами поэм, а что – отдельными стихотворениями

(аналогично трудно разграничить большие сказочные произведения с маленькими сказками в прозе); 3) можно ли найти в эпистолярных произведениях и в записных книжках авторские заглавия художественных произведений и их подзаголовки с обозначением жанра; какие из найденных заглавий можно считать окончательными, а какие – только относящимися к творческому замыслу или данными при его развитии; какие дать условные названия словесным сочинениям – при отсутствии авторских названий; 4) какая пунктуация является авторской, а какая – ошибочной; нужно ли сохранять придуманные авторские знаки препинания (в том числе характеризующие диалект), как поступать с разнобоем в литературном и диалектном написании одних и тех же слов, и т. п. Неразрешённые или незамеченные текстологические проблемы невольно приводят к искажению текста и, далее, к нелогичным датировкам и к неточностям биографии автора.

Известны также письма Честнякова советского периода к писателю-земляку И. М. Касаткину, К. Чуковскому, Ю. И. Репину (сыну И. Е. Репина), к сестре Александре и племяннице Г. А. Смирновой. Адресация письма к М. Горькому, вероятно, ошибочна, однако сам факт приписывания такого адресата показателен.

На этом документально подтверждённая биография Честнякова, известная на сегодня, заканчивается. Дальнейший период, вплоть до смерти художника в 1961 г., пока можно охарактеризовать лишь по устным и, реже, письменным воспоминаниям местных жителей. Эти преимущественно устные мемораты (агиографические тексты, произведения народного жития), собранные воедино, по сути, представляют собой фольклорную биографию Честнякова, построенную на совершенно иных принципах, нежели литературная, создаваемая литературоведами. Отличительной чертой народной биографии является её «житийность»: в частности, распространение на загробный мир героя, откуда он продолжает помогать своим землякам, а также направленность его судьбы на культурное сообщество, на личности рассказчиков или иных лиц, на которых события жизни и посмертного бытия персонажа

оказывают непосредственное влияние, являются частью их собственной судьбы.

Фольклорные произведения о Е. В. Честнякове вносят уточняющие штрихи и нюансы в восприятие его исторической фигуры, придают ей объёмность и многогранность, возводят самобытного художника на высокий символический уровень. В народном мировоззрении устно-поэтические тексты о Честнякове встраивают его личность в ряд подобных общественных деятелей православной культуры, определяемых как местночтимый святой, блаженный, юродивый, прозорливый и т. п. Если опираться на результаты наших фольклорных экспедиций 1980–2010-х гг., то Честняков оказывается в кругу таких лиц, как Максимко Прозорливый из Островского р-на Костромской обл., Манечка Сохотская из Пошехонского р-на Ярославской обл., Пелагея Захаровская из с. Захарово, Николай Зачитанный и Мария Михайловна Хлуденёва из Сапожковского р-на Рязанской обл. и др., вообще же диапазон таких персон огромен и постоянно пополняется.

Удивительно, что до сих пор в русской фольклористике не создан указатель сюжетов и мотивов сказочной прозы о местночтимых святынях – подобно указателям сюжетов сказок, преданий и быличек [Айвазян 1975; СУС 1979; Зиновьев 1985; Смирнов 1988; Кербелите 1991; Криничная 1991; Петров 2016; Берёзкин 2017]. В нескольких диссертациях, монографиях и статьях проведена частная систематика фольклорных произведений о блаженных, провидцах и т. д., созданная на основе подборки регионального или локального духовного фольклора. Среди работ по жанрообразованию прозаического духовного фольклора выделяются диссертации Ю. М. Шеваренковой «Русская устная народная легенда в её жанровых разновидностях» (Ижевск, 2002); А. П. Липатовой «Местные легенды: механизмы текстообразования» (Ульяновск, 2008); А. Б. Мороза «Народная агиография: источники, сюжеты, нарративные модели» (М., 2010).

Часть устных сообщений о Честнякове согласуется с содержанием его художественных произведений и записных книжек; другая часть не подтверждается подобными документальными сведениями.

Все произведения несказочной прозы о Честнякове можно разделить на две категории: 1) словесные (в том числе словесно-музыкальные, напр., включающие частушки, обрядовые песни) и 2) с опорой на этнографический (обрядово-ритуальный) материал (к примеру, мемораты о посещении могилы художника). В структурном плане несказочная проза о Честнякове тоже выглядит двояко: часть однородна, другая часть содержит включения разных фольклорных произведений или их фрагментов (сказок, обрядовых песен, частушек, поговорок, примет и др.), а также цитаты авторских сочинений художника.

К настоящему времени появилось новое поколение, которое не знакомо с аутентичными устно-поэтическими произведениями и фольклорной поэтикой: это преимущественно молодые горожане. Некоторые из них приписывают целый ряд фольклорных произведений Честнякову, будто бы он является их автором (таковы свадебные приговоры, песни и плачи, заговоры и др.). Подобное «приписывание» проникло даже в книжные сборники произведений Честнякова.

Все информанты могут быть отнесены к следующим группам: 1) лично знавшие Честнякова, жившие в д. Шаблово, г. Кологриве и в соседних деревнях, куда художник часто навещался, а эти люди постоянно или продолжительное время с ним общались, неоднократно встречались; 2) жители других деревень, имевшие с Честняковым одну-две встречи; 3) жители отдалённых селений, слышавшие о Честнякове от тех лиц, которые бывали у него; 4) представители младших поколений, не заставшие Честнякова, но передающие устные рассказы о нём с чужих слов. Чрезвычайно важно знать, кто рассказывает о Честнякове, местный интеллигент или крестьянин почти без образования, поскольку от социального статуса, степени суеверности, жизненного опыта и общего кругозора зависит мировоззренческий аспект сообщения, уровень его достоверности или фольклорности. Носителями фольклора о Честнякове являются самые разные люди, от лиц самого старшего возраста до детей.

Честняков стал персонажем народных преданий и легенд, быличек и поверий, меморатов и снов, распространённых в Кологрив-

ском и соседних районах – Мантуровском и Межевском, прежде входивших в Кологривский уезд, а также в Макарьевском районе, куда такие произведения были занесены переселенцами. Честняков расценивается местными жителями как провидец и народный лекарь, дурачок и святой человек. В сознании местного населения его дар художника и скульптора, умение фотографировать, попытка создать «универсальную культуру» отошли на второй план.

Первым биографом Честнякова стал его земляк, учитель Александр Гаврилович Громов, записавший вскоре после смерти художника свои воспоминания о многочисленных встречах с ним. Судя по этим воспоминаниям, Честняков сам положил начало распространению народных преданий и легенд о себе, и случилось это в советский период, когда художник не имел работы и всё-таки занимался полезной деятельностью в деревне. Честняков как бы додумывал свою биографию, акцентируя внимание местных жителей на определённых моментах своей жизни, порой трансформируя их в нужном ему направлении. К таким сюжетам относится легенда о том, что он учился с Лениным, сидел с ним за одной партой. Источником этого сюжета стали два реальных факта: 1) близость с Лениным по возрасту (с разницей в 4 года, Честняков моложе); 2) пребывание Честнякова в Казани, где он обучался в художественной школе, а Владимир Ульянов – в университете, хотя в разные годы. Цель распространения Честняковым сюжета очевидна: отвести от себя подозрение в нелояльности к советской власти, поскольку его сестра, учительница Александра, была репрессирована и дважды сослана – в Казахстан и под Красноярск.

Руководитель Костромского краеведческого музея (в конце 1950-х гг.) М. М. Орехова привела сообщение Н. В. Румянцева, родом из д. Бурдово Кологривского р-на, работавшего избачом в родной деревне: «В один из дней я повесил портрет Владимира Ильича Ленина – во весь рост, в кепке и руки в карманах брюк, стоит на брусчатке. Честняков, когда зашёл, не видел портрета, а кончил читать, встал и направился к выходу. Увидев портрет Ленина, Честняков

выпрямился, взял под козырёк, постоял несколько секунд и сказал: “Здравствуй, Володя!”» [Орехова 1999, 41].

Случай с портретом В. И. Ленина имел продолжение: «В 1950 г. Николай Васильевич Румянцев приехал сделать ревизию на почте в селе Илешево и снова увидел Честнякова – он пришёл отправить перевод сестре в Сибирь. Когда Честняков сделал перевод, Румянцев спросил: “Ефим Васильевич, правда, что вы учились с Владимиром Ильичом Лениным?” Честняков ответил: “Да, я с Володей учился в одной гимназии”. Больше ничего не сказал и ушёл» [Орехова 1999, 41].

Уроженец д. Лучкино Кологривского р-на передавал слова Е. В. Честнякова о Ленине, расцениваемые как нелицеприятные: *А вот Честняков-то говорил про Ленина, они учились в Казани: «О-ой, Володька собáшный был!» Это в переводе на нынешнее время – «собáшный» – значит, хулиганистый, хулиган. Раньше в деревне «собáшный»: не говорили, что хулиганы. «Ой, парень собáшный». Не из бедных, что в чёрной избе жил – по-чёрному топились, а двухэтажный дом был. <Это у кого? – Е. С.> У кого? А у Ульяновых-то (Прóсвиоров Николай Иванович, 1929 г. р., род. в д. Лучкино, живёт в д. Хапово, зап. в г. Кологриве 24.08.2015) [Архив автора].*

Сюжет преданий о знакомстве Честнякова с Лениным более подробно рассмотрен в нашей статье «Художник Е. В. Честняков: от биографии к “агиографии” (к постановке вопроса)» [Самоделова 2016в].

Другие сюжеты о биографии Честнякова, курсировавшие при его жизни и известные ему, вызывали его несогласие: например, о его лекарских способностях, действительно имевшихся, но обросших домыслами мифологического толка; или о его колдовстве, с чем художник, естественно, не мог согласиться.

Честняков прекрасно понимал, в какой среде он живёт, и оправдывал курсирование фольклорных меморатов в крестьянской среде, но удивлялся вере некоторой части интеллигенции в его якобы сверхъестественные способности (что, как известно, служит критерием легендарности исторического персонажа в фольклоре). Все фольклорные произведения о Честнякове интересны тем, что при их изуче-

нии можно обнаружить и исследовать механизмы порождения разных жанров несказочной прозы, выявить организующее авторское начало, прекрасно вписывающееся в жанровые каноны. Честняков являлся носителем локальной устно-поэтической традиции, был прекрасно осведомлён о сюжетостроении преданий, быличек, поверий, примет и т. п. и сознательно использовал их жанровые особенности для организации целого круга фольклорных текстов, вращавшихся вокруг его имени. Очевидно, какая-то часть известных ныне сюжетов несказочной прозы о Честнякове была организована или даже создана им лично и запущена в народ, другая часть возникла стихийно и присоединилась к основному корпусу.

Часть биографических сведений о Честнякове, которые первый биограф А. Г. Громов привёл с его слов, пока остаётся неподтверждённой. К таким сообщениям относится утверждение об учёбе в Учительском институте в Санкт-Петербурге. Также пока не проверенными остаются устные сведения, приводимые другими местными жителями в самое недавнее время: например, о преподавании Честняковым рисования в Кологривском педагогическом техникуме, о нахождении художника под надзором полиции и милиции, о посещении им сиротского дома (находились ли там его племянники, дети умершей сестры Татьяны – неизвестно). А. Г. Громов сообщил много сюжетов о посещении Честняковым этого педтехникума, но ничего не рассказал о преподавании художника в нём. Сведения о службе в армии, распространяемые самим Честняковым, и о путешествиях за границу, домысливаемые местными жителями, относятся к легендарным.

Чтобы выявить подлинные биографические факты о Честнякове, необходимо изучить архивы Санкт-Петербурга, где художник учился; Костромы, Кинешмы и Ярославля (где он учился и работал в самих городах и пригородных сёлах); Нижнего Новгорода (одно время Кологривский р-н был причислен к Горьковской области). Можно сказать, что единственным научным биографом Честнякова стал В. Я. Игнатъев – с 1966 г. директор Костромского областного музея изобразительных искусств, с 1989 по 1999 г. – генеральный директор

Костромского государственного объединённого художественного музея.

Фольклорная биография Честнякова более обширна. Первая статья об образе Честнякова в региональном фольклоре напечатана в 1997 г.: «Ефим Васильевич Честняков – святой человек кологривских крестьян» [Шангина 1997]. Затем вышла содержательная мемуарная статья М. М. Ореховой «Воспоминания о художнике Ефиме Васильевиче Честнякове» [Орехова 1999].

Далее последовали публикации несказочной прозы о Честнякове в книгах: «Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова» Н. С. Ганцовской; «Пути в избах. Трикнижие о шабловском праведнике, художнике Ефиме Честнякове» Р. Е. Обухова [Ганцовская 2007; Пути в избах 2008]. Появилась интернет-публикация «О Ефиме Честнякове. Экспедиционные записи» А. Г. Назаровой [Назарова]. Имеются газетные публикации в местной прессе Костромской обл. и архивные подборки, как правило, они входят в серьёзные монографии, указанные выше. Вышли наши тезисы доклада, глава коллективного труда и ряд статей о «фольклорной биографии» Е. В. Честнякова, фольклоризме его произведений и о документальных источниках о нём [Самоделова 2016а; Самоделова 2016б; Самоделова 2016в; Самоделова 2017а; Самоделова 2017б; Самоделова 2019а; Самоделова 2019б; Самоделова 2020]. Опубликованы экспедиционные записи в рамках несказочной прозы о Честнякове [Лебедев 2018; Просвилов, Тужиков 2017; Самоделова 2016г; Самоделова 2017в], при этом значительная часть экспедиционного материала ещё не обнародована.

Все устные произведения о Честнякове можно распределить на две категории: 1) сообщающие индивидуальные биографические особенности; 2) показывающие типичные биографии, приложимые ко многим местнотимым святым, народным праведникам, юродивым, блаженным, прозорливым – то есть являющиеся общефольклорными сюжетами несказочной прозы (которые пока не изучены и не систематизированы в их совокупности).

Кроме того, по содержанию несказочную прозу о Честнякове можно подразделить на две большие группы: 1) характеризующую конкретно художника при жизни и после смерти (такие произведения бывают типологическими, то есть относящимися к разным подобным людям); 2) обрисовывающую природные и культурные локусы, в которых он бывал или даже основал, обустроил их, где произошли важные события его жизни (к этой группе примыкают устные произведения, связанные с обстоятельствами посмертного чествования Честнякова).

В жанровом отношении вся совокупность несказочной прозы, повествующей о Честнякове, оказывается достаточно пёстрой: это предания, легенды, былички, мемораты, «слухи и толки», сны, видения, чудеса, поверья, приметы.

В содержательном плане фольклорные произведения о Честнякове бывают сюжетными и почти бессюжетными, только констатирующими или даже отрицающими какие-то факты; могут быть сложными, многоходовыми, чрезвычайно пространными или, наоборот, очень краткими, лаконичными. Рассказчики могут утверждать или опровергать какие-то факты из жизни Честнякова, или сомневаться в реальности некоторых жизненных событий. При этом одни и те же сюжеты могут подаваться разными рассказчиками как реально случившиеся или, наоборот, как невероятные, невозможные.

В свободной беседе информанта с фольклористом один сюжет о Честнякове нанизывается на другой (если рассказчик владеет информацией), и целый ряд сюжетов в свободном порядке следует друг за другом. Если разговор ведётся с несколькими собеседниками одновременно, то они обмениваются известными им сюжетами уже без всякого влияния фольклориста, без его наводящих вопросов. В репликах по ходу сообщения иногда звучит моральная оценка разных биографических фактов.

Также интересно, что жители Кологривского р-на часто «сворачивают» на фольклорные сюжеты о Честнякове без каких-либо наводящих вопросов собирателя, хотя темой беседы был локальный фольклор. Следовательно, в народном сознании земляков

конца XX – начала XXI в. бытование фольклорной традиции тесно связано с Честняковым, который обрисован прекрасным её знатком, возглавлявшим различные обрядовые действия. Для многих местных жителей фольклор сам по себе уже немыслим без личности Честнякова.

Точка зрения одного информанта в процессе устного повествования может смещаться по условной шкале «реальный/нереальный случай», когда позиция «не верю» меняется на «допускаю» и далее на «верю».

На примере частной систематики сказочной прозы о Честнякове можно увидеть типичность целого ряда легенд и преданий о неканонизированных местночтимых святых. Тематика и типология фольклорных повествований о Честнякове и связанных с ним местах будет рассмотрена на личных материалах автора, архивных текстах и публикациях других лиц.

Проблемой при подготовке указателя фольклорных сюжетов о Честнякове является то, что не все записанные произведения сказочной прозы на эту тему опубликованы: часть полевых материалов ещё хранится в частных коллекциях собирателей и в общественных провинциальных архивах.

В сообщениях земляков Честняков выступает во многих своих ипостасях, что порождает соответствующую тематику региональной сказочной прозы. В рамках настоящей работы удалось выделить не менее четырнадцати значимых граней личности персонажа. Так, Честняков:

1. Почитался народным праведником, провидцем, блаженным, который мог предвидеть будущее родной деревни и частные судьбы знакомых и незнакомых людей.

2. Будучи искренне верующим человеком (православным), был обласкан высшими духовными силами: в видениях ему троекратно являлась Богородица.

3. Слыл народным лекарем – не знахарем, а именно врачом, простыми народными средствами помогавшим излечивать некоторые болезни.

4. Пользовался славой удивительного музыканта и творца простейших музыкальных инструментов, изготавливал берестяные рожки, дудочки из стеблей растений и глиняные свистульки, играл на них и на детской гармошке, считая её, а не полноценную большую гармонию, наиболее удобным средством извлечения мелодичных звуков.

5. Являлся прекрасным певцом фольклорных песен и частушек и вообще был носителем локальной устно-поэтической традиции; кроме того, он любил бывать на деревенских свадьбах и даже записал местный свадебный фольклор и сам сочинял стихотворения подобной тематики с использованием традиционной обрядовой символики.

6. Создал истинно народный театр, который располагался на первом этаже двухэтажной бревенчатой постройки, получившей у крестьян наименование «овин» (подобно действительному строению для просушки льна над огнём), развлекал местных ребятишек и их родителей театральными постановками, где в равной мере использовались рисованные декорации, скульптурки-«глинянки», тряпичные куклы, сказочные сюжеты и художественная декламация [Самоделова 2017г].

7. Сотворил новый стиль народной одежды, где на первый план выступали то белый цвет (пользующийся особенным почитанием у последователей некоторых религиозных течений), то лоскутная техника (прежде применявшаяся крестьянками для создания одеял и половичков, то есть исключительно для убранства избы).

8. В собственном доме-«шалашке» вёл своеобразные экскурсии по сюжетам своих картин, показывал картинку с помощью проекционного «волшебного фонаря», рисовал портреты и фотографировал односельчан, отдавая приоритет жанровым сценкам.

9. Оказался ревностным огородником, предпочитавшим простую крестьянскую пищу (вроде гороха) консервированным деликатесам.

10. Умел выступать в роли психолога, тонко чувствующего нюансы настроения и душевных привязанностей, помогал привлечь благосклонность любимой девушки и создать благоприятную атмосферу для призывников на армейскую службу.

11. Своим присутствием как бы «создавал» и в какой-то степени «освящал» (если можно так выразиться) различные объекты малой родины: гору, родники, импровизированную церковь, жилище.

12. Заслужил почёт у местных жителей, несших его на руках пять километров на сельское кладбище в с. Илешево, повесивших полотно на крест на могиле.

13. По сей день считается способным оказывать воздействие на здоровье и судьбу людей, приходящих с личными просьбами или просто с поклоном на его могилу.

14. При жизни и далее посмертно так влиял на окружающих людей, что направлял их жизненный путь по более достойному этическому и эстетическому руслу; до сих пор является высоким нравственным примером для жителей Костромской области.

Вероятно, это ещё не все грани личности выдающегося человека – земляка костромичей. Он приходится им современником или достойным предком из поколения их родителей, дедов и прадедов, и люди по праву гордятся своим земляком.

В первом приближении указатель сюжетов несказочной прозы о Честнякове насчитывает 56 позиций и представляется в следующем виде¹.

1. Видения (троекратные) Богородицы Честнякову.
2. Парение над ним ангелов.
3. О происхождении его фамилии.
4. Рассказы Честнякова о знакомстве с Лениным в детстве.
5. Обретение героем провидческих возможностей после попадания в речной поток.
6. Честняков говорил о битве двух петухов – белого и красного, и последний победил; сам изображал петуха и кукарекал при приходе нежелательных посетителей (милиционеров и других представителей органов власти).

¹ См.: Самоделова Е. А. К проблеме указателя фольклорных сюжетов и мотивов о местночтимых святых (на примере Е. В. Честнякова из Костромской обл.) // Сетевое востоковедение: образование, наука, культура. Международная науч. конф. 7–10 декабря 2017 г.; Элиста / редкол.: Б. К. Салаев [и др.]. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2017. С. 258–263.

7. Предвидел будущее (в том числе Великую Отечественную войну и период после неё), рассказывал об исторической судьбе каждой деревни.

8. Предсказывал судьбы людей, приходивших к нему за советом; использовал иносказательные пожелания, в том числе с применением подручных предметов (луковицы, рябины, шишек и т. п.).

9. Принимал не каждого проходящего гостя, кого-то гнал метлой.

10. Ни в чём не помогал женщинам, избавившимся от ребёнка во чреве (каким-то образом знал об этом), считая это непростительным грехом.

11. Повторял слова людей, шедших к нему и сомневавшихся в его возможности помочь; людям становилось стыдно.

12. Не брал угощение или брал часть его и объяснял, кому нужно отдать вторую часть и почему.

13. Довольствовался чрезвычайно малым количеством еды; растягивал съедение содержимого одного горшка на неделю, доливая в него воду.

14. Ел определённую пищу (преимущественно растительную), не ел мяса; указывал, что консервы вредны.

15. Говорил одну-две фразы и то «под титлами», намёками, иносказательно, используя фольклорные образы (горькой кукушки, таскающей яйца вороны, горькой рябины, разрушенного дома и др.) и устойчивые клише.

16. Объяснял будущее с помощью «глинянок» («кукол»), с которыми проводил определённые действия (в руках Честнякова они разговаривали между собой, лишались части тела, предлагались ребёнку для баюканья и т. п.).

17. Уважал людей, особенно любил детей, которые понимают речь намёками.

18. Много передвигался пешком по окрестностям родной деревни, посещал соседние селения, ходил в лес и к ручью.

19. На храмовые праздники посещал окрестные деревни с ручной двухколёсной тележкой, похожей на ондрец, в которой возил реквизит для спектаклей.

20. Устраивал представления народного театра для детей и взрослых (приводятся названия конкретных спектаклей и упоминание фамилий детей, участвовавших в них).

21. Показывал картины «волшебного фонаря» и комментировал их; люди думают, что это его пейзажи и что он бывал за границей.

22. Фотографировал местных жителей.

23. Лечил людей, но перед этим мог сказать, что он не лекарь, или предлагал потрудиться (даже просил выполнить бессмысленную работу) в качестве платы за лекарский или иной труд.

24. В советское время обучал детей умению молиться.

25. Рисовал портреты людей, но не всех, а по собственному выбору (некоторые были обречены на скорую смерть, других он изображал в придуманной «подходящей» одежде).

26. Умел делать народные музыкальные инструменты и будто бы подарил маленькую гармошку конкретному человеку.

27. Помогал в устройстве личной судьбы близких ему крестьян (содействовал выбору невесты, давал совет при поступлении на учёбу, работу).

28. Участвовал в важнейших сельских событиях (подарил монету уходящему в армию парню; присутствовал на свадьбе, подарил подарок жениху).

29. Посещал общественно значимые места (педтехникум, школу, сиротский дом в Кологриве), совершал там какие-то удивительные поступки (велел девочке-сироте посмотреться в данное им зеркало).

30. Мечтал о музее и готовил для него экспонаты.

31. Приходил к людям, знакомым рассказчику, и чем-либо помогал им.

32. Жил в необычном доме-«овине», доме-«шалашке».

33. Захоронил клад (зарыл «куколок» в землю).

34. Будто бы говорил о кончине мира (апокалиптические мотивы о железных птицах, об опутывании Земли проволокой и т. п.).

35. Рассказывал людям, как защититься от нечистой силы (поставить крест на трубе дома).

36. Нравственные запреты и советы, высказанные Честняковым (запрещение ловить птиц, пожелание питаться растительной пищей, не употреблять консервы, не петь плохих песен и др.).

37. Просил именовать его уменьшительным именем, без отчества.

38. Необычный внешний вид Честнякова (проницательный взгляд; необычная по размеру, цвету, фасону одежда с заплатами; двухколёсная тележка).

39. Посещение Честняковым своих знакомых крестьян и крестьянок, правила поведения в их домах.

40. Навещал свою невесту (выданную замуж за другого) во время её болезни и знал о её скорой смерти.

41. Предсказал погоду в день предстоящей собственной смерти.

42. Посещение Зелёного храма Честняковым, «убранство» Зелёного храма, поиски его после смерти художника, восстановление памяти о нём и обустройство его заново.

43. Что такое Ефимов ключик, когда возникло это название, цель посещения людей и правила поведения, видоизменение этого родника в последние годы.

44. Что такое Варварин ключик, почему так назван, целебная вода в нём.

45. Гора Шаболá в жизни Честнякова, его рассказы о ней; семантика названия д. Шáблoвo.

46. Необычные похороны Честнякова, когда гроб несли на руках около пяти километров от д. Шаблoвo до могилы в с. Илешевo.

47. Посещение людьми его могилы и взятие оттуда земли для лечения (если болят ноги, надо брать землю с того места, где предположительно находятся ноги художника; если болят руки или голова – с соответственных мест), для хранения около икон.

48. Лечение с помощью частички одежды Честнякова уже после его смерти.

49. После смерти он является во сне людям, чем-либо помогает сновидцу, и этот сон оказывается провидческим.

50. О воссоздании дома-«овина» («шалашки») героя всем миром, на народные деньги и об обустройстве музея в нём.

51. Новый обычай отмечать в Шаблове Яблочный Спас, хотя это не храмовый праздник в деревне, но организован в честь «Чудесного яблока» Честнякова.

52. О людях, свято чтивших Честнякова, хотя и не знакомых с ним (А. Ф. Молодцов, поэт В. Н. Леонович), об их деяниях в память художника и о просьбе похоронить их рядом с ним.

53. О поисках разными людьми картин и «глинянок» Честнякова после его смерти, о дарении их различным лицам, о передаче в музей.

54. Сожаление, что земляки (и сам рассказчик) не всегда бережно относились к работам художника, не понимали их ценности.

55. Сообщение об отношении разных местных священников к возможному причислению Честнякова к лику святых.

56. Утверждение Честнякова как народного праведника, уверенность в обязательном будущем причислении его к лику святых.

Как уже было сказано, часть позиций указателя сюжетов нескасочной прозы о Честнякове применима и к другим подобным персонам, актуальным для народного мировоззрения и регионального фольклора. К таким позициям относятся 7–9, 11, 15, 23, 27, 34, 38, 45, 47. Ещё часть позиций может использоваться для характеристики других народных праведников, но с учётом более широкой трактовки сюжета или мотива (32 – как проживание в необычном доме или ином месте, 46 – особенные похороны или место захоронения).

О позициях 7–8 нужно сказать особо: предвидение Честняковым Великой Отечественной войны, судеб односельчан на фронте и в прифронтовой полосе, лечения и ободрения оставшихся в тылу, послевоенного отъезда некоторых людей с малой родины в далёкие города явилось предметом нашей статьи «Великая Отечественная война в мемуарах о Е. В. Честнякове и других жителях Кологривского р-на Костромской обл.» [Самоделова 2016а]. В этой статье указанные сюжеты занимают 10 позиций, однако, поставленные в общий ряд с другими типологическими структурами, они «ужимаются» до двух, но при этом «обрастают» мотивами.

Большое количество сюжетов нескасочной прозы о Ефиме Честнякове свидетельствует о значительной роли этого деятеля русской

культуры XX в. в народном мировоззрении, причём значительная часть таких устных повествований продолжает активно бытовать и по сей день, уже во втором десятилетии XXI в.

Приведём несколько примеров из экспедиционных записей (публикуются впервые; текст к № 12 – в более полном виде), чтобы проиллюстрировать позиции предлагаемого указателя.

К позиции 8 (предвидел судьбы людей, приходивших к нему за советом; использовал иносказательные пожелания, в том числе с применением подручных предметов):

Бывало, у меня сестра жила в деревне там за рекой далеко. В Мясленихе. Дак. Приехал Юрка – сын. Играл в гармонь. Так. А у неё сын заблудился. Говорит, ходила к Ефиму – дал луковицу. Сказал: пусть жует; и точно – сын пропал. Что-то он угадывал. Он гадал (Киселёва Мария Николаевна, 90 лет, г. Кологрив, 23.08.2015) [Архив автора].

К позиции 12 (не брал угощение или брал часть его и объяснял, кому нужно отдать вторую часть и почему):

– Он предвидел – вот бабка мне говорила – он предвидел.

– Это Ефим Честняков? (Е. С.)

– Да.

– Ага, расскажите! (Е. С. другой собеседнице)

– Он предвидел. И вот бабка из Астафьева – я не знаю, сколько тут километров: так, 12 до Черме(и)нино, а от Черме(и)нино не помню сколько.

– От Черме(и)нино до нас 7 кило́метров.

– И до Шаблова сколько? (Е. С.)

– До Шаблова кило́метров, наверно, 9. Слышишь?

– И вот она пришла к нему, принесла – вот тожо голодно жили: она жила без мужа, и трое детей. Принесла вот – он говорит: «Это ты возьми себе». Говорит: «У тебя» – он предвидел, видимо, всё как-то...

– Да-да! (А. С. Панфилова)

– И он говорит: «Возьми, у тебя детки голодные». Вот бабка мне рассказывала.

– Это ваша родная бабушка? (Е. С.)

– Да, родная бабушка – Елена Ефимовна. Вот.

– *Во как!* (А. И. Антонова)
– *«Вы пришли издалека, вы сами, – говорит, – голодные, а Вам всё пригодится».*

– *Он не возьмёт!* (А. В. Кокорева)

– *Ай-ай-ай!* (А. И. Антонова)

– *А что принесла бабушка?* (Е. С.)

– *А что-то – хлеба какого-то – покушать, покушать. И яичек. Уж не знаю сколько – вот не помню, я была маленькая. Она рассказывала.*

– *Ай-ай, во как!* (А. И. Антонова)

– *А что бабушка хотела узнать у него?* (Е. С.)

– *Я вот уж не помню. Не помню, маленькая была.*

– *А как он выглядел, ещё какие-нибудь подробности она рассказывала о нём? Как она узнала?* (Е. С.)

– *Я уж не помню! Я не помню, не помню! А как же узнали те-то? Знали все!*

– *А вы родом откуда?* (Е. С.)

– *Кологривская.*

– *Прямо в самом Кологриве?* (Е. С.)

– *Нет, деревня Астафьево. Астафьево. Кологривский район.*

(Панфилова Альбина Семёновна, 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на; Антонова Антонина Ивановна, 1938 г. р., род. в с. Екимцево Кологривского р-на; Кокорева Александра Васильевна, 1933 г. р., род. в д. Жуково Кологривского р-на; Смирнова Нина Николаевна (дев. Грачёва), 1953 г. р., род. в д. Астафьево Кологривского р-на, все четверо находятся в г. Кологриве, 18.08.2015) [Архив автора].

К позиции 22 (фотографировал местных жителей):

Он фотографировал. <А вы снимки его видели? – Е. С.> Нет. А вот это много фотографий он собирал, брал и делал как музей. И делал как музей, и вообще было очень хорошо (Панфилова А. С., 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на; Антонова А. И., 1938 г. р., род. в с. Екимцево Кологривского р-на; Кокорева А. В., 1933 г. р., род. в д. Жуково Кологривского р-на; зап. в г. Кологриве, 18.08.2015) [Архив автора].

К позиции 29 (посещал общественно значимые места, совершал там удивительные поступки):

<Значит, он приходил к вам в детский дом, и как он был одет? – Е. С.> Мне было, мне было 15 лет. 15 лет. Вот. Потому что в ПЖО принимали уже, на 16-м году уже. 15 лет было мне. Ну вот, как он? Всё ходил по коридору. Приходит, ходит там. Может, с кем-то беседовал: ведь не видишь! Я вот, то, что случилось вот со мной, что он позвал в этот, в красный уголок, достал зеркало – такой обломок, значит: «Посмотри в зеркало». Я посмотрелась в зеркало, засмеялась. Он и говорит: «Не смейся, я, дѣскать, его не всем даю». Ну и вот. И как это? Может, просто сказал: наглядывайся или чего ли он этим зеркалом предвещал? Не знаю я до сих пор это. Так вот помню это, а зачем и что? Может, чудище <чудищно?> иногда глядишься не везёт – дак так или что ли? Не знаю. Мне 82 года, дак уж это... (Дроздова Антонина Андреевна, 82 г., г. Кологрив, 30.08.2015) [Архив автора].

К позиции 32 (жил в необычном доме):

Понимаете, он же жил некоторое время – зимой и летом – в овине. У него не было жилья. Я не знаю, не могу сказать. А жилья у него не было. Это потом уже жильё стало, когда стали разъезжаться, люди стали уезжать, тогда уже дом. <А овин – это что такое? Как он выглядит? – Е. С.> Овин? Сарай самый обыкновенный! <др. собеседница> Нет-нет. Овин – это... В этом овине сушили лён. Я сама сушила! Вот с девяти лет, как война началась, мне, значит, мама один овин сушит по деревне – по одну сторону деревни, другой я сушу. Она затопит – я, значит, дальше уже сушу. <...> <А вот про Ефима Честнякова: а он жил в овине – это был чей-то частный овин, получается? – Е. С.> Колхозный. <Колхозный? – Е. С.> Да. <А как же он там жил, если там лён трепали? – Е. С.> Значит, не тогда, когда уже лён-то трепали – это в каких годах? Подождите! Я ещё жила в деревне тогда. Я уехала, не уехала, а стала работать в колхозе, не в колхозе, а Октябрьский – посёлок, на этом посёлке, когда приехала с Костромы. То уже тогда, в то время, со льном уже не работали. Льна уже не было. <То есть, может, они уже к этому времени перестали льном заниматься и поэтому овин отдали Ефиму Честнякову, да? – Е. С.> Наверно.

А он там дом сделал для себя, конечно. Я не знаю, как там было, но жил он там. И сейчас, до сих пор, как будто бы Ефим Васильевич жил в этом овине. <А этот овин сейчас, конечно, не сохранился уже? – Е. С.> Нет, конечно (Панфилова А. С., 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на; Антонова А. И., 1938 г. р., род. в с. Екимцево Кологривского р-на; Кокорева А. В., 1933 г. р., род. в д. Жуково Кологривского р-на, зап. в г. Кологриве, 18.08.2015) [Архив автора].

К позиции 47 (посещение могилы людьми и взятие оттуда земли для лечения):

Мы были на кладбище. <И как там всё устроено? – Е. С.> А большой крест посреди кладбища, большой крест. Там огорожено и туда ходят, земельку берут. <...> <Ещё я хотела спросить про горсть земельки с могилы Честнякова – с ней что делают? – Е. С.> А что делали? Ничего, видно. <...> <А с земелькой-то что вы делали? – Е. С.> К иконе ложили, да и всё, больше ничего! <А что вы хотели, чтобы земличка для вас сделала? – Е. С.> Что сделала? Чтобы что-нибудь... (Панфилова А. С., 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на, зап. в г. Кологриве, 18.08.2015) [Архив автора].

К позиции 52 (об известных людях, свято чтивших Честнякова):

А у нас был Леонович Владимир Николаевич – может, слышали такого? Леонович Владимир Николаевич, поэт он московский, кстати. Он тоже там, в Илеше, похоронен. И Честняков похоронен в Илеше – деревня Илешово. И Владимир-то Николаевич перед смертью сказал: «Если я помру, так вы похороните меня там, где похоронен Честняков». Тожо такой же большой крест сделали ему – ну там через несколько могил, я была там на похоронах-то. Так через несколько могил. В общем, могил через пять. Ему тожо такой же большой крест сделали, сколотили. Народу много было. <А они были знакомы друг с другом? – Е. С.> А вот этого я не знаю. Это надо узнать у вдовы. Вдова здесь живёт. Да. Улица Набережная, Виктория, Леонович Виктория Борисовна. Забыла номер дома. Он год назад умер. <...> Она вам много расскажет про него. У него там дома у него всё стало как музей. И в Илешово она собиралась сделать его как музей. Если вы сможете здесь с ней познакомиться, сходите, пожалуйста. Он здесь, кстати, приходил,

здесь выступал, и в нашем корпусе выступал, в клубе выступал – свои стихи читал. Вот про Честнякова: точно он знал его или не знал – не знаю (Панфилова А. С., 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на, зап. в г. Кологриве, 18.08.2015) [Архив автора].

Предстоит ещё работа по распределению всех опубликованных и архивных текстов о Честнякове по позициям указателя, чтобы оценить частотность каждого из сюжетов, проследить вариативность представляющих его текстов, определить их принадлежность к конкретным фольклорным жанрам. Возможно, в результате позиции предложенного указателя будут уточнены либо дополнены новыми. Также вероятно, что внутри позиций более отчётливо будет прописана градация мотивов (и получит буквенные обозначения), однако это уже следующий этап работы по систематизации сюжетов.

ЛИТЕРАТУРА:

- Айвазян 1975** – Айвазян С. (при участии О. Якимовой). Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162–182.
- Берёзкин 2017** – Берёзкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>. (дата обращения: 07.06.2017).
- Ганцовская 2007** – Ганцовская Н. С. Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е. В. Честнякова. Кострома, 2007.
- Голушкина 1968** – Голушкина Л. «Я давно родился на Земле...» // Новые открытия советских реставраторов / сост. С. В. Ямщиков. М., 1968.
- Зиновьев 1985** – Зиновьев В. П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин (публ. Н. Л. Новиковой, Г. Н. Зиновьевой) // Локальные особенности русского фольклора Сибири / отв. ред. Т. Г. Леонова. Новосибирск, 1985. С. 62–76.
- Игнатьев 1995** – Игнатьев В. Я. Ефим Васильевич Честняков. Кострома, 1995.
- Игнатьев, Трофимов 1988** – Игнатьев В. Я., Трофимов Е. П. Мир Ефима Честнякова. М., 1988.
- Каталог выставок 1977** – Ефим Честняков – художник сказочных чудес. Каталог выставки / вст. ст. В. Я. Игнатьева. М., 1977.

- Кербелите 1991** – *Кербелите Б.* Историческое развитие структур и семантики сказок (на материале литовских волшебных сказок). Вильнюс, 1991.
- Криничная 1991** – *Криничная Н. А.* Указатель типов, мотивов и основных элементов <преданий> // Н. А. Криничная. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 278–294.
- Лебедев 2018** – Воспоминания В. П. Лебедева о Е. В. Честнякове (запись и публикация Е. А. Самоделовой) // Труды конференции «Покровские дни». Н. Новгород, 2017 г. Нижний Новгород, 2018. № 9. 1 октября. С. 3–70.
- Новые открытия 1968** – Ефим Васильевич Честняков: Новые открытия советских реставраторов / сост. С. В. Ямщиков. М., 1968.
- Орехова 1999** – *Орехова М. М.* Воспоминания о художнике Ефиме Васильевиче Честнякове (Октябрь 1995 г.) // Костромская земля: Краеведческий альманах Костромского филиала Российского фонда культуры / гл. ред. Ю. В. Лебедев. Кострома, 1999. Вып. 4. С. 38–41. URL: <http://kostromka.ru/kostroma/land/04/orehova/> (дата обращения: 22.03.2016).
- Петров 2016** – *Петров Н. В.* Сюжетно-мотивный комментарий. Указатель локусов и сюжетных ситуаций. Указатель акторов и мотивов // Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера / сост. А. В. Мороз, Н. В. Петров. М., 2016. С. 314–458.
- Просвилов, Тужиков 2017** – Воспоминания Н. И. Просвилова и В. В. Тужикова о Е. В. Честнякове (запись и публикация Е. А. Самоделовой) // Труды конференции «Покровские дни». Н. Новгород, 2016 г. Нижний Новгород. № 8. 1 октября 2017 г. С. 51–85. – 2 а. л. ISSN 2222-5048. (С опечаткой: должно быть «Просвилова», напечатано «Прозорова»).
- Пути в избах 2008** – Пути в избах. Трикнижие о шабловском праведнике, художнике Ефиме Честнякове / сост., авт. предисл. и коммент. Р. Е. Обухов. М., 2008.
- Самоделова 2016а** – *Самоделова Е. А.* Великая Отечественная война в меморатах о Е. В. Честнякове и других жителях Кологривского района Костромской области // Великая Отечественная война в современном общественно-историческом сознании (историческая память, восприятие, увековечение): Материалы Всероссийской научной конференции / отв. ред. Е. И. Пивовар. М., 2016. С. 71–88.
- Самоделова 2016б** – *Самоделова Е. А.* Образ сада в творчестве С. А. Есенина и Е. В. Честнякова // Современное есениноведение. Рязань, 2016. № 4 (39). С. 43–55.
- Самоделова 2016в** – *Самоделова Е. А.* Художник Е. В. Честняков: от биографии к «агиографии» (к постановке вопроса) // Динамика традиции в региональном измерении: Трансформационные процессы в культуре и языке Костромского края / отв. ред. и сост. И. А. Морозов, И. С. Слепцова (Кызласова). М., 2016. С. 151–207.

- Самоделова 2016г** – *Самоделова Е. А.* Экспедиционные записи о Е. В. Честнякове. Кологривский р-н Костромской обл. // Динамика традиции в региональном измерении: Указ. изд. С. 395–409.
- Самоделова 2017а** – *Самоделова Е. А.* Бродячий театр Ефима Честнякова на пограничье с обрядовым фольклором и гончарством Кологривского уезда Костромской губернии // Современные исследования по истории, культуре и языку Костромского края: Мат-лы научно-практической конференции. 9 февраля 2017 года. Кострома: Костромской архитектурно-этнографический и ландшафтный музей-заповедник «Костромская слобода», 2017. С. 17.
- Самоделова 2017б** – *Самоделова Е. А.* Е. В. Честняков – продолжатель традиций народного театра в Кологривском уезде Костромской губернии в XX веке (по материалам фольклорной экспедиции) // Театр и театральность в народной культуре: Сб. статей памяти Ларисы Павловны Солнцевой (1924–2016). М.: Гос. институт искусствознания, 2017. С. 157–173.
- Самоделова 2017в** – *Самоделова Е. А.* Новые экспедиционные записи о народном художнике Е. В. Честнякове // Живая старина. 2017. № 3. С. 52–54.
- Самоделова 2019а** – *Самоделова Е. А.* Персона в локальной культурной истории: Ефим Честняков // И. А. Морозов, И. С. Слепцова, Е. А. Самоделова, П. С. Куприянов, Е. Г. Чеснокова. Динамика трансформаций: Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов. М.: Индрик, 2019. С. 144–218.
- Самоделова 2019б** – *Самоделова Е. А.* О достоинствах вербальной информации при утрате первоначального визуального ряда (на примере личности художника Е. В. Честнякова из Костромской губернии/области) // Роль источников визуальной информации в информационном обеспечении исторической науки. М.: ГЛИМ, 2019. С. 317–341.
- Самоделова 2020** – *Самоделова Е. А.* URL: <http://imli.ru/institut/sotrudniki/988-samodelova-elena-aleksandrovna> (дата обращения: 14.11.2020).
- Смирнов 1988** – *Смирнов Ю. И.* Восточнославянские баллады и близкие им формы. М.: Наука, 1988.
- СУС 1979** – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- Сухарева 2011** – *Сухарева Т. П.* Рукописи Ефима Честнякова – источник духовной и народной мудрости // Русь, уходящая в небо... Е. В. Честняков. Материалы из рукописных книг / сост. Т. П. Сухарева. Кострома: Костромаиздат, 2011.
- Шангина 1997** – *Шангина И. И.* Ефим Васильевич Честняков – святой человек кологривских крестьян // Живая старина. 1997. № 4. С. 26–30.

РАЗДЕЛ

4

КАЛЕНДАРНАЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

- М. С. Альтшулер.** Граница между зимой и весной в музыкальных традициях юго-западных районов Калужской области 314–323
- Т. И. Ведерникова.** Символическое значение вещей – атрибутов обряда перехода (на примере русской традиционной свадьбы Самарского края) 324–338
- М. Г. Матлин.** Региональные и узколокальные компоненты в свадебной обрядности Новоспасского района Ульяновской области 339–353
- А. Д. Цветкова.** Конфессиональная идентификация в фольклоре и традиционной культуре старообрядческих сёл Рудного и Горного Алтая (по современным записям) 354–369
- Ю. С. Чернышёва.** Девичник в свадебной обрядности русских Нижней Камы: специфика и особенности 370–381
- Д. И. Вайман, А. В. Черных.** Календарные обычаи и обрядность русских цыган Пермского края 382–407

М. С. АЛЬШУЛЕР

Граница между зимой и весной в музыкальных традициях юго-западных районов Калужской области

В статье анализируются календарные обряды, песни и заклички, которыми отмечался переход от зимы к весне в юго-западных районах Калужской области. Автор выстраивает последовательность важных дат и праздников от Сретенья (15 февраля) до Благовещенья, с которыми связаны обряды, призванные воздействовать на весну, пробудить природу от зимнего сна. Такие обряды могут включать в себя как ритуальное кормление, действия с определенными видами еды (блины, «жаворонки», кресты из теста), так и ритуальное зажигание костров («греть весну»); однако важнейшей их частью остаются специальные песни – заклички, которые исполняются детьми во время движения и представляют собой короткие речитативы. Частью благовещенских обрядов обычно становится хоровод, исполняемый девушками и женщинами, причём песни и характер исполнения могут отличаться в каждой деревне. Автор также фиксирует исполнение пасхального тропаря «Христос воскрес» в период Великого поста как интересную особенность песенной культуры региона.

Ключевые слова: обрядовые песни, закличания, веснянки, Благовещенье, «постовой тропарь».

M. S. ALTSHULER

The border between winter and spring in musical traditions of south-western regions of Kaluga oblast

The article analyses calendar rituals, songs and language rhymes that marked the transition from winter to spring in south-western regions of Kaluga oblast. The author sequences important dates and holidays from Candlemas (15 February) to Annunciation that are connected with rituals aimed at calling spring and awakening nature from winter slumber. Such traditions may include both ritual feeding, actions with certain food (pancakes, "skylarks" cookies, batter crosses) and ritual fires (literally meaning "to warm up spring") but special songs named "language rhymes" being performed by children while moving and representing short recitatives still remain their most important part. A round dance performed by women and young girls usually becomes part of Annunciation rituals while the songs and the way they are performed may vary depending on a village. The author also fixes the performance of the Paschal troparion "Christ is risen!" during Great Lent as an interesting detail of the song culture of the region.

Keywords: ritual songs, language rhymes, spring songs, Annunciation, "the Paschal troparion".

Календарное пограничье не раз становилось предметом исследования как иностранных, так и отечественных учёных. А. ван Геннеп в 1909 г. писал о переходных обрядах сезонного круга, позднее М. Элиаде выделял важнейшие свойства календарного рубежа. В русской литературе темой сезонных переходов занимались Л. Н. Виноградова, Т. А. Агапкина и другие исследователи [Геннеп 1999; Элиаде 1987; Виноградова 1996; Агапкина 2002].

Фронтально изучая фольклор юго-западных областей Калужской области, мы пришли к выводу, что новые записи могут дополнить и расширить данные о наполнении переходных периодов в народном календаре¹.

Пограничный между зимой и весной ранневесенний период не имеет строгих временных границ, а весьма подвижен в связи с естественными различиями в погодных условиях каждого конкретного года.

В юго-западных районах Калужской области самые первые после зимы попытки воздействовать на смену сезона зафиксированы в рассказах о празднике Сретения (15 февраля). Там бытует и народное поверье о встрече зимы с летом на Сретенье, из-за чего этот праздник часто называют Встреченьем.

Во многих сёлах Хвастовичского района в этот день мать с утра пекла блины, дети шли с ними на улицу, брали кочергу, на ней скакали вдоль деревни и кричали: «Иди, зима сопливая, ходи, лето красивое»: *А блин с собой несут, держат. А старьи – зажигают свечку, молюцца богу, и блинок, и свечку бярут, идут на двор. «Иди, зима, прихади, лета». Са свечкай стаят. Вот эта старые! «Иди, зима халодная, иди, лета теплае, добрае». Ну вот, и причитывают тах-та. А маленькие ска-*

¹ Калужскую коллекцию научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственная консерватория им. П. И. Чайковского начала формировать в 1937 г., однако фронтальный сбор материала экспедиции под руководством Н. Н. Гиляровой проводили в 2002–2009 гг. в Барятинском, Думиничском, Жиздринском, Куйбышевском, Кировском, Людиновском, Спас-Деменском, Сухиничском, Ульяновском и Хвастовичском районах Калужской области. Результатом этой работы стало музыкально-этнографическое описание народных традиций Калужского края «Сокровищница русской земли» (научный редактор Н. Н. Гилярова) [СРЗ 2015].

жут: «Иди, зима сапливая, хади, лета красивае». На качерге едут, на скавародне (д. Стайки Хвастовичского р-на).

В д. Красное того же района отмечали, что блин нужно было отдать первому встречному: *Пятнадцатава февраля – с блином на качергу. Садицца и паёт: «Иди, зима сапливая, приди, лета красивая, с багатствам, с уражаям». И кто встретицца, таму первый блин атдавали.*

Однако подобные ритуалы, производимые 15 февраля, конечно, лишь подготавливающие, превентивные действия, а настоящая встреча весны происходит позже.

Основные природные критерии для установления начала весны – ледоход и таяние снега – совпадают с некоторыми церковными праздниками, которые крестьяне связывают с началом весны. Например, день памяти святого Алексия, 30 марта, часто вспоминают как день, когда ходили на берег реки смотреть ломающийся лёд: *«Алексей-чуй, за речкай не начуй»*. Правда, тут же информантка добавила: *Но бывает, што и на Алексея вада не тронецца (д. Трошковичи Куйбышевского р-на).*

Среди магических практик, производимых в юго-западных районах Калужской области, мы неоднократно встречаем ритуальное кормление, задабривание сил природы. На праздник сорока Севастийских мучеников («Сороки») повсеместно пекли «жаворонков» – обрядовое печенье, которое давали и детям, и скоту. На Благовещение пекли пироги, а в некоторых сёлах и просвирки; их брали с собой на первый посев (д. Раменное Кировского р-на). На Средокрестие пекли кресты, которые раздавали детям, а иногда также брали с собой на пахоту и бросали в землю перед работой. В некоторых местах встречается информация о киселе, которым задабривали Мороз: *Весну зазывали, бывала, дома. Бабка мая варила кисель авсяный. С этим киселём мы шли на крышу: «Весна-красна! Што ты нам принесла?» – пригаваривали (д. Чипляево Спас-Деменского р-на).*

Кроме этого, производились действия, призванные пробудить природу от зимнего сна. Разогревание земли и вод нашло своё отражение в обряде **греть весну**, известном на границе Калужской

и Смоленской областей². Интересно, что в Рославльском районе Смоленщины, граничащем с Калужской областью, само выражение «гукать весну» заменяется выражением «греть весну».

Обряд заключался прежде всего в ритуальном жжении костров; в качестве топлива использовали солому, сноп, костру, резину. В д. Трошковичи Куйбышевского района рассказывали: *Весну мы и щас греем* (2003 г. – М. А.). *Разложим кастёр. Принесём сала, начинаем жарить. Ну и весну греем. Вот так нагреем весну, и тёпла станет.* <Это на Благовещенье?> *Да. Кола двара. А то многа нас сабиралась. Брала и скавародку, жарили яичницу.*

Примечательно, что во многих рассказах фигурируют «сало» и «яичница», то есть совершенно не постная пища. Обычно такая трапеза, совершаемая коллективно в поле, была характерна для более поздних праздников – Вознесения или дня Жён-мироносиц. Возможно, постная пища не соответствовала побуждающему характеру ритуальных действий.

В д. Буда Спас-Деменского района, как и во многих других местах, весну «грели» на берегу реки: *Бегали у нас там... была речка... Раскладали агонь и через агонь прыгали. Па речке бегали и кричали эта самья: Весна-красна, што ты нам принесла? Принесла я вам – три угодыца. Палаводьца. Адно угоддя – на снег пала. Другое угоддя – на 'гарод пала. А третия угоддя – пастушки в поля.*

В деревне Брынцы Сухиничского района на Благовещенье шли к речке, вязали куль соломы, поджигали и бросали на воду горящим. Такие действия, безусловно, были направлены на то, чтобы приблизить наступление календарной весны.

Уже по приведённым выше высказываниям информантов видно, что неотъемлемой частью таких весенних магических практик выступало и громкое уличное пение. Это должно было быть исполнение специальных песен в условиях определённого места и времени.

² В книге Т. А. Агапкиной «Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл» указывается, что обряд бытовал в Куйбышевском районе Калужской области, но наши данные расширяют географию обряда; экспедициями НЦНМ им. К. В. Квитки он зафиксирован также и в Спас-Деменском, и в Сухиничском районах.

Как правило, поэтические тексты калужских закличек невелики и содержат в себе несколько мотивов: обращения к весне, вопросы к ней: «*на чём пришла*» и «*что принесла*». В качестве ответов перечисляются дары и приношения весны, иногда это уже вышеприведённый мотив «трёх угодий». В нашем корпусе записей таких закличек немного. Чаще были зафиксированы тексты с вопросом к весне «*на чём пришла*» и ответом, в котором перечисляются характерные для весны признаки: «*на сохе, на бороне, на кривом вертине*» и т. д.

♩ = 144



Вес-на - кра-сна, на чём приш-ла, на са-хе, на ба-ра-не, на ржа-ном ка-ла-се,
на жё-лтам пе-ске, на зе-лё-най тра-ве, пту-шки-ка-куш-ки, не-си-те пряс-ну-шки,
у нас со-рак со-ра-ков, со-рак му-че-ни-кав, со-рак тру-же-ни-кав.

Илл. 1. Запись из д. Чёрный Поток Людиновского р-на

Ещё одна группа весенних закличек представляет собой тексты с обращением к жаворонкам и призывами прилететь к своим детям; они пелись 22 марта, часто сопровождая подбрасывание испечённых «птушек».

♩ = 120



Жа-вры-нки, жа-врынки, вы-ля-тай-тя, вы-ля-тай-тя Ва-ши де-ти зы-ля-сом кы-та-ю-ца кы-ля-сом
Ма-сла ма-ка-ють! Вас дэ-жи-да-ють!

Илл. 2. Запись из д. Гайдуки Спас-Деменского р-на

Большинство калужских веснянок исполняются в речитативной манере; мелодика их слабо развита, обычно это короткие мелоди-

ческие обороты в амбигусе терции или кварты. Простота напева в них связана, возможно, с тем, что большей частью они исполнялись детьми во время быстрого движения: бега, прыжков, подкидывания «жаворонков» или качания с ними на качелях. Некоторые заклички включают имитацию птичьих криков: «*чувиль-виль-виль!*» или «*жаворонок чуть жив, жаворонок чуть жив!*», как, например, в селе Бережки Жиздринского района.

В юго-западных районах Калужской области весенние обрядовые песни были прерогативой детей (или же стали таковой со временем). В то же время на соседней Смоленщине жанр весенних закличек выступает одним из доминантных, ключевых музыкальных жанров народного календаря. На весьма обширной территории он представлен большим количеством политекстовых напевов практически в каждом населённом пункте.

Несмотря на географическую близость и общие этнографические описания праздников встречи весны, в юго-западных районах Калужской области данный жанр не имеет столь разнообразного и богатого воплощения. Возможно, активное громкое звукоизвлечение как неотъемлемая часть пробуждающих весенних ритуалов нашло компенсацию в других музыкальных явлениях.

Обратимся к жанру хоровода, так как исследователями замечено, что он вообще является для калужского полесья одним из важнейших. Так, О. А. Пашина, размышляя о троицко-купальском периоде, писала, что в некоторых локальных традициях «хороводы полностью берут на себя музыкальное обслуживание обрядового комплекса и в этом смысле выступают заместителями обрядовых песен» [Пашина 1998]. Хороводы, зафиксированные экспедициями НЦНМ им. К. В. Квитки в юго-западных районах Калужской области, подтверждают этот вывод. Здесь нет настолько ярких весенних хороводных форм, как брянско-украинская Стрела или курские «кривые танки», однако есть свои локальные варианты весенних хороводов. Часто они приурочены к Благовещенью, что позволяет определить эту дату как основную границу между зимним и летним временем.

В селе Улемец Жиздринского района на Благовещенье женщины и девушки водили хоровод «У Киеве на площади»: *Благовещенье – бальшущий празьник. И хадили, тагда называецца, у Киев. А аны никуда са двара не идут, с улицы на улицу. Толька эту песню на Благовещенье пают; Пайдёмте у Киев; Эта вадили тánки на улице. Уже лужи были, лужи пересигивали.*

В деревне Уколица Ульяновского района такой «благовещенской» песней была «Царевна выше города Белёва стояла», а в селе Кузьминичи Куйбышевского – «Ой ты чёрненький соболёк» (со слов информантов: *Сабирались на середине деревни и ходим адин за адним.* При этом в недалеко расположенной деревне Селилово этот же хоровод водили кругом по два человека, за руки не держались).

В тексте песни «Чёрненький соболёк» содержатся корения жителей соседней деревни: *Наша деревня была на гаре. А Барсуки – в яме.* <И одна другую ругали?> – (смеются) *Критикавали. А мы на Праходы, бывала, критикавали. А Праходы на нас, на Селилава. Гуляли ш уместе.* Такой обычай «дразниться» песнями в великопостный период распространён на территории Смоленской области, там эти тексты принадлежат обрядовым песням, веснянкам, а здесь входят в хоровод. Это ещё раз убеждает нас в том, что хороводы в данном регионе замещают обрядовые песни.

*Ой, ты, щёрненький сабалёк, лёли-лёли, сабалёк.
Где ш ты лётывал, палетал, лёли-лёли, палетал.
Где ш ты ночушку ныщевал, лёли-лёли, нащевал.
Где ш ты тёмную карытал, лёли-лёли, каратал.
(Словами): у Праходской деревне / Там улицы грязные /
Девки касые, храмые / Старухи басые...
Вот это Благовещенская песня!*

Примечательно, что хороводные круговые формы могли входить и в сам обряд «греть весну». В селе Мужитино Жиздринского района водили хоровод вокруг испечённых «жаворонков» (видимо, положив их на землю) и пели «Весна-красна, што ты нам принесла»: *брались*

за руки и вадили харавод вакруг жаваронкав, пели эту песню нескалька раз. А в деревне Брынцы Сухиничского района девушки шли к речке, вязали куль соломы, поджигали его и бросали в воду горящим. Куль плывёт, а девушки на берегу реки водили хоровод «Что у барина жена была хороша». То есть песенно-хореографическая форма сопровождала конкретное ритуальное действие.

Иногда само вождение хоровода уже исчезало, песня исполнялась стоя. Так, в селе Пеневици Хвастовичского района на Благовещение девушки и женщины выходили на проталины и пели песню «Ой, гуси вы гуси»: *Стаяли на проталинах и пели её*. Песня эта по признакам своим хороводная, а возможно, даже и игровая (в сюжете её есть «волче», которому предлагается поймать «гусыню за серую шейку»).

$\text{♩} = 64$

одна

1. Ох, вы гу-си, гу - си, гу-си ж вы се - (о)-ры, ки - га - га, ой, ки - (и)-га - га.

2. Па-ле - те-ли в по - ле за ши-ро-ка - я мо - ре, ки - га-га, ай, ки - га-га.

3. За ши-ро-ка - я ш мо - ре па-ше-ни-цу кля - ва - (о)-ти, ки - га-га, ой, ки - га-га.

Илл. 3. Запись из с. Пеневици Хвастовичского р-на

Таким образом, в разных деревнях существовал некий выбранный хоровод, который маркировал встречу весны.

И наконец, к весенним закличкам можно отнести и редкий вид бытования пасхального тропаря «Христос воскрес», его исполнение во время Великого поста. Такое мы зафиксировали в нескольких сёлах Хвастовичского, Жиздринского, Барятинского, Куйбышевского и Кировского районов. Напев и текст тропаря при этом соответствовали основной форме, заменялись только слова первой

строки («Христос воскрес»), на произнесение которых в неподходящее время существует строгий запрет. Исполнялся такой «постовой тропарь» как на улице, так и в доме, как бы маркируя ожидание Пасхи. Карта распространения такого явления очень невелика и требует дополнительной проверки, однако уже сейчас ясно, что это не случайные данные. *Вот туй-та пратяжную. «Итый госпади». На горку выйдем, крищим. Да Паски. Увесь пост. И все ладили. А хоть усю дарогу крищи. А после Пасхи «Христа» кричали* (д. Выползово Кировского р-на).

Исполняли тропарь в тех же местах, где и заклички – на горках или на берегу реки во время половодья: *кагда лёд шёл... девчата сабирались и здесь только пели... ну, типа вот как христоскают, только вот «весна, аткройся», «придёт свитая»... Только два слова перввыи меняющца* (д. Воткино Хвастовичского р-на).

В большинстве случаев напев «допасхального» тропаря совпадает с традиционно исполняющимся в этой местности распевом. Но в отдельных случаях подобное песнопение является самостоятельным напевом, хотя по функции и приравнивается к звучащему после Пасхи тропарю.

С одной стороны, исполнение пасхального тропаря во время поста могло быть своеобразной репетицией того, что будет исполняться на Пасху, с другой – пением громким, ярким тембром в запрещённое церковью время. Между тем, как пишет Т. А. Агапкина, «сила и энергия человеческого голоса <...> были действенным инструментом славянской магии и широко применялись в обрядах, в том числе и календарных» [Агапкина 1999, 27].

Наиболее интересной нам представляется запись в деревне Воткино, где исполнение постовой версии тропаря предваряется исполнением традиционной для исследуемого региона весенней заклички «Весна-красна». Такая последовательность воспроизводит естественный ход обряда: *Как пайдут, бывала, весну закликивать!..*



Музыкальная запись (6/8):

Ве - сна-кра-сна, на чём при-шла, на са - хе, на ба-ра-не, на кри - вой ка-че-ръге...

Граница между зимой и весной в музыкальных традициях юго-западных районов...

А нет, там ещё чего-нибудь – или на граблях, или на вилах... А потом начинают христоскать:

Вя-сна, будь я - сна - э, сме... ой, сме - р - ти - ю смерть
па - прав и су - щн - и ва гра - бе жи - вой да - ра - вой

И хотя интонационно они не связаны между собой, такая прямая взаимосвязь указывает на соединение языческого и православного музыкальных символов в народном сознании.

Таким образом, пограничный этап смены календарных сезонов в фольклоре юго-западных районов Калужской области мог быть оформлен различными жанрами: как собственно обрядовыми песнями, специально предназначенными для этого, так и замещающими их жанрами – приуроченными хороводами и пасхальным тропарём в своём постовом варианте.

ЛИТЕРАТУРА:

- Агапкина 1999** – Агапкина Т. А. Звуковой образ времени и ритуала (на материале весенней обрядности славян) // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 17–50.
- Агапкина 2002** – Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 166–184.
- Виноградова 1996** – Виноградова Л. Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Геннеп 1999** – Геннеп ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Пашина 1998** – Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 128.
- СРЗ 2015** – Сокровищница русской земли. М., 2015.
- Элиаде 1987** – Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

Т. И. ВЕДЕРНИКОВА

Символическое значение вещей – атрибутов обрядов перехода (на примере русской традиционной свадьбы Самарского края)

В статье анализируется сфера мифологически осмысленных и носящих сакральный характер, органично включённых в режиссуру русской традиционной свадьбы предметов (вещей, артефактов) и природных объектов, рассматриваемых в качестве семантической единицы обряда перехода.

Ключевые слова: вещи, атрибуты, обряд перехода, мифологическое осмысление, семантическая единица.

T. I. VEDERNIKOVA

The symbolic meaning of things as attributes of rites of transition (on material of traditional wedding of Russians of Samara region)

The article analyzes the sphere of mythologically meaningful and sacred character of objects (things, artifacts) that are organically included in the course of Russian traditional wedding as well as natural objects that are considered as semantic units of the rite of transition.

Keywords: things, attributes, rite of transition, mythological comprehension, semantic unit.

В философии жизни, в земном пути человека «от колыбели до тризны» особое место занимают семейные обряды перехода и инициации, обозначающие его переход из одной социальной (возрастной) группы в другую. Ими отмечаются основные события жизненного цикла: рождение, совершеннолетие, свадьба, смерть.

Методологические подходы к семиотическому осмыслению драматургии и атрибутики обрядов перехода начали разрабатываться в XIX в. в трудах представителей мифологической школы в России. Накопленный материал впервые был обобщён в исследовании

Н. Ф. Сумцова [Сумцов 1996], в котором анализировалась символика природных объектов и явлений, вещей (предметов), включённых в режиссуру славянских свадебных обрядов.

Системное изучение инициационной основы обрядов жизненного цикла с позиции их символики началось с выхода в свет в 1909 г. труда Арнольда ван Геннепа «Обряды перехода» [Геннеп 1999]. Английский учёный Виктор Тэрнер [Тэрнер 1983] предложил понятие ритуального символа как минимальной семантической единицы обряда.

А. К. Байбурин утверждает, что обрядовый символ служит констатацией пересечения границы между своим и чужим, живым и мёртвым, старым и новым и т. д. Достаточно часто такой переход осмысляется как результат обмена с иным миром [Байбурин 1981].

Единой основой обрядов перехода является универсальное представление «через смерть – к новому рождению». Г. А. Левинтон отмечал: «Всякий возрастной переход мыслится в фольклоре как смерть и последующее воскресение» [Левинтон 1991, 210].

Анализ символического статуса вещей – атрибутов обрядов перехода с помощью семиотико-культурологических подходов осуществляется в трудах А. Голана [Голан 1992], Ю. М. Лотмана [Лотман 1987], В. Н. Топорова [Топоров 1993]. Значительный вклад в разработку теоретических основ семиотического статуса вещи внесли Д. А. Баранов [Баранов 2012] и В. И. Ионесов [Ионесов 2012], характеризуя вещь как феномен культуры, часть модели повседневности в контексте различных символических связей.

В данной работе анализируется символика вещей и природных объектов, включённых в режиссуру обрядов «перехода», на примере русской традиционной свадьбы Самарского края. Источниками исследования стали архивные материалы: рукописные тексты, содержащие описание самарского свадебного обряда [Михеев 2015; Журавлёв 2015], помещённые нами в IV том антологии «Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки» [Духовное наследие 2015]; публикации XIX–XXI вв., включающие эмпирический материал по традиционной свадьбе русских Самарского края [Абрамова 2000; Всеволожская 1895; Носков 2008; Русские народные песни 1959; Татур 1971]; полевые

материалы, собранные автором статьи в ходе многолетних экспедиций в сельские районы Самарской области, частично опубликованные в предыдущих изданиях [Ведерникова 2007; 2015].

Свадьба нами рассматривается с двух позиций: коммуникативной (горизонтальной), обусловленной контактами двух родов (семей) и принятием невесты в новую родню; и инициационной (вертикальной), связанной с перерождением девушки в женщину.

Русская традиционная свадьба состоит из трёх периодов: предсвадебного, собственно свадьбы и послесвадебного. Не придерживаясь строго данной периодизации, рассмотрим с позиции символического осмысления только атрибутику обряда (выделим её курсивом).

Полотенце очень широко использовалось в свадьбе, символизируя «полотно» человеческой жизни; связь уходящего человека с оставшимися; дорогу, мост, помогающий человеку при «переправе» из одного мира в другой.

Традиционная свадьба демонстрирует множество примеров использования полотенца в обряде. К примеру, в с. Кураповка Богатовского района сваты опоясывались полотенцами, торжественно шли по деревне, чтобы все видели. Невеста во время запой дарила жениху вышитое полотенце как знак окончательного согласия. Были случаи, когда обходилось и без дарения полотенца, *«но тогда уже знала вся деревня, что неволей отдают девку замуж»* [Татур 1971, 10].

В д. Падовка Пестравского района подруги невесты в день девичника шли к жениху, несли ему наряд к венцу. В ответ на подарок невесты жених посылал ей полотенце и мыло для бани [Носков 2008, 278].

В завершение сговора обговорённые детали закреплялись обрядом рукобитья: отцы жениха и невесты в ряде случаев оборачивали руки полотенцем и обменивались рукопожатием. На следующий день девушка через своих подружек посылала жениху подарки: рубашку и полотенце.

По описанию свадьбы в Самарском уезде, впереди свадебного поезда по дороге в церковь ехали дружка с поддрузьем, за ними жених с крёстным отцом, а невеста – со своей свахой. К дуге невестинной повозки были привязаны три платка, которые невеста дарила

своим братьям – кучерам [Всеволожская 1895, 11]. Платок, как и полотенце, в данном случае символизирует связь невесты со своим родом.

В первый день свадьбы в с. Васильевка Борского района родня жениха шла по деревне за невестой «с утирками». В это время девушки, пришедшие в дом к невесте перед венчанием, одевали её к венцу, для родительского благословения расстилали на полу ковёр или шаль. Невеста становилась на колени; отец держал в руках икону Богоматери, мать – хлеб-соль на рушнике. Так же благословляли жениха у него дома. После венчания все ехали в дом жениха; здесь от ворот до дверей стелили ковёр (половик). «Ковры» органично вписались и в фольклорные тексты. К примеру, в с. Баровка Алексеевского района девушки утром пели песню: «*Метите двор мётлами; стелите двор коврами*» [Ведерникова 2015, 19]. Во всех случаях ковры символизируют собой мост для перехода жениха и невесты в новую жизнь.

Кроме полотенца, в режиссуру предсвадебных обрядов включены символы связи: *нить, метка, пути* и т. д. Так, в с. Усолье Шигонского района сваха, прежде чем идти к родителям невесты, повязывала под сарафан лошадиную путу, чтобы «опутать» невесту, склонить на согласие. Отец жениха клал в карман повойник – «бабий» головной убор, чтобы «окрутить» девку [Ведерникова 2015, 13]. В с. Утёвка Нефтегорского района невеста на смотринах подносила жениху подарок (платок и перчатки), перевязанный суровой ниткой, наполненной магическим смыслом как оберег и связь между брачующимися. Невеста пряла её тайком, вращая веретено в левую сторону, завязывая на нитке шесть узелков: первые два – на пороге избы, вторые два – на пороге сеней, а последние – у ворот. Половину нити невеста оставляла себе, этой половиной мать опоясывала её перед венчанием [Ведерникова 2015, 16]. Узлы завязывались на сакральных местах – границах «своего» и «чужого» пространства, что, несомненно, было призвано облегчить горизонтальный переход невесты в новый статус. За день до свадьбы подружки невесты шли к жениху «казать приданое»; приносили зеркало, завешенное с двух сторон полотенцем; на себя накидывали занавески и столеш-

ники. В закрывании зеркала можно увидеть сходство с похоронным обрядом.

В д. Васильевка Борского района в день сватовства при согласии родных невесты на свадьбу сваха вешала на шею невесты бусы, медальон и т. п. со словами: «*Наша это ярочка! Вот и метка на ней наша!*» [Ведерникова 2015, 13]. Этим самым сваха производила предварительное включение невесты в новую родовую общину. Через несколько дней после этого подруги невесты шли в дом жениха «*глядеть печурки*»; измеряли окна, двери, кровати, лавки, чтобы невеста сшила соответствующие элементы украшения интерьера (в том числе полотенца) для свадьбы. Для жениха невеста шила две рубахи-косоворотки (на первый и второй дни свадьбы), обязательно белого цвета, без вышивки, но с отделкой шнурками и тесёмками; два пояса из ниток, сплетённых косичкой, с кистями на концах.

Деньги присутствуют на всём протяжении свадебного обряда. На этапе сговора (рукобитья, запоя) в предсвадебном периоде символическое значение получает тема купли-продажи невесты и «кладка» за неё. По воспоминаниям старожилов с. Падовка Пестравского района, это был настоящий торг: невесту продавали «как скотину!». Продать подороже считалось делом чести: если родители невесты быстро уступали в цене, значит, у невесты есть какой-то изъян. Родители жениха также, чтобы избежать людских толков, старались «не дать за невесту лишнего» [Носков 2008, 277]. Согласно А. ван Геннепу, деньги в свадебном обряде можно объяснить тем, что «отделение человека от определённой группы ослабляет её и усиливает другую. Сторона, ставшая сильнее, компенсирует в определённой мере ослабление другой стороны» [Геннеп 1999, 43]. С позиции мифологического осмысления свадьбы как перехода деньги следует рассматривать в качестве платы за переправу.

Вода. Особое значение в процессе «переправы» придаётся воде, что демонстрируют фольклорные тексты. Так, начало песни «*Венули ветры... грянули вёслами по морю*» [Ведерникова 2015, 13] свидетельствует о наступлении хаоса, нарушении привычного порядка вещей.

Это универсальная формула начала «вертикального перехода» невесты из одного статуса в другой. Вода, море в этом случае являются символом промежуточного переходного пространства.

Аналогичную роль вода играет и в девичьей бане, устраиваемой повсеместно в Самарском регионе подружками невесты накануне свадьбы в день девичника.

В качестве «плавсредства» для переправы молодых с одного берега на другой, как прежде, так и в настоящее время выступают реальные транспортные средства: конь, сани в традиционной свадьбе; автомобили в современной свадебной обрядности. Материал устной истории повсеместно в Самарском крае свидетельствует о катании подруг невесты на лошадях друзьями жениха во время девичника.

Колокол (колокольчик). С позиции Н. Ф. Сумцова, колокольчик – свадебный символ грома. «Грозовые явления природы в применении к свадьбам имели значение как силы производительные. Плодотворительность же их обуславливалась ниспадающей во время грозы дождевой влагой» [Сумцов 1996, 80]. По информации М. Я. Михеева, в Бузулукском уезде во время рукобитья и запоя невеста сидела закрытая и «вопила» с причитанием: *«Заунывные ударили колокола, ударил мой батюшка во белы руки, пропил меня, горькую, в чужие люди, незнанные, незнакомые»* [Михеев 2015, 656]. В приведённом отрывке причитания звук колокола символизирует небесный гром; «заунывный» колокольный звон можно рассматривать как похоронный, возвещающий о «смерти» невесты как девушки.

Как правило, жених вместе со сватами и дружкой приезжал за невестой в первый день свадьбы на запряжённых конях; под дугой лошади размещались бубенцы (колокольчики). Аналогично колоколу, бубенцы являются символом небесного грома; своим звоном они создают шум, хаос, ломают старый порядок, оповещая невесту и её родных о разрушении её старого мира, после чего порядку жизни пойдёт уже в новом русле.

Виноград, яблони/яблоки – символы представления рая на Земле. В свадебном фольклоре это символы райского сада,

пожелание райской жизни жениху и невесте после свадьбы. К примеру, в д. Кураповка Богатовского района на запое пели (в литературной обработке): *«Ой, ветры буйные раскачали в саду яблоньки; понагнулися две веточки на двор, закатилися два яблочка на стол, два яблочка, два садовые, медовые. Вдоль по блюдицу катаются, ровно сахар рассыпаются, виноградьем называются»* [Русские народные песни 1959, 33].

Веник. В Самарском крае в контактных селениях, где проживали русские и мордва, отмечается обряд «хождения за веником» и мылом к жениху в день девичника. Веник (как правило, берёзовый) украшали красными ленточками и лоскутами, с песнями и плясками возвращались к дому невесты. По словам старожилов, *«если девка честная, мы этот веник всем покажем, всему селу»*. Веник ставили на баню или около неё на углу, пока мыли невесту (с. Сосновый Солонец Ставропольского района). Сухой берёзовый веник зажигали, после бани ехали за сосенкой, чтобы её нарядить к свадьбе (с. Жигули Ставропольского района) [Ведерникова 2007, 179]. Наряженный красивый веник (красота) символизировал собою девственность невесты. Обряд хождения за веником перед обязательным мытьём и прощанием с духом бани типичен и для мордовской свадьбы в Самарском крае. В зимний период здесь роль «красоты» выполнял куст репейника, наряженный лентами. В другом варианте подружки невесты наряжали «красотку», накануне дня венчания несли её жениху, где их угощали.

В Бузулукском уезде в день девичника девушки ходили к жениху за веником и мылом, невесту в баню вести. Их угощали, вручали веник и кусок мыла. Веник девушки тут же украшали цветными лоскутками и лентами, с песнями и пляской носили по селу. Веник приобретал название «девичья краса». Жених выезжал на лошадях, чтобы прокатить подруг невесты с веником [Михеев 2015, 658]. В с. Васильевка Борского района девичник отмечали два дня. На второй день везли постель в дом к жениху. Везли и так называемый «куст» – репейник, с которого обирали колючки и наряжали бантиками и ленточками. Продавали постель, продавали и «куст»,

который родня жениха на следующее утро разламывала, а его фрагментами наряжала лошадей, на которых поедут выкупать невесту [Ведерникова 2015, 18].

В с. Усолье Шигонского района невестины родственники утром свадебного дня приезжали на лошадях, катались по селу с «красотой», а жители села глядели в окна: *«У кого-то девичью красоту теряют!»* Обычно приезжали 13 лошадей – нечётное число [Ведерникова 2015, 20]. Совершенно очевидно, что веник во всех случаях рассматривается как невестина «краса», символ её чистоты и непорочности.

В с. Большая Рязань Ставропольского района для выкупа невесты наряжали ёлку, жених за неё платил деньгами, затем обламывал верхушку ёлки с привязанной к ней красной лентой и прятал в карман.

Наряд невесты к венцу. В начале XX в. на Самарской Луке (сс. Жигули, Сосновый Солонец, Аскулы Ставропольского района) у русских жителей бытовал свадебный костюм, состоящий из «платья» – юбки с кофтой светлого (голубого, розового) цвета, фаты с «брыжами» (сборками тюля поверх головы), венка из восковых цветов, прислонённого к «брыжам», с пропущенными под фатой вокруг головы завязками. В других районах края, согласно описаниям конца XIX – начала XX в., в качестве одежды невесты встречается сарафанный комплекс.

Венок – «предмет священный и мифический» [Сумцов 1996, 68], как и «красота», символизировал собой девственность невесты. В с. Сосновый Солонец Ставропольского района нам был подарен вынутый из-за образов восковой самодельный венец начала XX в., сегодня сохраняемый в учебном Этномузее СГИК.

Важнейшим элементом сбора невесты к венцу было расплетание её девичьей косы. Так, в с. Падовка Пестравского района утром венчального дня невесту наряжали к венцу. Невеста сопротивлялась расплетанию косы, наматывала её на руку. Подруги, в свою очередь, отнимали косу, одновременно стараясь утешить невесту. Выплетали из косы ленту. Невеста в это время причитала: *«Милая моя подруженька, Авдотья Ивановна, не расплетай мою косу*

русую, не выплечай мою ленту алую. Моя русая коса недороженная, моя лента алая недоношенная». Выплетенную ленту невеста дарила своей младшей сестре или ближайшей подруге [Носков 2008, 259]. Аналогично обряд происходил и в Бузулукском уезде. Невеста при заплетании косы плакала и причитала: *«Коса-ль моя, косынька, коса-ль моя, русая, нынче тебя, косыньку, девушки плели, поутру ранёшенько сваха расплетёт»* [Михеев 2015, 658]. Лента – символ старого статуса невесты, её «девичьей воли», которую она теряла и передавала девушке – представительнице молодёжи. Распущенные волосы в свадебной и календарной обрядности (во время святочных гаданий), как правило, также были призваны облегчить контакт с иным миром.

В свадебном обряде Бузулукского уезда при выкупе косы брат невесты сидел на жениховом месте и держал в руках скалку или кнут. Дружка выгонял его из-за стола, но он не уходил, пока не получал выкупа. Аналогично проходил и выкуп места рядом с невестой. Жених, прежде чем сесть за стол, обводил вокруг себя три раза платком, который был намотан у него на указательный палец правой руки. После того как брат попрощался с невестой, сваха подходила к её подругам, подавала им круглый пирог и деньги. Девушки прощались и уходили [Михеев 2015, 660].

В Самарском уезде на выкуп косы дружка приглашал в избу жениха и поезжан. Сваха жениха приносила в качестве выкупа лакомства и курник, на блюде ставила их на стол. Она же расплетала девичью косу невесты, отдавая ленты девушкам. Все гости клали деньги на «косу», затем садились за стол обедать.

По информации Е. Всеволожской, при входе в церковь с невесты снимали фату. После венчания, в сторожке, свахи заплетали ей волосы на две косы, причём правую плела сваха женихова, а левую – невестина. Косы закручивали на голове, надевали повойник, повязывали платком и снова накрывали фатой [Всеволожская 1895, 11]. Так происходило полное отделение невесты от её семьи. Смена причёски символизировала потерю прежней роли, но поскольку новый статус невеста ещё не получила, голову снова закрывали фатой,

а в род жениха принимали только после обряда «раскрывания» («узнавания»).

Самыми почётными и богатыми считались свадьбы в венцах, отличающиеся тем, что венцы с новобрачных не снимали в церкви, они шли в них до дому позади священника. В таком случае косы молодой заплетали в чулане. Для замужней женщины считалось постыдным показаться с непокрытой головой («простоволосой») не только перед посторонними, но и перед близкими родными.

Горшок/посуда. Обрядовые действия второго дня свадьбы обычно начинались с прихода в дом жениха свахи, которая шла поднимать молодых с постели и проверять невесту на «честность». Если невеста оказывалась «честной», начиналось веселье и трапеза. Затем молодожёны и все родные отправлялись в дом родителей невесты, при входе в дом пришедшие били горшки, а молодой муж кланялся тестю и тёще, благодаря за то, что «соблюди дитя». Если невеста не была невинна, на отца обычно надевали хомут и водили его весь вечер по селу, а матери подавали худой стакан с вином. Бывало, что горшки, которые били в случае «нечестной» невесты, были с золой, смешанной с кислым молоком, либо с отбитым дном [Ведерникова 2015, 25]. По описанию свадьбы в Бузулукском уезде, после того как сваха свидетельствовала о честности невесты, все родные хватали всякую попадающуюся на глаза посуду и били её об пол [Михеев 2015, 661]. Битьё целых горшков означало разрушение «целостности», хаос, нарушение обыденного течения жизни.

Хлеб во всех обрядах «перехода» ассоциируется с «житом», новой жизнью. Ритуальный хлеб включён во все этапы свадьбы: во время гостевания представителей обоих родов, в свадебный пир, в обряды второго дня свадьбы. По материалам Е. Всеволожской, в Самарском уезде запой обставлялся следующим образом. Женихова сваха приносила невесте сладкий пирог с изюмом, а подругам невесты – курник (пирог с говядиной, иногда с кашей и яйцами, а также с курицей) и закуску, лакомства, орехи, пряники и конфеты. «Все входят в избу и останавливаются в ожидании рукобития, к которому тотчас же приступают. На столе уже приготовлен круглый пшеничный

хлеб (пирог); все присутствующие молятся Богу. Отец жениха кладёт на хлеб правую руку ладонью вверх, мать покрывает её своей рукою ладонью вниз; родственница невесты, сноха или другая молодая женщина покрывает их руки концом полотенца. Выше складывают крёстные жениха свои руки; их покрывают тем же полотенцем, перегибая его. За ними ещё выше складывают руки родители и крёстные невесты, руки их перекладывают тем же полотенцем. Тогда отец невесты призывает в свидетели всех присутствующих родных, объявляет им, о какой кладке уговорились с женихом, и прибавляет, что в случае отказа от брака несогласная сторона обязуется уплатить неустойку 25 руб. Та же родственница раскрывает руки и снимает полотенце» [Всеволожская 1895, 25–33].

Молодых из церкви перед входом в дом жениха встречали его отец с иконой и мать с хлебом-солью на полотенце. В с. Жигули Ставропольского района молодых в первый день свадьбы сажали за стол, благословляли, над их головой дружка ломал каравай. В числе различных блюд на свадебный стол подавали рыбники (кулебяки), курники, каши, разнообразные пироги и караваи [Ведерникова 2007, 185].

В числе послесвадебных обрядов на второй-третий день были и «блинки»: молодая пекла блины, угощала гостей, они при этом за блины давали деньги. Обрядовые действия с полотенцем и хлебом можно рассматривать как коммуникативную линию соединения двух семей, а также как магический ритуал, направленный на плодородие молодых.

Огонь в свадебной обрядности имел очистительную функцию для всех участников обряда. Также он символизировал потерю девственности невестой и её окончательный переход из одной жизни в другую.

Так, в Бузулукском уезде, когда после брачной ночи молодые входили в избу, дружка подавал молодому клок зажжённой кудели, которую он (что, конечно, не всегда бывает) бросал от себя, говоря «пожар!» [Михеев 2015, 661]. В с. Падовка Пестравского района заключительным действием свадьбы было «тушение овина». Разжигали большой костёр, прыгали через него, а потом тушили [Носков 2008, 246].

В с. Васильевка Борского района в последний день свадьбы шли к жениху «тушить пожар» [Ведерникова 2015, 25]: гуляли в доме жениха, вечером жених разжигал костёр, через который прыгали все гости, соприкоснувшиеся со «смертью», теперь они должны были очиститься, закрыть границы между мирами. На этом свадьба заканчивалась.

Элементы архитектоники жилища также мифологически осмыслены в свадебной обрядности. Особую роль в период сватовства играла «матка», «матица» – деревянный брус, поддерживающий потолочные слезы, расположенный посреди избы параллельно передней стене. Она служит границей между небом и землёй; в свадебном обряде – между «своим» и «чужим» пространством. Сваты, садясь под матицу, демонстрируют своё промежуточное положение, желание пересечь границу и войти в «своё» пространство.

Чулан – нежилое помещение; соответственно, его можно рассматривать в качестве промежуточного пространства для отделения невесты от социума и переходного пространства для молодых, где для них стелили брачную постель. Так, в с. Падовка Пестравского района невеста в первый день свадьбы, дожидаясь жениха, находилась в чулане. Оттуда её выводили подруги [Носков 2008, 260]. В с. Б. Ивановка Пугачёвского уезда по приезде новобрачных в дом жениха обе свахи расплетали невесте косу, заплетали две косы, которые обвивали на голове и надевали волосник, а поверх волос надевали платок. Прежде чем отправить молодых на постель, их кормили. Невесте приносили пищу из родного дома, пока она не принята в новую родню. С пищей приносили зеркало, в которое новобрачные смотрятся, прежде чем примут пищу [Журавлёв 2015, 666]. Повсеместно сваха выводила молодых из чулана утром второго дня свадьбы.

Порог – сакральное место, граница своего и чужого миров, к нему нельзя прикасаться, чтобы не потревожить потусторонние силы и не впустить их в свой дом. Так, в Пестравском районе, как правило, жених приходил за невестой в первый день свадьбы с товарищами и садился у порога, символизирующего границу между своим и чужим пространством. Жених пока ещё является чужим

в доме невесты, поэтому не может пересечь границу. Невесту выводили из чулана две подруги [Носков 2008, 257].

По информации старожилов с. Старая Рачейка Сызранского района, у порога перед входом молодых в дом ставили опытную старушку, которая должна была им шепнуть (напомнить), что нельзя наступать на порог, «чтобы у молодой приходов не было». Порог здесь рассматривается как обрядовый символ границы между старой и новой жизнью, «приходы» – как угроза смерти ребёнка во чреве матери. В этом случае порог является символом границы между мёртвым миром, где умирают девушка и парень, и живым, в котором они рождаются женщиной и мужчиной [Ведерникова 2007, 187].

Таким образом, русская традиционная свадьба как типичный обряд перехода демонстрирует включение в её режиссуру универсальных для всех семейных обрядов атрибутов из сферы предметов (вещей, артефактов), мифологически осмысленных и носящих сакральный характер в обряде. Среди них *полотенце* – символ самой дороги (перехода) и связи ушедшего человека с оставшимися; *вода* – разделительное пространство между миром живых и мёртвых, как очистительная сила; *лошадь и сани, машины* – средство для «переправы» в свадебном обряде; *деньги* – плата за «переправу»; *огонь* – источник новой жизни, очистительная сила; *ритуальная пища* – в первую очередь, хлеб, зерно как источник новой жизни (кутья, блины, пироги, каша); особое значение имеют фрукты «райского сада» (яблоки, виноград); *одежда и причёска невесты* первого и второго дня свадьбы; *цветы*, растительность – представители «райских кущей». Также *ряженые* и «хаос» (нарушение обычного ритма жизни) – обязательные атрибуты обрядов перехода человека из одной жизни в другую.

ЛИТЕРАТУРА:

- Абрамова 2000** – *Абрамова О. А.* Живые родники: материалы фольклорных экспедиций по Самарской области. Барнаул, 2000.
- Байбурин 1981** – *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: сборник МАЭ. Т. XXXVII. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.
- Баранов** – *Баранов Д. А.* Образы вещей (О некоторых принципах семантизации). URL: http://eccosman.hse.ru/data/2012/04/23/1271942793/02_04_baranov.pdf (дата обращения: 01.07.2020).
- Ведерникова 2007** – *Ведерникова Т. И.* Русские Самарского края: история и традиционная культура. Учеб. пособие. Самара, 2007.
- Ведерникова 2015** – *Ведерникова Т. И., Васюткина Е. С.* Русская традиционная свадьба как обряд «перехода» (на материале фольклора Самарской губернии) // Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки. Т. IV. Русская свадьба Самарской губернии. Самара: ГКУ «Дом дружбы народов», 2015. С. 11–26.
- Всеволожская 1895** – *Всеволожская Е.* Очерк крестьянского быта Самарского уезда // Этнографическое обозрение. 1895. Т. 24. № 1. С. 1–34.
- Геннеп 1999** – *Геннеп А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
- Голан 1992** – *Голан А.* Миф и символ. М.: РУССЛИТ, 1992.
- Духовное наследие 2015** – Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки. Т. IV. Русская свадьба Самарской губернии. Самара: ГКУ «Дом дружбы народов», 2015.
- Журавлёв 2015** – *Журавлёв К.* Свадебные народные обычаи села Большая Ивановка Пугачёвского уезда (ГУСО ЦГАСО. Ф. 558. Оп. 1. Д. 70) // Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки. Т. IV. Русская свадьба Самарской губернии. Самара: ГКУ «Дом дружбы народов», 2015. С. 662–667.
- Ионесов 2012** – *Ионесов В. И.* Вещь как культурная реальность: проекции и взаимосвязь // Вещи и коммуникация: экономические и культурные взаимодействия в меняющемся обществе: сб. ст. / под ред. А. В. Бирюкова, В. И. Ионесова. Самара: ВЕК #21, 2012. С. 242–271.
- Левинтон 1991** – *Левинтон Г. А.* Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб.: Наука, 1991.
- Лотман 1987** – *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры // Труды по знакомым системам: сб. ст. Вып. XXI. Тарту: ТГУ, 1987. С. 10–21.
- Михеев 2015** – *Михеев М. Я.* Свадебные обрядности в Бузулукском уезде Самарской губернии с песнями, причитаниями и приговорками. 1895 (Архив

- Русского географического общества. Р. 34. Оп. 1. Ед. хр. 33) // Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки. Т. IV. Русская свадьба Самарской губернии. Самара: ГКУ «Дом дружбы народов», 2015. С. 655–661.
- Носков 2008** – *Носков А. К.* Деревня, деревнюшка: сб. песен. Самара, 2008.
- Русские народные песни 1959** – Русские народные песни Поволжья. Вып. 1: Песни, записанные в Куйбышевской области / Б. М. Добровольский, Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Г. Г. Шаповалова. М.; Л., 1959.
- Сумцов 1996** – *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М.: Восточная литература, 1996.
- Татур 1971** – *Татур Н., Щеглов Л.* Душа песни народной. Куйбышев, 1971.
- Топоров 1993** – *Топоров В. Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе. М.: Аequinox, 1993. С. 70–94.
- Тэрнер 1983** – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

М. Г. МАТЛИН

Региональные и уксолокальные компоненты в свадебной обрядности Новоспасского района Ульяновской области

В статье рассматриваются свадебные традиции Новоспасского района, расположенного на юге Ульяновской области. Материалом исследования стали записи рассказов информантов, относящиеся к первой половине 50-х гг. XX в. Автор использует структурно-типологический подход для анализа ключевых элементов свадебного обряда различных сёл с целью оценки, чья сторона – жениха или невесты – играет более активную роль в свадебном обряде, а именно в тех его этапах, которые обозначают санкционирование брака, признание его свершившимся с точки зрения общины. В частности, с этой точки зрения рассматриваются такие элементы обряда, как организация «первого стола», плетение двух кос невесте, локация размещения брачной постели, а также состав и родовая принадлежность сопровождающих «на постель» и встречающих с неё. Сопоставляя ответы информантов из разных сёл, автор характеризует каждую из рассматриваемых свадебных традиций с точки зрения уксо- либо вирилокальности. Отмечается, что в сёлах Новоспасского района Ульяновской области встречается как преобладание, доминирование одной из сторон (рода жениха либо рода невесты) в важнейших обрядах, санкционирующих брак, так и их баланс, когда одна часть элементов свадебного обряда несёт уксоилокальные черты, а другая – вирилокальные. При этом преобладание уксоилокального типа в некоторых из исследуемых локальных обрядов связывается с более сильным влиянием старообрядческих традиций и уклада жизни в этих сёлах.

Ключевые слова: свадебная традиция, уксоилокальность, вирилокальность, санкция, структурно-типологический подход, старообрядчество, поморское согласие.

M. G. MATLIN

Regional and local components of wedding rituals of Novospassky district of Ulyanovsk oblast

The article observes wedding traditions of Novospassky District located in the south of Ulyanovsk Oblast. The materials of the study consist of records of informants' stories referring to the first half of the 1950s. The author uses a structurally-typological approach to analyze key elements of wedding rituals of different villages to estimate whose side – that of the groom or that of the bride – plays a more active role in those parts of the ritual that mark the sanctioning and contraction of a marriage from the community's point of view. In particular, such elements as setting the table, braiding the bride's hair in two plaits, the location of the marriage bed as well as ancestral membership of those who accompany a young wife and meet her after the first night are regarded from this point of view. Comparing the informants' answers from different villages the author characterizes each of the observed wedding traditions in terms of uxoriolocality or virilocality. It is noted that in the villages of Novospassky District of Ulyanovsk Oblast both predominance of one side (that of the groom or that of the bride) and their balance can be met in the most important rituals sanctioning the marriage when some of the elements have an uxoriolocal character and others possess virilocal traits. The domination of uxoriolocal type in

some of the investigated local rituals is connected with a stronger impact of the Old Believers' traditions and the way of life in such villages.

Keywords: wedding traditions, uxorialocality, virilocality, sanction, structurally-typological approach, Old Believers, Pomorian confession.

Объектом исследования является свадебная традиция Новоспасского района, расположенного на юге Ульяновской области. В настоящее время в район входят пять сельских поселений: Троицкосунгурское, Коптевское, Садовское, Фабрично-выселковское, Красносельское. По переписи 2010 г. численность населения составила 44 034 человека, из них русские – 33 637, татары – 5439, чувашаи – 2146, мордва – 1071, украинцы – 199 [Всероссийская перепись населения 2010].

Материалом исследования стали записи рассказов-воспоминаний о свадебном обряде русских, хранящиеся в фольклорно-этнографическом архиве научно-образовательного центра «Традиционная культура и фольклор Ульяновского Поволжья» УлГПУ им. И. Н. Ульянова. Материалы эти сформированы в результате экспедиционного обследования района, а также индивидуальных записей студентов. В Новоспасском районе экспедиции проводились кафедрой русского языка, литературы и журналистики УлГПУ им. И. Н. Ульянова в 1985, 1993, 1994 и 2014 гг. Кроме того, имеются неэкспедиционные записи 1978, 1979, 1988 гг. Всего в архиве НОЦ хранится 108 экспедиционных записей свадьбы, неэкспедиционных – 37, из них 80 записей содержат более или менее полные описания свадебной обрядности села и 65 – записи краткого описания или только отдельных этапов свадьбы.

В рассказах-воспоминаниях информантов (примерно с 1900-х до 1940-х годов рождения) отражена свадебная традиция первой половины 50-х гг. XX в. Записи свадебных обрядов произведены в населённых пунктах: р. п. Новоспасское, Троицкий Сунгур, Комаровка, Фабричные Выселки, Самайкино, Горный, Старое Томышёво, Новое Томышёво, Коптевка, Репьёвка, Красносельск, Красный, Васи-

льевка, Бестужево, Садовое, Матрунино. Поселения были обследованы с разной степенью полноты. Так, с. Новое Томышёво, Троицкий Сунгур, Репьёвка, в которых базировались экспедиции, а также близкие к ним (Коптевка, Старое Томышёво) обследованы гораздо полнее и тщательнее, чем остальные. Важно и то, что это самые крупные сёла района, неслучайно Троицкий Сунгур и Коптевка – центры сельских поселений.

Существуют два основных метода исследования региональной и локальной свадебной традиции: историко-этнографический и структурно-типологический. В первом случае цель исследования – установить место данной региональной или локальной традиции в общерусской традиции (прежде всего в сравнении с двумя основными подтипами – севернорусской и южнорусской) и объяснить выявленное своеобразие свадьбы историей заселения региона или локуса. Во втором случае цель – определить элементы свадебной традиции, имеющие структурообразующее значение, и на их основе выделить типы и варианты свадебной обрядности региона или локуса. Именно так подошёл к анализу восточнославянской свадьбы К. В. Чистов, который в качестве элементов для построения типологии свадебной традиции выделил «три основных показателя, имеющих структурообразующее значение: где и когда происходит т. наз. «постельный обряд», после которого жених и невеста считаются мужем и женой (фактическое соединение при этом может происходить или не происходить), когда происходит переезд молодой в дом мужа и приобщение её к роду (семье, дому) мужа и, наконец, когда и где совершается основной акт санкции происходящего брака и кто в этом участвует». Это позволило ему отнести восточнославянский свадебный обряд к «вирилокальному типу с определёнными пережитками уксорилокальной стадии¹» и выделить в его рамках два основных подтипа, в которых «подобные пережитки играют несколько различную роль» [Чистов 1979, 225–226].

¹ Вирилокальность (лат. *vir* – муж) – поселение супругов после заключения брака на территории мужа; уксорилокальность (лат. *uxor* – жена) – там, где проживала жена. – *Прим. ред.*

Главный дифференцирующий признак, по мнению К. В. Чистова, – где и как происходит «санкция», то есть признание брака совершившимся, учитывая, конечно, что после принятия христианства таких санкций стало две: общинная и церковная. Первый подтип – украинско-белорусско-южнорусский, или трёхчастный. Для него характерны такие основные признаки, как возвращение жениха и невесты после венчания в свои дома, переезд невесты из родного дома в дом мужа как «особый этап свадебного ритуала», «родственники жениха и невесты встречаются за общим столом, как правило, только после “клетки” (“постельного обряда”)», концентрация большинства обрядов в день венчания в доме невесты. Второй подтип – северно-среднерусский, или круговой. Ему присущи «развитый “прощальный” обряд», «концентрации обрядов свадебного дня в доме жениха», родные жениха и невесты сходятся «за общим столом до “клетки” и пируют во время “постельного обряда”» [Чистов 1979, 227]. По-разному проявляются в двух этих подтипах и «пережитки временной уксорилокальности брака».

Построенная К. В. Чистовым типология даёт возможность сделать принципиально значимый для осмысления восточнославянской свадьбы вывод: «...уксорилокальный обряд, вероятно, был тем историческим фоном, на котором развивался восточнославянский свадебный ритуал в двух его основных вариантах, из которых северно-среднерусский был, по-видимому, относительно более поздним» [Чистов 1979, 229].

Отталкиваясь от концепции К. В. Чистова, мы провели анализ свадебной обрядности Новоспасского района Ульяновской области. В качестве элементов, на основе которых строилась типология свадебной обрядности, были выбраны следующие: место совершения обрядов и актов, санкционирующих брак, и роль в обрядах и актах двух брачующихся сторон. Например, «в каком доме и когда встречаются за общим столом сторона жениха и сторона невесты?» (социальная санкция свершения брака), «в каком доме и когда проводится брачная постель (совершается акт коитуса)?», «кто ведёт жениха и невесту на брачную постель и с неё?». Привлекались также неко-

торые дополнительные акты: «кто, когда и в каком доме заплетает невесте две косы?», «кто, когда, в каком доме, какие действия, символизирующие заключение брака, совершает с караваем?».

Для выделения отдельных ярких локальных особенностей учитывались обрядовые сценки: игра в «покойника», поиски «барана», сценки с «ложной» невестой / женихом / брачной парой. Фиксировался и тип растительности, используемый в обряде.

Указанные элементы позволяют увидеть взаимодействие вирилокальности и уксорилокальности или, иначе говоря, роль каждой из брачующихся сторон в совершении основных обрядов, санкционирующих или символически обозначающих заключение брака. Историко-этнографические сведения привлекаются частично только для пояснения отдельных наиболее ярких локальных и региональных особенностей.

Первый стол. На исследуемой территории этот элемент существовал в нескольких вариантах.

1. Совместный свадебный пир в день венчания только в доме жениха.

- Жених и невеста из разных сёл.

Первый день у жениха гуляли. На второй день к нам в Сунгур поехали на блинки (Зап. от Рудаевой Е. В., 1906 г. р., с. Троицкий Сунгур, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Пашина Н. А., Котова И. Б. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

- Жених и невеста из одного села.

Первый день гуляли у жениха. Второй день у невесты (Зап. от Буланова С. П., 1930 г. р., с. Репьёвка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Мельник Е. И. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

2. Совместный свадебный пир в день венчания только в доме невесты.

Первый день гуляли у невесты. Гуляли и невестины, и жениховы (Зап. от Будниковой А. И., 1915 г. р., с. Новое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Явкина И. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Своеобразным развитием и усложнением традиции пированья в первый день можно считать вариант, зафиксированный в с. Старое Томышёво: *Первый стол у невесты был. А потом невеста с жени-*

хом едут в другой дом гулять с молодёжью, там им стол накрывают. А старики-то у невесты гуляют. А второй день – у жениха (Зап. от Адрияновой А. П., 1928 г. р., с. Старое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Козлова Т. Н. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

3. Совместный свадебный пир сначала в доме невесты или жениха, а потом, соответственно, в другом.

Молодых встречают в доме жениха после венца. Горные приходят в дом к жениху, угощаются, гуляют. В этот же день идут «на яичницу» в дом невесты (Зап. от Николаевой Ф. И., 1917 г. р., с. Троицкий Сунгур, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Мозина Ю., Степанец О. 1993 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Сначала гуляли у невесты на яичнице, потом к жениху на горные. Гуляли два раза (Зап. от Фेरзулиной Е. И., 1920 г. р., Спицкой А. И., 1902 г. р., с. Репьёвка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Мельник Е. И. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

4. Совместного пира не было, каждая сторона гуляла отдельно в соответствующем доме.

В первый день жениховы родные у жениха гуляют, а невестины – у невесты – порознь (Зап. от Хотобиной А. Н., 1909 г. р., с. Коптевка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Матлин М. Г. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Как видно, на данной территории почти в равных пропорциях существовали два варианта стола в первый день: «только в доме жениха» и «обязательно в двух домах поочерёдно». Особняком стоит традиция, зафиксированная в с. Коптевка, где существовало раздельное пированье в первый день.

Плетение двух кос. Как и в предыдущем случае, анализ материалов показал, что этот элемент не имеет однозначного воплощения. Зафиксированы варианты, когда две косы плетёт женщина из рода невесты, женщина из рода жениха, либо же их плетут вместе две женщины: из рода невесты и рода жениха.

Абсолютно преобладает традиция совместного плетения двух кос женщинами двух родов в доме жениха, часто с чётким разделением: сваха невесты плетёт левую косу, сваха жениха – правую:

Невесте праву косу заплетала женихова сваха, леву – невестина (Зап. от Ивлевой Д. В., 1908 г. р., пос. Горный, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Пашина Н. В., Котосова И. Б. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Вновь особняком стоит традиция, зафиксированная в с. Коптевка, где две косы невесте плетёт в доме невесты её сестра: *Сестра родная мне косу расплетала и заплетала в две* (Зап. от Поднебесовой В. Т., 1907 г. р., с. Коптевка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Пашина Н. А., Котосова И. Б. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Отметим, что на территории Ульяновской области подобный вариант (плетение двух кос в доме невесты до венца или переезда в дом жениха) зафиксирован и в других сёлах.

Брачная постель. На данной территории доминируют два варианта размещения брачной постели: в доме жениха (это может быть конюшня, летняя мазанка и др.) и в другом доме (в шабрах, у вдовы и под.). *Из-под венца едут к жениху и там ночевать остаются* (Зап. от Фомичёвой Е. И., 1907 г. р., с. Коптевка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Пашина Н. В., Котосова И. Б. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5]; *Затем жених с невестой уходили в дом какой-нибудь вдовы на брачную ночь* (Зап. от Степановой А. Ф., 1900 г. р., с. Репьёвка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Никифорова И. В. 1995 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Особняком стоит с. Троицкий Сунгур, в котором подавляющее большинство информантов уверенно сообщали, что брачная постель устраивалась только в доме невесты: *По закону они должны ночевать у невестинной матери. Она и будила их утром* (Зап. от Басова В. М., 1918 г. р., с. Троицкий Сунгур, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Мельник В., Неспанова Т. 1985 г.); *Молодые ночевали у невесты дома* (Зап. от Аблаевой К. И., 1921 г. р., с. Троицкий Сунгур, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Степанец О. Н. 1993 г.); *Первую брачную ночь у невесты проводят* (Зап. от Шибановой А. К., 1938 г. р., Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Степанец О. Н. 1993 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Зафиксирована эта традиция и в с. Репьёвка: *У меня изба была маленькая, там и была брачная ночь* (Зап. от Германсковой А. Ф., 1906 г. р., с. Репьёвка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Неспанова Т. Г., Мельник Е. И. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Вести на постель. Данный акт имеет несколько вариантов воплощения.

1. На постель ведут представители только рода жениха.

1.1. Мужчина.

Спать вёл в другой дом дружка (Зап. от Кретовой А. П., 1907 г. р., с. Новое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Степанец О. Н. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

1.2. Мужчина и женщина.

Сваха женихова да дружка ведут на постель (Зап. от Дружбиной Е. А., 1928 г. р., с. Коптевка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Матлин М. Г. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Вариантов, когда на постель молодых ведёт женщина – представительница рода жениха, зафиксировано не было.

2. На постель ведут представители только рода невесты.

В данном варианте в этой роли зафиксированы только женщины: *Ночуют у жениха. Провожать спать идёт невестина сваха. Она же с ними остаётся спать* (Зап. от Фомичёвой М. И., 1925 г. р., с. Коптевка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Матлин М. Г. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

3. На постель ведут представители рода невесты и рода жениха.

3.1. Женщины.

Спать провожали их свахи: и невесты, и жениха. Будили тоже две свахи (Зап. от Королёвой Е. В., 1926 г. р., с. Коптевка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Явкина И. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

3.2. Мужчины и женщины.

Ночевать молодые в другой дом пойдут. Свахи с обеих сторон и дружка их провожает. Обе свахи и дружка будили их (Зап. от Щеуловой П. П., 1909 г. р., с. Старое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Степанец О. Н. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Таким образом, полученные результаты показывают достаточно широкое распространение участия дружки в ведении на постель (в сёлах Коптевка, Новое Томышёво, р. п. Новоспасское). Наиболее активна в этом действии была сторона невесты, несмотря даже на то, что сама брачная постель устраивалась в доме жениха. Также был весьма распространён вариант совместного ведения брачующихся на постель представителями как стороны жениха, так и стороны невесты. При этом отсутствует вариант, в котором на постель вела бы женщина только со стороны жениха, хотя в с. Старое Томышёво зафиксировано, что новобрачных поднимает с постели сваха со стороны жениха: *Женихова сваха утром проверяла невесту* (Зап. от Макаровой А. Я., 1916 г. р., с. Старое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Степанец О. Н., Сергеева Е. В. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5]. В других сёлах области такой вариант встречается довольно часто, поэтому можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с неполнотой выявленной традиции.

Вести с постели. Данный акт почти полностью соотносится с предыдущим: часто кто вёл на постель, тот с неё и поднимал, поэтому также представлен в данной традиции несколькими вариантами.

1. С постели ведут представители только рода жениха.

1.1. Мужчина.

Дружка будит молодых. Стучит в дверь (Зап. от Хвастушкиной Е. В., 1902 г. р., р. п. Новоспасское, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Виноградова С. 1979 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

1.2. Женщина.

Женихова сваха утром проверяла невесту (Зап. от Макаровой А. Я., 1916 г. р., с. Старое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Степанец О. Н., Сергеева Е. В. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Варианты, когда с постели от рода жениха вели бы одновременно мужчина и женщина, не были зафиксированы.

2. С постели ведут представители только рода невесты.

2.1. Женщина.

Будила их утром тоже невестина сваха (Зап. от Абакумовой А. Е., 1931 г. р., с. Старое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульянов-

ская обл. Соб. Степанец О. Н., Сергеева Е. В. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

3. С постели ведут представители обоих родов, и невесты, и жениха.

3.1. Женщины.

В давние времена утром свахи будили молодожёнов, а затем в присутствии жениха мыли невесту (Зап. от Степанова А. Ф., 1900 г. р., с. Репьёвка, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Никифорова И. В. 1995 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

3.2. Мужчины и женщины.

Будили свахи да дружка (Зап. от Будниковой Е. П., 1917 г. р., с. Новое Томышёво, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Цухлов А. Ю., Кривоногова М. Н. 1994 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Полученные результаты свидетельствуют, что ведение с постели представителями двух брачующихся сторон было широко распространено на данной территории, что, в свою очередь, говорит об активности стороны невесты в акте, развёртывавшемся на территории рода жениха.

Как мы показали выше, в данном регионе выделяются свадебной традицией сёла Коптевка, Троицкий Сунгур, Старое Томышёво, Новое Томышёво. Особенно ярко это проявляется в сравнении со свадебной традицией других районов Ульяновской области. Так, например, в Ульяновском Присурье (север области: Сурский, северная часть Инзенского и Карсунского районов) не зафиксированы случаи устройства первого общего стола и брачной ночи в доме невесты. В Кузоватовском районе, который граничит с Новоспасским на севере, первый общий стол в доме невесты отмечен только в трёх сёлах – Студенец, Безводовка и Малая Борла, – но брачная постель во всех этих сёлах устраивалась только в доме жениха. В существующих публикациях и архивных материалах по свадебной традиции Симбирской губернии в XIX в. также нет указания на устройство ни первого общего стола, ни брачной постели в доме невесты.

Из перечисленных сёл Новоспасского района, в которых доминирует уккорилокальность, немного подробнее остановимся на с. Троицкий Сунгур.

Троицкий Сунгур – одно из самых старых русских поселений на территории Ульяновской области. Оно было основано в 1615 г. стрелецким головой Сунгуром Соковниным, чьим именем, вероятно, и была названа крепость Сунгур. «Следующее упоминание о селе встречается в 1700 году. На Сунгурские земли прибыли ратные люди Даниил Вислов и Андрей Рогов. Пётр I жаловал им эти земли за услуги перед государем. Поскольку земли были слабо заселённые, то их хозяева призывали туда на постоянное место жительства несколько семей отставных солдат. Наверное, поэтому первоначально село и называлось Солдатский Сунгур.

<...> Иногда село называли Разбойничьим Сунгуром, поскольку неподалёку от села проходила дорога, по которой торговые люди возили товары из Кузнецка в Уральск, и в лесах, окружающих её, нередко поджидали их лихие люди – разбойники. Они нападали на обозы купцов и грабили их» [Арина 2001, 6–7].

В 1771 г. в селе вместо маленькой церквушки построили большую церковь, которая была освящена в честь святой Троицы. Поэтому с тех пор село стали называть Троицкий Сунгур. «К 1886 году в Троицком Сунгуре насчитывалось уже 159 домов. В основном это были деревянные постройки. Дома строились преимущественно в одну комнату. В 1910–1911 году количество семей увеличилось до 244. Общее же количество жителей Сунгура стало насчитывать 1474 человека, 735 мужчин и 739 женщин. Средняя семья насчитывала шесть человек. В 1886 году открылась первая школа, в ней обучалось 24 мальчика и 4 девочки. К 1917 году в школе насчитывалось уже около 120 учащихся» [Арина 2001, 6–7].

Самой характерной особенностью этого села, как и вообще Сызранского уезда, в который оно входило, было то, что значительная часть его жителей состояла в поморском согласии беспоповского толка [Введенский 1907, 14]. Занесено оно было в село, как пишет Введенский, в конце XVIII в. крестьянами Иваном и Дмитрием Темниковыми [Введенский 1907, 17]. Он же сообщает, что «в 1856 г. из 653 д. м. п. и 533 д. ж. п. раскольников было 160 м. п. и 179 ж. п.» [Введенский 1907, 18]. Это почти 30% жителей. Память

об этом сохранилась до сегодняшнего дня. Жительница села Севастьянова Н. Г. (1913 г. р.) во время экспедиции 1985 г. отметила, что *«раньше вера была калувурская. Они не венчались в церкви. У них был свой поп»* (Зап. от Севастьяновой Н. Г., 1913 г. р., с. Троицкий Сунгур, Новоспасский р-н, Ульяновская обл. Соб. Мельник Е. И. 1985 г.) [ФА НОЦ УлГПУ. Ф. 10. Оп. 5].

Как известно, «важное значение в истории поморской секты имеет учение о браке. Так как это таинство могут совершать только священники, а священников у поморцев нет, то сначала они совершенно отвергали супружество; все у них обязаны были жить “девственно”, и приходивших к ним мужа и жену они по “перекрещении” разводили. Развившийся вследствие этого разврат побудил лучших из поморян подумать о какой-либо форме открытого и дозволенного брачного сожителства. Иван Алексеев в сочинении “О тайне брака” (1762) учил, что раскольники должны венчаться в церкви православной; так возникла партия так назыв. “новожённов”, вступавших в брак с благословения православных священников, лишь по обрядам старым, дониконовским. Поморские настоятели не признавали этих браков законными, но оказывали им терпимость и крестили у них детей. Затем между поморцами вошло в обычай брачное сожителство без венчания в церкви, по одному взаимному согласию молодых. Наконец, в настоящее время между поморцами известны *полубрачники*, которые учат, что все должны вести безбрачную жизнь, но если кто женится без священнического благословения, тому общество его единоверцев не судья; каждый сам отвечает за себя перед Богом» [Поморское согласие].

Не связывая напрямую особенность свадебной традиции со спецификой брачных норм поморского согласия, тем не менее необходимо заметить, что именно старообрядцы твёрдо и неуклонно придерживались не только религиозной традиции, но и тех культурных форм и практик, которые были характерны для их локальных групп. Так что вполне вероятно, что благодаря этому фактору в данном селе и в некоторых других брачные традиции первопоселенцев оказались столь стойкими и просуществовали такое длительное время

в окружении преобладающей севернорусской свадебной обрядности, став впоследствии яркой локальной особенностью.

Результаты анализа показывают, что свадебная традиция данного района представляет собой сложное и разнообразное сочетание вирилокальности и уксорилокальности, т. е. в целом соответствует тому, о чём применительно к «северно-среднерусской» свадебной традиции писал К. В. Чистов. С точки зрения истории развития свадьбы это можно интерпретировать вслед за учёным как «пережитки временной уксорилокальности брака», однако, как показывает наш материал, эти «пережитки» для самих носителей традиции и для свадебной традиции в первой половине XX в. являлись важнейшими, живыми и значимыми элементами свадебной традиции.

В целом же для свадебной обрядности Новоспасского района характерны три основных типа в зависимости от того, где устраивались первый общий стол двух родов и брачная постель, то есть где происходила санкция совершения брака.

Первый тип – преобладание уксорилокальности в важнейших актах, санкционировавших свершение брака, т. е. доминанта стороны невесты. Данная доминанта присуща сёлам Троицкий Сунгур, Старое Томышёво, Новое Томышёво.

Второй тип – преобладание вирилокальности в важнейших актах, санкционировавших свершение брака, т. е. доминанта стороны жениха. Данная доминанта присуща сёлам Садовое, Самайкино, Репьёвка, Красный, Бестужево, Горный.

Третий тип – существование определённого баланса сторон в важнейших актах, санкционировавших свершение брака. Эта доминанта присуща сёлам Коптевка, Матрунино, Васильевка.

При этом необходимо отметить, что традиция имела более сложный характер, каждый из типов осложнялся элементами другого типа. Так, например, даже устройство первого стола в доме невесты не являлось исключительно уксорилокальным, так как после церкви новобрачные не всегда возвращались в дом невесты, но первоначально приезжали в дом жениха, где их благословляли родители жениха, затем

следовало небольшое угощение, и лишь после этого новобрачные вместе с родственниками жениха шли на пированье в дом невесты.

Важно отметить, что устройство первого общего стола в доме невесты не всегда завершалось устройством брачной постели в этом же доме. Часто после завершения гулянья в доме невесты все гости отправлялись в дом жениха, где продолжался свадебный пир и была устроена брачная постель. Это некоторым образом нейтрализовало доминирование рода невесты и уравнивало роль обоих родов в обряде. Остальные элементы, которые также в той или иной степени узаконивали, символизировали заключение брака, могли либо усиливать роль одного из родов, либо поддерживать своеобразный обрядовый баланс между ними. Следствием этого сложного процесса взаимодействия уксорилокальности и вирилокальности являются разнообразные и неповторимые свадебные обряды отдельных сёл, раскрывающие сложную и богатую палитру русской народной свадебной традиции в фольклорном пространстве Ульяновского Поволжья.

СОКРАЩЕНИЯ:

д. м. п. – душ мужского пола.

д. ж. п. – душ женского пола.

ФА НОЦ УлГПУ – Фольклорный архив Научно-образовательного центра Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова.

ЛИТЕРАТУРА:

Аринина 2001 – *Аринина Н. П.* Предисловие // Народная сторонашка: Песни села Троицкий Сунгур Новоспасского района Ульяновской области. Ульяновск, 2001. С. 5–14.

Введенский 1907 – *Введенский С.* Исторический очерк раскола, старообрядчества и сектантства в Симбирской губернии с приложением сведений и состоянии их в настоящее время. Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1907.

Всероссийская перепись населения 2010 – Итоги // Всероссийская перепись населения 2010 // Переписи // Переписи и обследования //

Ульяновскстат. URL: http://uln.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/uln/ru/census_and_researching/census/national_census_2010score_2010/ (дата обращения: 28.02.2017).

Поморское согласие // **Энциклопедический словарь** – Репринтное воспроизведение изд. Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон 1890 г. М., 1990. Т. 48: Полярные сияния – Прая. 1992. Цит. по: URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/> (дата обращения: 28.02.2017).

Чистов 1979 – *Чистов К. В.* Типологические проблемы изучения восточно-славянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223–230.

А. Д. ЦВЕТКОВА

Конфессиональная идентификация в фольклоре и традиционной культуре старообрядческих сёл Рудного и Горного Алтая (по современным записям)

В статье на материалах фольклорных экспедиций в Рудный Алтай и в сёла Уймонской долины Горного Алтая рассматриваются особенности современной идентификации староверов и их потомков, проживающих в приграничных сёлах Восточного Казахстана и Республики Алтай. Наиболее ярко принадлежность к конфессиональной общности и отношение к ней проявляются в устной несказочной прозе, семейных обрядах и ритуалах, запретах и предписаниях, а также в повседневных традициях и обычаях старообрядческих сёл. Однако механизмы функционирования старообрядческой культуры различны в сёлах, находящихся по разные стороны границы России и Казахстана, даже при условии крайнего сходства истории заселения и конфессионального состава. Эти различия сказываются как на фольклорном репертуаре, так и на современной судьбе русского старообрядчества в целом.

Ключевые слова: старообрядцы, приграничные сёла, Восточный Казахстан, Алтай, конфессиональная идентификация, фольклор.

A. D. TSVETKOVA

The confessional identification in folklore and traditional culture of old believers' villages of Rudniy and Gorny Altai (by contemporary records)

The article reviews the confessional identification of the Old Believers and their descendants living in villages near the border between Russia and Kazakhstan. The review utilizes data collected in folklore expeditions to Rudny Altai, East Kazakhstan and villages of Uimon valley of Gorny Altai, Russian Federation. The confession and people's attitude towards it are the most clearly manifested in oral non fairy-tale prose, family rituals, taboos and precepts, daily rituals and routine of inhabitants of the Old Believers villages. The way how Old Believers culture lives in these two regions differs. Even though both regions are adjacent and are very similar in terms of settlement history and confessional composition, the fact of being located on different sides of the Russian-Kazakhstani border affects both the integrity of the Old Believers culture and the future of Russian Old Believers in general.

Keywords: Old Believers' culture, border villages, East Kazakhstan, the Republic of Altai, confessional identification, folklore.

Одной из причин вольной колонизации Алтая, начавшейся в первой половине XVIII в., стала церковная реформа в России, инициированная в 1654 г. патриархом Никоном. Убеждение в истинности веры и стремление сохранить «древнее благочестие» заставили противников реформы – «старообрядцев» – бежать в места, где бы они не испытывали гонений со стороны никониан и царского правительства. Таким благодатным краем оказались Бухтарминская и Уймонская долины, где можно было спрятаться небольшими группами в 2–3 семьи в недоступных местах, в ущельях и «камях», как в народе называли горы, и быть абсолютно свободными. Только с 1765 г. царским указом русским староверам было дозволено законно селиться в Горном Алтае (современная Республика Алтай) и с 1791 г. – в Рудном Алтае (современная приграничная часть Восточно-Казахстанской области). Как отмечают исследователи, на Уймон русские поселенцы пришли через Бухтарму [Чистов 2011, 277].

География исследуемых территорий крайне схожа, более того, сёла разных стран разделяет лишь горный массив, по которому в настоящее время проходит государственная граница между Россией и Казахстаном. В памяти уймонских старожилов ещё остались встречи, праздники, свадьбы, отмечаемые совместно российскими и казахстанскими кержаками: *А вообще-то давно сюда из Казахстана в гости приезжали на большие праздники на божественные. А отсюда ездили в Казахстан в гости. Наварят травянухи, ждут уймонских. А уймонски ждут тех, когда договорятся. В этот праздник – эти туда, а в этот – эти туда. Ездили по гостям, гостили туда на лошадях. Верующие-то одинаковы были и тут, и там, которы староверы, а которы не староверы, так они с ими не общались* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). В сёлах Уймонской долины и по сей день проживают староверы из Рудного Алтая, либо вступившие в брак с уймонцами, либо учившиеся и работавшие в Восточном Казахстане, а затем переехавшие в Республику Алтай.

В постсоветскую эпоху, когда близкие по религиозным верованиям и убеждениям старообрядцы оказались в разных государствах,

связи утрачиваются и развитие некогда общей культуры происходит в разных направлениях.

В настоящей статье на материалах фольклорных экспедиций в долину Бухтармы (Катон-Карагайский район Восточно-Казахстанской области) в 2009–2010 и 2013 гг. (Рудный Алтай) и в сёла Уймонской долины Горного Алтая (2015) рассматриваются особенности современной идентификации староверов и их потомков, проживающих в приграничных сёлах Восточного Казахстана и Республики Алтай.

Для старообрядческой культуры характерно уважительное отношение к истории своих предков и стремление к сохранению памяти о них. В связи с этим по сей день актуальны предания о заселении и освоении южного Алтая.

По утверждению К. В. Чистова, во второй половине XVIII в. именно Бухтарминская и Уймонская долины назывались Беловодьем. Е. Ф. Шмурло, побывавший на исследуемых территориях во второй половине XIX в., пишет, что «Беловодьем стали приволья Бухтарминского края» [Шмурло 1898, 16]. Наши исследования современных представлений о Беловодье иллюстрируют данное утверждение. В сёлах Бухтарминской долины активно бытуют предания о благодатной земле, которую искали раскольники, и связывают её именно с бухтарминским краем: *Не одна семья, а семьи 2–3, ехали они на телегах. Вот у меня дедушка 3 месяца на телеге ехал с Поволжья, 3 месяца сюда добирались. Оттуда пошло это название – «Беловодье искать»* (Фокеев Н. И., 1939 г. р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на ВКО [здесь и далее ВКО – Восточно-Казахстанская область] – 2010). Основные мотивы данного предания распространены и среди коренного населения края: *Ну вот оно Беловодье, вот же! Это с горы Белухи так называется, наверное. Это давно, говорят, раньше, когда изгнание было этих кержаков, они уходили в тайгу, здесь же раньше тайга была. Чтоб никто им не мешал. Их же гонение было. Они сами жили, пчеловодством занимались, мараловодством. Да, вон Коробиха, Язовая, Сенное. Жили семьями, общинами эти кержаки. Здесь непроходимые места были, дороги не было* (Китакпаев А. К., 1953 г. р., с. Язовая Катон-Карагайского р-на ВКО – 2013).

В Верхнем Уймоне, который считался «местом, где сведующие люди должны показать проходы в горах и путь в китайское государство» [Чистов 2011, 290], зафиксированы устные рассказы о поисках путей в свободную землю, которые предпринимались в начале XX в., содержащие отдельные мотивы беловодской легенды: *Они шли в тай, чтобы сохранить жизнь. Лошадьми, навьючат лошадей. А кто пешком. Все-то на лошадях не уедешь верхами-то, по тропинке, по горам. По горам же уходили, не трассой ехали. Здесь красны-то бьют, белы – бьют. Староверы же все уходили-то. Они там и собирались, кучками и жили. А потом, как разрешили, вернулись сюда. А там всё своё было – иконы, книги, всё. И они приехали – не забыли, как молились, так и молились* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Т. Г. Казанцева и Н. С. Мурашова, исследуя староверие данных территорий, относят уймонских старообрядцев к стариковскому толку беспоповского согласия [Казанцева, Мурашова 2007]. Основной состав населения Бухтарминской долины изначально был представлен старообрядцами разных толков, преимущественно беспоповцами поморского согласия (стариковская вера) [Блоквист, Гринкова 1930, 30]. С начала XX в. среди бухтарминцев стала распространяться белокриницкая поповская вера.

В настоящее время среди исповедующих старую веру уймонцев и бухтарминцев более жизнеспособными оказались стариковский (беспоповский) толк, а также белокриницкое (поповское) направление (Русская православная старообрядческая церковь), представители которых проживают в соседстве с русскими переселенцами-нестароверами, а также коренными жителями края – казахами и алтайцами. Однако в сознании и религиозно-бытовой практике казахстанских староверов конфессиональная самоидентификация нередко размывается, в результате чего они абсолютно толерантны к другим толкам и согласиям. Например, уставщица церкви с. Коробиха Катон-Карагайского района В. М. Мурзинцева посещает и поповскую белокриницкую церковь, и молебный дом беспоповцев: *Меня епископ благословил. Силуян, новосибирский.*

В Москве тоже есть у нас епископ. В Новосибирск я не ездила, но угадывала, когда он приезжал. Батюшка благословил и рукоположение сделал. Ну, если понимаете, то рукоположение делают. И далее: Мне ещё надо съездить в Усть-Каменогорск, на стрелке зажечь свечу. Также церковь старообрядческа, только там женщина. Софья. И ещё часовня где-то наша старообрядческа открыта в городе. Зажечь-то надо свечу. Подобное отношение к представителям других конфессий и к мирским вызвано условиями проживания в полиэтническом регионе: На заимке жили. Так люди когда ходили какие, ездили, так общались. Оно вот сейчас, видишь, вроде с каким нельзя бы, но это же рознь. Опять нехорошо. Где уж как обходишься (Мурзинцева В. М., 1936 г. р.).

Уймонские староверы, в отличие от бухтарминских, достаточно определённо называют идентификационные знаки своего толка. Беспоповцы: *В церкви попы называются, а у нас наставники. Наставник крестит или кого-то назначит. Может наставником быть и женщина. Нету, так где взять (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). Поповцы: Мы сначала-то вроде так маленько к ним сходили, а потом Сергей стал молиться. Господь открыл, что спасения у них нету. У них же ни одного таинства нету. Считай, крещение – они недокрещены, они невенчаны, причастия у них нету. Это уже, считай, всё; и: У нас тоже на службу положено в сарафане, но не такие, как у них, у нас сарафаны. У нас просто сарафаны, а у них по-старинке. У нас платок углом, а они делают его квадратом. Как он есть. Закальваем платок булавкой. На сарафан пояс не носим, а под сарафан носим. На теле поясок носим (Кудрявцева В. Ф., 1948 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). И бухтарминские, и уймонские староверы одинаково противопоставляют себя мирским, которых в Рудном Алтае называют «расеев»: *Расеев называют «щепётникам», потому что 3 пальца. Соль мы не двумя пальцами берём, а захватили и в кастрюлю посолили, вот и «щепётники». А у кержака вот крест <показывает соединённые 2 пальца – указательный и средний> (Барсукова З. И., 1937 г. р., с. Аксу Катон-Карагайского района ВКО – 2013). Мы как-то все отдельно.**

Мы ходим в собор. Они иногда просятя вроде в собор, надо им побыть. Но они тут же чего-нибудь скажут: «Зачем вы молитесь?» Ну зачем мы молимся, мы им никогда не объясним. Нам не нужно с ними общаться, если они не хотят 3 поклона положить (Кудрявцева П. В., 1928 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Принадлежность к конфессиональной общности и отношение к ней наиболее ярко проявляются в запретах и предписаниях, семейных обрядах и ритуалах, в духовных стихах, а также в повседневных традициях и обычаях старообрядческих сёл.

С. Е. Никитина считает конфессиональную идентичность главной характеристикой верующего или религиозного сообщества и выделяет идентификаторы внешние (видимые, слышимые, осязаемые знаки) и внутренние (ментальные образования, обычно скрытые от глаз чужих) [Никитина 2011, 68].

В разнородной среде более заметны внешние отличительные знаки, которые лежат в основе запретов и предписаний. В сёлах Уймонской долины они по сей день организуют жизнь конфессионального сообщества и служат сохранению его идентичности. Повсеместно распространены, прежде всего, пищевые запреты: на употребление спиртного, чая, конины и зайчатины, на совместную трапезу с мирскими или иноверцами, встречается запрет на лечение лекарствами. Как правило, запреты и предписания объясняются легендарными мотивами, а также проецируются на жизнь носителей традиции: *Когда Господь по земле ходил, табак поклонился, а чай не поклонился. Чай ещё грешнее пить, чем табак курить. Чай семь раз проклятый, а табак три* (Бочкарёва В. А., 1941 г. р., с. Тихонькая Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). *А мама всё говорила: «Не пей ты чай, не пей!» Думаю, ну как я его брошу? А бабы втирают: «Травочка!» Кого травочка? А потом, как сын убился, я сказала себе: «Я в рот его не возьму до самой смерти!» И вот уже сына нет 6 лет, и я не брала в рот. И не возьму. Это только сказать себе надо. Пахнет, манит, женщины чаюют. А сейчас у меня нет к нему ничего* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Практически повсеместно у стариковцев Горного Алтая соблюдается запрет на трапезу с мирскими из общей посуды: *Если из посуды нашей мирской поест, на речку ходим, с молитвой вымоем и принесём домой. Осветим её. Благословишься у Бога: «Благослови меня осветить посуду» да и сходишь на речку. Если много посуды измирщилось, так к наставнику идёшь, он тебя благословит* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Актуальны поведенческие запреты на курение, на брак и на совместные моления с иноверцами, на развод супругов, частично сохраняются запреты на получение пенсии от государства и паспорта; стариковцы отказываются фотографироваться, записывать себя на видеокамеру, фотографировать свои рукописные сборники: *Я ничего не скажу за стихи. А тетрадку со стихами и не покажу, грех будет. Я уже старый человек, грехов я не хочу лишних. Мало ли что может быть, Господь ещё не примет меня* (Кудрявцева П. В., 1928 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Общеприняты бытовые запреты на стрижку волос женщинам и бороды мужчинам, на пользование иноверцем предметами быта или одеждой староверов и наоборот.

Староверы Рудного Алтая почти повсеместно не соблюдают запреты. Осознавая их как знак профессиональной идентичности, они соотносят запреты с прошлым: *Ну, кержак – это вера такая. Ну вот знаете, раньше православные вот эти были. Нечистоплотные были. А кержаки были очень чистоплотные. Вот если православные, например, могли в этом тазу стирать, а потом в этом же тазу они могут пищу готовить себе, кержаки, они даже вот, например, после вас помогут всё. Вот отдельно кормят, отдельно всё, не в общей. Они же в общем котле, православные, едят, а здесь у каждого своя посуда* (Канжигалинова Ж. К., 1941 г. р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на ВКО – 2013).

По модели общеизвестных запретов бухтарминские староверы могут создавать новые, позиционируя свою идентичность, например: *Оно и сейчас, вот у меня чашка своя. Остальные-то все едят, а у меня уже отдельная, своя. А посуды много в доме. Но у меня отдельная.*

И вообще до меня не положено мирским братья, потому что я священником рукоположена и епископом. А люди вот ишишо во вред делают, вот обязательно надо дотронуться. Нарочно делают. И дома сажусь на свой стул. Сплю тоже одна (Мурзинцева В. М., 1936 г. р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО – 2009).

Характерной чертой семейных традиций староверов является серьёзное отношение к браку. В Уймонской долине долгое время сохранялась (а в некоторых сёлах и по сей день сохраняется) традиция создания семьи по выбору родителей. Браки разрешалось заключать только между представителями старообрядчества и только своего толка или согласия: *Меня здесь сразу приняли, потому что бабушка, моя свекровь, она знала моего деда. А он там наставником был. А она туда приезжала и ходила молиться. Они быстро друг друга разыскивают. А я не против была сюда ехать, хоть и последняя черта – там Китай уже* (Чернышова В. А., 1954 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). Если жених и невеста принадлежали к разным толкам или согласиям, необходимо было одному из них принять веру другого. Старались не допускать браков с мирскими.

Поскольку на Алтае староверы проживали в тесном соседстве с коренными народами, случались браки с алтайцами и казахами. При этом существовали традиционные нормы. Если алтаец женился на староверке, он оказывался чужим и не признавался своим родом. Если же кержак женился на алтайке, она должна была принять веру мужа и креститься, чтобы в дальнейшем крестить совместных детей: *Говорят же, что, когда первые кержаки приехали сюда, они же на местных женились. На алтайках женились. Они брали их, сразу крестили их, брали в жёны. А чтобы алтайцы-мужчины женились на староверках – раньше такое не допускалось. Если он женился, староверы её к себе не пускали. А если мужчина – старовер, а жена алтайка не принимает его веру, то его отвергают. Он уже не ходит, не молится с ними вместе. А если она крестится, то ходит* (Сумешева А. Н., 1959 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). Но даже приняв крещение, женщина-алтайка остаётся чужой в общине: *А мне в молельный дом нельзя. Я же хоть и крещёная, но, грубо говоря, я нерусская.*

В церковь я хожу, а туда меня не пускают (Сумешева А. Н., 1959 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). В старообрядческих сёлах Восточного Казахстана чаще казахи брали себе в жёны староверок. Однако дети от этих браков нередко воспитывались в семье матери-староверки: *Ну мать у меня русская, а отец казах. Я – метис. Но я всю жизнь жил с бабушкой. И вот с бабушкой – с матерьиной матерью, с ней я вырос. Здесь мужчин не было. Безалаберщина была, женщины – они же люди тоже, они всю жизнь одни не должны быть. Ну а чё сделаешь? Вот потом меня дядька не отдал, Качесов Фёдор Еремеевич. Меня казахи воровали, чтоб я у них рос* (Качесов Н. В., 1947 г. р., с. Язовая Катон-Карагайского р-на ВКО – 2013). Такой ребёнок в дальнейшем признавался общиной. Так, Жибек Кахармановна Канжигалинова, рождённая от отца-казаха, является уставщицей села Аксу Катон-Карагайского района Восточно-Казахстанской области. На вопрос, к русской или казахской национальности она себя относит, отвечает: *«Я считаю себя кержаком»*.

Концептуальным центром свадьбы стариковцев Горного Алтая было и остаётся духовное скрепление брака – «сводины»: *Кто верующий, тот перво должен свестись, «побрачиться» называют. Перво господне бракосочетание, а потом сельсоветско. На господне бракосочетание едут в молельный дом, кольца готовят. Кольца наставник одеёт. Благословляет. На рушничок поставит их обоих, молодых. Интересно так, по-доброму. Всех наших сыновей сводили. Если свели, нельзя разводиться. Потом свадьба начинается, и едут в сельсовет. Прямо регистрируются в свадьбу* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). О самой свадьбе уймонцы рассказывают лаконично: *Свадьбы проходили хорошо! Эти приезжали, выкупали невесту. Одно препятствие, друго, третье, четвёрто. Всё понаготовят. Вечерами же свадьбу делали. Всяки присказульки, искали кого-то, ключ искали. Родители благословляют. Его родители отдают ему икону, а мои – мне. Иконы хоть какие, икона есть икона! Икона есть – благослови. У нас вот есть одно распятие – бабушка его благословляла, у которой сводилися. А одно – мама благословила нас. А свадьба уже –*

кто во что горазд. Травянуху ставили (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

В Восточном Казахстане в советскую эпоху возникали трудности с таинством венчания, поэтому поженившиеся пары нередко венчались позже, при первой возможности: *Повенчались через 2 года, а повенчаные – всё уже, нельзя никуда. Старик-священник приезжал, втихомолку тогда ещё. Тогда однако много пар нас венчалось. Отец Памфил. Староверы все они были. Вот невенчанным-то жить, лучше бы ты не родился* (Мурзинцева В. М., 1936 г. р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО – 2009).

Разные этапы свадебного обряда в Рудном Алтае имеют различную степень сохранности: например, выкуп невесты («бранье») и песни, звучавшие на этом этапе, староверы описывают довольно полно, а свадебный пир и другие составляющие послевенчального этапа практически не записываются.

По причине удалённости приграничных старообрядческих сёл от центров и изолированности в силу географического расположения долгое время здесь рожали с повитухами. По нашим наблюдениям, в родильно-крестильных обрядах казахстанских сёл выявляется множество магико-ритуальных действий. Это, прежде всего, особый статус повивальной бабки, которая выступает посредником между «своим» и «чужим» миром. Как правило, это женщина, вышедшая из репродуктивного возраста, обладающая определёнными знаниями: *Раньше врачей-то ведь не было. Бабушки были знатные. Этой бабке было сказано, како наречение, сразу с родства* (Мурзинцева В. М., 1936 г. р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО – 2009). Существовали различия в представлениях о месте родов у разных толков. Каменщики, среди которых преобладают беспоповцы, рожали в доме; «поляки»-поповцы рожали исключительно в бане, периферийное положение которой согласуется с пограничным состоянием роженицы. Повитуха использовала магические приёмы и заговоры. В случае если дети в доме умирали, в первые дни жизни ребёнка проводился обряд купли-продажи, целью которого был обман нечистой силы. Стариковцы Горного Алтая рожали дома, однако после

родов посторонним нельзя было посещать этот дом и навещать роженицу, пока наставник не прочитает молитву: *Молитва дадена, коль роды прошли, можно и в гости идти. Тоже наставник молитву даёт в их комнате. А говорят: «Не ходи, у их молитва ещё не давана»* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Имена детям староверы Рудного Алтая давали по Святцам, стараясь называть ребёнка день в день. В Горном Алтае мальчиков называли день в день, а девочке имя можно было выбирать как до даты рождения, так и после. Нередко случалось, что дети в одной семье носили одинаковые имена: *Мальчиков стараются называть день в день, а девочка, она, как поползуха зовётся. Можно и вверх выбирать, и вниз. Бывают в одной семье дети с одним именем, хоть сколько. У меня у самой в семье две тётки Анны. У Геннадия (мужа – А. Ц.), у него две Марии. Бывает сколько угодно таких случаев. Одну, например, Нюра зовут, а другую – Аня* (Чернышова В. А., 1954 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

У бухтарминских староверов сохраняется представление о том, что, если новорождённому дать имя ранее умершего в этой семье ребёнка, он тоже умрёт: *Меня назвали или по глупости, или по бедности. У мамы было дитё до меня, девочка. И тоже её называли Зоей. <...> И вот, когда мама вторую меня, девочку, родила, ей люди сказали: «Митревна, у тебя трое детей. Как ты с ними будешь справляться? Муж умер. Так ты назови этим же именем, покрести и отдай этой же крёстной». Ну, она так и сделала* (Барсукова З. И., 1937 г. р., с. Аксу Катон-Карагайского р-на ВКО – 2013).

Завершающим этапом в обрядовом пути новорождённого является крещение, которое у староверов-поповцев проходило в два этапа, если в селе не было священника: погружение и собственно крещение. Погружать детей могут женщины, имеющие благословение священника: *Меня крестила мамина тётка, она раньше была очень верующая. Она пошла в Томск пешком для того, чтобы священник благословил её вот на отпевание, на крещение. И вот у неё была такая бумажка, чтобы она имела право крестить, имела право отпе-*

вать (Белякина Н. М., 1951 г. р., с. Сенное Катон-Карагайского р-на ВКО – 2010). Беспоповцы ограничиваются только погружением, совершать которое может благословлённый наставником человек. Младенцев погружают в купель: *Мы внуков крестили в соборе. Договариваешься, приносишь флягу воды с речки. На ночь принесёшь, она согреется. Не подогревают воду. В ванночку, ну, и читают молитвы, крестят ребёнка. Погружают полностью. Погрузили, вытащили, пере-крестили – опять – три раза. И ты стоишь вместе, молитву повторяешь. Если своих детей двое, можно в одной воде крестить, а если чужие, там вода другая стоит в ёмкостях. А потом крёстная выливает под дерево. Повязывают крестильный пояс, всем и детям маленьким* (Чернышова В. А., 1954 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). Подростков детей и взрослых погружают в речку: *Речка там есть, там вот три раза окунали. Окунулась – повернулась. Одеваешь чистое, белое, пояс завязывают. Этот пояс дома просто хранишь* (Сумешева А. Н., 1959 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

По сравнению с другими обрядами семейного цикла похоронный обряд наиболее консервативен, так как соблюдение традиционных ритуальных действий считалось определяющим для судьбы души в загробном мире и отводило смерть от живых.

Сравнение современного состояния похоронной обрядности двух алтайских регионов позволяет утверждать, что уймонские староверы во многом следуют традиции предков и категоричны по отношению к каким-либо отступлениям от неё. Ещё при жизни староверы стараются подготовить домовину – дерево, из которого выдалбливается гроб: *Гробы у хороших людей готовы. У нас нету, не долблено. Все хоронят в долблёных, я хочу тоже долблёный. Мирские – в сбитых. Никакой ткани. Просто он весь выдолбленный, вытесанный. И без гвоздей. Там шпилнты есть, дырочки просверлены. А гвозди нельзя. А Иисуса Христа гвоздями прибивали, нельзя гвоздям* (Конова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). При изготовлении гроба не допускается использование гвоздей, что обычно имеет разные мотивировки – от легендарных

до исторических. Выдалбливать гроб разрешается только некурящим мужчинам. При жизни готовится и «смеретный» узелок. Уймонские старoverы обязательно хоронят покойника в саване, который шьют благословлённые люди из белой ткани белыми нитками, направляя иголку «от себя» и не делая узлов. Под саван мужчинам надевают рубаху и штаны, подпоясывают, на ноги – шитые белые носки. Женщинам – рубаху, белый сарафан и шитые носки. Сверху саван «пеленают»: трижды крестообразно обматывают белой лентой. У поповцев под саван надевают обычную одежду.

Традиционное понятие греха – ключевое в похоронном комплексе старoverов. Грешный человек лишается отпевания. Не отпевают того, кто не ходил на молитву, не прошёл «духовную» (покаяние), курил. Умерших не своей смертью хоронят в отдельной части кладбища. Исключений не делается, даже если человек был наставником и не совершал грехов: *У нас на кладбище есть угол для них. Вот у нас наставник был и брат его – утонули, они ехали из Тихонькой. Они Пасху пели. И утонули, четверо их там утонуло. Вот который старый был, до того, наставник, вот они тут поют, а к тому – не подходят. Пасху для мёртвых на могиле последнего наставника ведь поют* (Чернышова В. А., 1954 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

Беспоповцы закрывают лицо покойного сразу после отпевания: *Сразу закрывают. Тем более, когда отпели, даже трогать нельзя, задевать. Это уже не наше* (Плесовских З. П., 1957 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). Поповцы не сохранили данной практики и закрывают лицо перед погребением на кладбище.

В сёлах Бухтарминской долины при сохранении традиционной основы похоронного обряда происходит его трансформация. За неимением возможности подготовить домовину и выдолбить гроб чаще хоронят в сколоченных гробах, но стараются не обивать их тканью: *По Святому Писанию сказано: «Не нужно гроба околачивать». Как Господь ходил когда по земле, и он говорил: «Вы ложите их в гроба-то крашенные. А души-то какие? А души-то какие? Лучше гроба не украшайте. Лучше чтоб душа была така украшена»* (Мурзинцева В. М.,

1936 г. р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО – 2009). Вопрос об отпевании решает обычно уставщица: *Я теперь вот только к кому хожу, а к кому даже меня не допускает. Я обязательно в тот день заболела, видимо, чтобы к человеку не идти. Если пойду, так всё равно на меня навалится какая-то болезнь. А сейчас вот, ежели хожу, только помолюсь – и ухажу. А милость я не беру. Пусть хоть за какого человека я буду молиться, только я не должна милости брать. Никакой подачи мне их не нужно. Тогда Господь сам будет засчитывать. А ежелиф я взяла за какого-то грешника эту милость, то я как с ним соучастница. Это всё по старообрядческому* (Мурзинцева В. М., 1936 г. р., с. Коробиха Катон-Карагайского р-на ВКО – 2009). Трансформация обряда происходит вследствие отступления от традиционных ритуальных требований. Так, в селе Язовая Катон-Карагайского р-на, труднодоступном по причине своего географического положения, по умершим неестественной смертью молятся, хоронят их на общем кладбище, а ритуальные действия может совершать «грешный» в представлениях староверов человек. В селе Аксу того же района, восемьдесят процентов которого составляют представители коренного этноса (казахи), похоронный обряд русских староверов вбирает в себя множество элементов казахского обряда: светлый цвет одежды участвующих в похоронах, обязательная учитываемая помощь семье умершего, что в казахской традиции называется «береке», гендерное деление участников обряда: захоронение совершают строго мужчины.

Одним из наиболее распространённых в среде алтайских старообрядцев жанров народного творчества являются духовные стихи, которые, как утверждает К. В. Маёрова, отражают их религиозные взгляды, картину мира, духовную культуру [Маёрова 2011, 215]. В сёлах Уймонской долины практически в каждом доме хранятся рукописные сборники духовных стихов, которые поются как в праздничные, так и в обычные дни, а также после совместных молитв. Староверы Горного Алтая по сей день духовные стихи предпочитают песням: *Песни нельзя петь, а стихи божественные поём. Есть у меня переписанные. Они уже старые-перестарые. Молишься, так поёшь, а такие песни нельзя, советски песни бывают. Нельзя их петь-то,*

грех (Кудрявцева П. В., 1922 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015). В традиции духовного пения наблюдается преемственность: *Которы духовны стихи знаю, все от мамы. Хотела я к старикам ехать в Коксу, пока жива. Говорила своим: «Свозите меня». Может быть, старики знают. Вот эти мотивы они которы знают, а которы не знают. Это же интересно очень. Для меня интересно* (Кононова Е. М., 1939 г. р., с. Верхний Уймон Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

В сёлах Рудного Алтая преемственность в передаче традиции была нарушена, вследствие чего духовные стихи разучиваются с аудио-дисков и кассет. Как верно заметил уймаонец В. К. Кононов, *«сейчас стихи превратили в песни»*.

Таким образом, сравнение особенностей выражения конфессиональной идентичности алтайских староверов, проживающих в приграничных сёлах Восточного Казахстана и Республики Алтай, позволяет утверждать, что в Рудном Алтае старообрядческая культура существенным образом трансформирована, что можно объяснить особенностями географического расположения, удалённостью сёл, изменившимся вследствие оттока молодёжи составом населения и значительно возросшим количеством представителей коренного этноса, за счёт чего нарушается преемственность в передаче духовных традиций, и осознаётся недостаток необходимых знаний. Уставщица с. Коробихи В. М. Мурзинцева неоднократно замечала: *Здесь вот полностью старообрядки были все. Я бы сейчас кое-чего у них бы поспросила. Они бы сейчас сами рады-то как были.*

В сёлах Горного Алтая наблюдается преемственность поколений, исходя из чего староверы, сознательно ограждая свою культуру от мирских людей, убеждены, что она будет сохраняться и передаваться потомкам: *Молодых очень много молится. Это всё передаётся там, передаётся, передаётся, передаётся. Стареньких бабушек много, они передают всё. И в лет тридцать-сорок люди есть, которые впитали всё. Передадут следующему поколению* (Истомина Н. М., 1966 г. р., с. Мульта Усть-Коксинского р-на Респ. Алтай – 2015).

ЛИТЕРАТУРА:

- Бломквист, Гринкова 1930** – *Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П.* Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. – 460 с.
- Казанцева, Мурашова 2007** – *Казанцева Т. Г., Мурашова Н. С.* Старообрядцы Алтая. 12.02.2007. URL: <http://www.starover.religare.ru/article7200.html> (дата обращения: 21.04.2016).
- Маёрова 2011** – *Маёрова К. В.* Духовные стихи в современной культуре и картине мира алтайских старообрядцев (по материалам диалектологических экспедиций 1953–2010 гг.) // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2011. – 419 с.
- Никитина 2011** – *Никитина С. Е.* Об идентичности, самоидентификации и идентификаторах в конфессиональных культурах (на материале современного старообрядчества) // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Материалы X Международной конференции. М., 2011. С. 68–75.
- Чистов 2011** – *Чистов К. В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2011. – 528 с.
- Шмурло 1898** – *Шмурло Е.* Русские поселения за южным Алтайским хребтом на китайской границе // Записки Западно-Сибирского Русского географического общества. Омск, 1898. Кн. 25. С. 17–23.

Ю. С. ЧЕРНЫШЁВА

Девичник в свадебной обрядности русских Нижней Камы: специфика и особенности¹

В статье рассматривается заключительный этап предсвадебного цикла – девичник. Выявлено, что термин «девичник» имеет синонимичные номинации «вечорка» и «посиделки», характеризующиеся идентичной ритуальной составляющей, и обладает двумя значениями. Приведены описания основных элементов девичника: хождение с репъём, посещение жениха подругами невесты, ритуальная баня. Установлено, что характерные элементы девичника начала XX в. – плачи и причеты невесты и заплетение девичьей косы во время девичника – атрофировались и трансформировались соответственно. Приведённый материал демонстрирует локальные варианты организации и проведения девичника в 60–80-е гг. XX в. Анализ сделан на основе полевых материалов 2018–2019 гг., собранных в Лаишевском и Чистопольском районах Республики Татарстан.

Ключевые слова: свадьба, девичник, вечорки, посиделки.

Y. S. CHERNYSHEVA

Bachelorette party in the wedding rites in the Russian of the Lower Kama: the specifics and features²

The article describes the final stage of the pre-wedding cycle, the bachelorette party. It is revealed that the term “bachelorette party” has two synonyms (“vechorka” and “gatherings” that have identical ritual component) and has two meanings. Author describes the main elements of the party (walking with a burr, bridesmaids visiting the bridegroom, and a ritual bathing). The elements typical for the bachelorette party of the beginning of XX century (bride’s lamentations and braiding the maiden’s plait on the bachelorette party) are found to be obsolete and transformed accordingly. The given data demonstrates local variants of organizing and holding bachelorette parties in the 60–80s of the XX century. The analysis is made basing on field materials collected in Laishevsky and Chistopolsky districts of the Republic of Tatarstan in 2018–2019.

Keywords: wedding, bachelorette party, parties, gatherings.

Изучение свадебной обрядности остаётся актуальным на протяжении уже многих десятилетий. Исследователи разработали и описали подробную классификацию и типологию свадебных традиций и обрядов (А. В. Гура, Д. М. Балашов, Н. В. Зорин и др.), существует множество публикаций, посвящённых свадьбе, но интерес к теме не угасает. Связано это, прежде всего, с бытованием

¹ Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья»).

² The study is financially supported by grant of the Russian Science Foundation, project № 19-18-00117 “Traditional culture of Russians in zones of active interethnic contacts in the Urals and Volga region”

различных локальных традиций проведения свадьбы и активной трансформацией обычаев и обрядов в XX столетии. Вызывает интерес многоэтапность обряда, наполненность отдельными событиями, составляющими свадьбу. Так, например, старожилы развёрнуто и детализированно вспоминают предсвадебный цикл: сватовство, запой, девичник и пр. В предлагаемой статье на основе собранного полевого материала с привлечением опубликованных источников и исследований по свадебной обрядности русских Поволжья и Прикамья реконструирован и проанализирован заключительный этап подготовки к свадьбе – девичник, а также привязанные к нему обычаи измерения занавесок, хождения за мылом и хождения с репъём.

Источниками настоящего исследования стали полевые материалы. В последние несколько лет совместная экспедиция Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук и государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поленова собрала обширный материал по традиционной культуре русских двух районов Республики Татарстан – Чистопольского и Лаишевского, расположенных в нижнем течении реки Камы. По данному материалу можно детально восстановить комплекс свадебных обрядов 60–80-х гг. XX в.

Термин «девичник» в поволжской свадьбе русских имеет разное значение и обрядовое наполнение. Исследователь свадебной обрядности русских Среднего Поволжья Н. В. Зорин выделяет следующие значения термина: 1) заключительный пир в доме невесты; 2) день накануне свадьбы со всеми его обрядами; 3) весь подготовительный период от запоя до венчания. В последнем случае, по замечанию исследователя, период девичника мог растягиваться от одной до трёх недель, а иногда – на месяц и более [Зорин 2004, 65]. Сложность определения этого этапа свадьбы связана с существенной вариативностью свадебной обрядности; сроки девичника, его наполненность обрядами во многом зависят от локальных традиций и времени бытования.

Материалы экспедиции в Чистопольский и Лаишевский районы Республики Татарстан показывают, что в регионе бытуют два вари-

анта организации девичника как предсвадебного этапа: 1) день накануне свадьбы, когда невеста подготавливается к главному свадебному дню и приезду жениха: ходит в баню, исполняет плачи, заканчивает подготовку свадебной одежды и подарков для жениха и его родни. В это же время подружки невесты могут ходить с репьем или сходить к жениху «за мылом»; 2) серия вечеров, устраиваемых невестой для подруг, когда готовятся приданое и подарки для жениха и его родни, а также совершаются ритуальные действия: хождение к жениху «за мылом» (или «измерять занавески»), хождение с репьем, ритуальная баня для невесты (т. е. в данном случае речь идёт о периоде от сватовства до первого дня свадьбы). Для этих временных промежутков существуют отдельные термины.

«Девичником» могли обозначаться оба варианта. Например, о девичнике как дне накануне свадьбы вспоминают: *Вот завтра свадьба, а сегодня вот этот девичник* (зап. от Тамары Ивановны Писчанниковой, 1937 г. р. (урож. д. Новое Иванаево Новошешминского р-на), п. Чистопольские Выселки, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]; <Соб.: Девичник был?> *Ну как же! Это до свадьбы было* (зап. от Альбины Николаевны Салеевой, 1940 г. р., с. Кубассы, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Т. И. Собянина, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Другие называют девичником весь период от сватовства до первого дня свадьбы: *После сватовства подружки ходили к невесте вечерами, и они там вышивали.* <Соб.: Вышивали подарки?> *Да, как на свадьбу – платки, значит, там носовые платки, такие платки, вы же видели как платки-то вышитые, полотенца, вот. Это всё для невесты они делали. Я знаю, что вот это было такое дело* (зап. от Анны Борисовны Метелицы, 1948 г. р., с. Русское Никольское, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Черных, Ю. С. Чернышёва. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018].

Синонимичный термин «вечорка», употребляемый в Лаишевском районе, обозначает день накануне свадьбы: *Вечорка была. Вот молодые девки собираются у невесты, она там плачет, помню хорошо, вот. Потом за мылом ходили к жениху. Значит, он мыло*

им давал (зап. от Анны Борисовны Метелицы, 1948 г. р., с. Русское Никольское, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Черных, Ю. С. Чернышёва. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]. *Потом вечерку делали. Потом вечерка, потом свадьба... В вечерку гуляли ток молодые девки и парни. Так больше никого не было* (зап. от Тамары Ивановны Самсоновой, 1938 г. р., д. Дятлово, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. Д. И. Вайман, Ю. С. Чернышёва. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018].

Термин «посиделки» (или «посиденки») в Чистопольском районе означает вечера, устраиваемые невестой для подруг накануне свадьбы: *Ну, посиделки. Да. Посиделки. Придут девчонки. Вышивали. Кружева вязали и всё. И подзоры у кровати, и занавески, и убрusy были* (зап. от Нины Ильиничны Васильевой, 1939 г. р., д. Суворовка, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Т. И. Собянина, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. *Посиденки, да хто вязал, хто шил чё, это уж тоже. Да чё, каки-нибудь песни пели, чё, не будешь же, не сидели же так, раз где как девишник, где девки – там и песни* (зап. от Нины Ильиничны Васильевой, 1939 г. р., д. Берёзовка, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Т. И. Собянина, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019].

Основные элементы девичника как предсвадебного этапа, вне зависимости от формы организации – хождение с репъём, хождение к жениху «за мылом» (или «измерять занавески»), ритуальная баня для невесты.

Стоит отметить, что традиционные для девичника элементы – плач невесты и заплетение девичьей косы – практически исчезают на изучаемой территории ко второй половине XX в. В этнографических описаниях начала XX в. у А. Ф. Можаровского причитания и плачи невесты обязательно сопровождают весь период подготовки к свадьбе: «От сговора до девичника невеста ежедневно по вечерам и по утрам в оет. <...> Накануне свадьбы, в девичник <...> некоторые невесты плачут действительно, а некоторые притворно, лишь бы оправдать на себе старую пословицу: не наплачешься за столом, так наплачешься за столбом» [Можаровский 1907, 105, 113].

В 60–80-е гг. XX в. плачи полностью исчезают из свадебного обряда в Чистопольском районе. Только в Лаишевском районе в означенный период зафиксировано упоминание, что невеста плачет (с. Русское Никольское). Сведений по заплетению девичьей косы во время девичника нет; зато был записан обширный материал по переплетению девичьей косы на женскую и сопутствующие этому действию песни. Данный обряд происходит до или после венчания в первый свадебный день. Главная функция обеих манипуляций с волосами – показать переход от девичества к жизни замужней женщины. Но в первом случае (заплетение косы во время девичника) этот переход ещё не состоялся, символичная девичья коса заплетается последний раз перед свадьбой. Во втором случае (переплетение косы в день свадьбы) переход совершается, девушка становится женщиной и меняет причёску. *Девочка вот так, ну, девушка – назад волосы вот так вот, и коса одна. А потом, значит, уже на прямой ряд, вот так на пробор разбирали, две косы* (зап. от Тамары Ивановны Писчанниковой, 1937 г. р. (урож. д. Новое Иванаево Новошешминского р-на), п. Чистопольские Выселки, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Исчезновение плачей и причетов невесты, а также обряда заплетения девичьей косы объясняется спецификой свадебной обрядности второй половины XX в. Об этом же пишет М. Г. Матлин: «Некоторое оживление традиционных черт в русской свадьбе, как вполне справедливо писал Н. В. Зорин, приходится на 1950–1960-е гг., которые и можно выделить в самостоятельный этап развития русской традиционной свадебной обрядности. На этом этапе улучшается демографическая ситуация, повышается жизненный уровень сельского населения, меняется общее отношение к традиционной культуре в целом и русской традиционной свадьбе в частности» [Традиционная культура Ульяновского Присурья 2012, 157].

Наряженный репей (или веник) – изменившаяся традиция украшенного деревца, которое символизирует девичью красу и предстоящую свадьбу [Зорин 2004, 65–66]. М. Г. Матлин, исследуя свадебное деревце, выделяет следующие его функции: «информа-

ционная (информировать, оповещать о свадьбе или отдельном свадебном обряде), символическая (обозначать брак, брачных партнёров, обозначать утрату невестой девического статуса, обозначать акт coitus'a), эстетическая, или праздничная (наряжение растения лентами, бусами, разноцветными тряпочками или бумажками делало его красочным и превращало в символ праздника, а свадебные песни, исполняемые девушками по дороге к дому и в доме жениха, усиливали этот эффект)» [Матлин 2018, 141]. *А как, как наряжали! Какие-нибудь эти, ленточки... там, там всё – бумага какая-нибудь крашена. И на палочку и наверх пошли артелью, пошли, ну по улице ходили* (зап. от Веры Васильевны Дарьиной, 1940 г. р., с. Изгары, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Вострокнутов, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]; *У нас идут с венником. Веник на шесте. Тоже так ж обкрашенный. У нас идут к жениху. Поют песню. «Зеленáя смородина». Идут вот с этим с венником и поют эту песню, девочки* (зап. от Тамары Ивановны Писчанниковой, 1937 г. р. (урож. д. Новое Иванаево Новошешминского р-на), п. Чистопольские Выселки, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]; *Это вот вечорки были как раз. Ходили девчонки. С венником приходили.* <Соб.: А перед свадьбой девичник у вас не делали?> *Вот это было. Вот это он самый и есть* (зап. от Тамары Ивановны Кузиной, 1954 г. р., с. Кубассы, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, А. В. Черных. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Из приведённых полевых материалов видно, что эта традиция активно бытует в рассматриваемый период. Данный обычай выступает маркером свадебной обрядности, способом оповещения жителей деревни о наступающем торжестве. У хождения с репьем есть и ещё одна функция. В некоторых селениях (д. Малый Толкиш, с. Русские Сарсазы Чистопольского р-на, с. Русское Никольское Лаишевского р-на) украшенный веник (репей) называли «девичьей красой» и подружки невесты не только ходили с ним накануне свадьбы, но и продавали его жениху: *А репей девчонки продают девичью красу, наряжают. Наряжают тряпочками, ленточками наряжают, сухой, сухой зимой-то,*

конечно, сухой. Там всякими тряпочками его нарядим красу, провожали невесту с этим вот репьем. Ну девчонки-то нарядают его раньше, а только вот на второй день, вот когда невесту провожать с этим репьем-то (зап. от Любови Семёновны Волковой, 1946 г. р., с. Русское Никольское, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, Д. И. Вайман. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]; *Делали. Разукрасют, поставят, потом деньги выкупают. И говорят, веник девки, ну, подруги её, это ишо до свадьбы, подруги её веник несут и с песнями. Я помню, что это какой на шесте и шли они, пели* (зап. от Анны Степановны Станковой, 1932 г. р., с. Русские Сарсазы, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Д. И. Вайман, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Также известны примеры ритуального сжигания «красы»: *Репей нарядают. И вот сжигают как «красу девичью» жгут. Вот как это называется* (зап. от Марии Егоровны Матросовой, 1935 г. р., д. Малый Толкиш, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Д. И. Вайман, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Сжигание и продажа ритуального дерева являются примерами типичного для поволжской свадьбы обычая прощания невесты с девичеством [Зорин 2004 Толкачёва 2017]. После обряда веник могли выбросить или использовать по бытовому назначению: <Соб.: А что с веником потом делали?> *Ничё не делали, ходили да бросили, чё с ним делали, парились в баню* (зап. от Веры Васильевны Дарьиной, 1940 г. р., с. Изгары, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Вострокнутов, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Репей же могли выбросить или сохранить для предстоящей свадьбы другой пары: <Соб.: Репей в дом жениха не ехал?> *Нету, нет.* <Соб.: Только у невесты?> *Да, да, туды жениху нет, нету.* <Соб.: А потом что с ним делали?> *Может, может кидали куды-нибудь, клали закрывали, а потом другой хто-нибудь будет выходить... э... тоже брали, да, ну* (зап. от Антонида Сергеевны Тимониной, 1938 г. р., с. Русское Никольское, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, Д. И. Вайман. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018].

Ещё одна традиция, характерная для русской свадьбы в целом, – посещение жениха подругами невесты. В контексте нижнекамской

свадьбы эти посещения происходили по двум «поводам»: за мылом и для измерения занавесок. Обычай ходить к жениху практически повсеместно сохраняется во второй половине XX в. среди русского населения Чистопольского и Лаишевского районов: *Занавески меряли ходили* (зап. от Лидии Михайловны Андреевой, 1946 г. р., д. Александровка, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Вострокнутов, А. Б. Ипполитова. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. *Это подружки от невесты ходили. Перед свадьбой. Да, они мерили вот там ходили* (зап. от Анны Михайловны Кирсановой, 1940 г. р., с. Булдырь, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Т. И. Собянина, А. В. Черных. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. В указанный период «измерение занавесок» было лишь предлогом сходить к жениху: при каждом посещении жених должен был приглашать девушек в дом, угощать их или давать деньги на гостинцы [Зорин 2004, 68–69]. В отличие от «занавесок», «хождение за мылом» сохранило своё практическое назначение: *Идут к жениху. Жених должен дать мыло и чулки. На этой неделе, вот в пятницу же свадьба. А в четверг идут с венчиком. И жених даёт мыло, чтобы невеста вымылась в бане, чтобы она была чистая на пятницу* (АЭМ-2019. п. Чистопольские Выселки Чистопольского р-на). *Да за мылом как-то всё, говорили, ходили к жениху, потом вот в баню, наверно, невесту-то водили, мыли вот это всё* (зап. от Екатерины Михайловны Осиповой, 1933 г. р., д. Пиголи, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. Б. Ипполитова, А. В. Черных. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]. Мыло, подаренное женихом, использовалось для ритуальной бани невесты. Кроме того, в д. Пиголи Лаишевского района старожилы приводят ещё два примера использования этого мыла: его брали на венчание, а после умывались им во время болезней для скорейшего выздоровления. *Вот к жениху соберутся все девчонки, невеста не ходит, её подружки. Вот ходят, там погуляют, им мыло дают. И мыло это приносят, мы с ём ходили, когда вот венчались, и вот это мыло брали. Да-да, его в церкву и освещали, мыло, да, а как же, а потом домой нам давали. И вот как заболеем – так и ём умывалис, вот чего ведь* (зап. от Екатерины Михайловны Осиповой, 1933 г. р., д. Пиголи, Лаишевский р-н, Республика

Татарстан. Соб. А. Б. Ипполитова, А. В. Черных. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]. Также умывали мылом новорождённого: *С этим мылом ходят венчаются. Ну, вот мы венчались в Кабанах, это мыло бережётся, его надо... к венцу несёшь. Кольца когда одевают, благословляют, светят батюшка и это мыло, когда робёночек у тебя родится, этим мылом моют. У неё рóдится робёнок, она мылом ёго моет* (зап. от Екатерины Михайловны Осиповой, 1933 г. р., д. Пиголи, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. Б. Ипполитова, А. В. Черных. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018].

Возвращаясь к использованию мыла в ритуальной бане для невесты, стоит заметить, что эту баню можно считать завершающим этапом девичника. Баня для невесты накануне свадьбы символизировала прощание с девичеством, девичьей волей и подругами, являлась кульминационным моментом приготовления невесты к браку [Зорин 2004, 71]. Ко второй половине XX столетия обычай бани для невесты сохраняется только в Лаишевском районе: *Ну ходили, конечно, мыли девку-ту* (зап. от Антонида Сергеевны Тимониной, 1938 г. р., с. Русское Никольское, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, Д. И. Вайман. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]. *В бане ходили мыли девчонки те её* (зап. от Екатерины Михайловны Осиповой, 1933 г. р., д. Пиголи, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. Б. Ипполитова, А. В. Черных. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]. В Чистопольском районе сведения о ритуальной бане накануне свадьбы не фиксируются, отмечается только традиция второго свадебного дня – баня для молодых: *В баню-то да, ходили в баню-то. На другой день свадьбы уже* (зап. от Лидии Михайловны Андреевой, 1946 г. р., д. Александровка, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Вострокнутов, А. Б. Ипполитова. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]; *В баню ходили на второй день, наряжались все* (зап. от Анны Михайловны Кирсановой, 1940 г. р., с. Буддырь, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Т. И. Собянина, А. В. Черных. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019].

Возвращаясь к терминологии, стоит отметить, что понятия «девичник», «вечорка» и «посиделки» нельзя считать полностью тожде-

ственными. Под двумя последними на территории обоих районов имеются в виду также и вечера для молодёжи (как подруг невесты, так и друзей жениха) с песнями, играми: *Вечорки были. Вечорки... девки собираются в один дом, песни поют, в карты играют. Мы песни поём. Раньше вот так было. Да, песни пели, песни вечерошные. Как соберутся девки, гармонисты, поют вечерошные песни* (зап. от Александры Корниловны Серебряковой, 1926 г. р., с. Рождествено, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. Д. И. Вайман, Ю. С. Чернышёва. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]; *Потом вечерку делали. Потом вечерка, потом свадьба... В вечерку гуляли ток молодые девки и парни. Так больше никого не было* (зап. от Александры Ивановны Чуприной, 1934 г. р., д. Дятлово, Лаишевский р-н, Республика Татарстан. Соб. А. В. Вострокнутов, А. В. Черных. 2018 г.) [АЭМ. Лаишево 2018]. Подробное описание зафиксировано в с. Булдырь Чистопольского р-на: *А вот потом вечерку невеста делала. Собирает всех подруг, а он своих друзей. И начинатся вот вечерка. И на вечерке надо каждого парня повеличать. Каждому надо другу песню. Тогда вечерки делали. Вечорка тогда-то. Мать готовит, лошадь запрягают, молодёжь собирают, гуляют. Невеста собирала стол. Самовар и угощиала чаем. И платочки дарила. Вечорки делали. Вечером, значит, например, у невесты, вот сегодня собираются там. Подруги и парни. Играют там* (зап. от Галины Михайловны Фоминой, 1932 г. р., с. Булдырь, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019].

В этом же районе употребляется термин «поседки». *Посёдки у нас они назывались, да, поседки. А чё там. Всё: и плясали, и играли в разны игры вот* (зап. от Альбины Николаевны Салеевой, 1940 г. р., с. Кубассы, Чистопольский р-н, Республика Татарстан. Соб. Т. И. Собянина, Ю. С. Чернышёва. 2019 г.) [АЭМ. Чистополь 2019]. Таким образом, «вечорки», «посиделки» и «поседки» выступают ещё и в качестве молодёжных вечеров, устраиваемых преимущественно в доме невесты в период от сватовства до первого дня свадьбы. Гостиными таких вечеров были как подруги невесты, так и друзья жениха, обязательно присутствовал на них и сам жених. Во время этих молодёж-

ных посиделок девки и парни играли в игры, пели песни, танцевали. Стоит сказать, что в пределах одной деревни термины «девичник», «вечорка» и «посиделки» могут быть тождественны и употребляться как обозначение дня или вечера накануне свадьбы, устраиваемого невестой для подруг. Также термины «посиделки» и «вечорка» могут обозначать исключительно молодёжные вечера накануне свадьбы, не имеющие ничего общего с девичником. Бытование того или иного термина не зависит от местности или иных факторов и определяется локальной традицией празднования предсвадебного периода в конкретной семье.

Таким образом, термины «девичник» и синонимичные ему «вечорка» и «посиделки» имеют два значения: а) вечер накануне свадьбы; б) весь период от сватовства до первого дня свадьбы. В обоих случаях в это время невесту готовят к замужеству, собирают приданое, проводят ритуальные действия. Важно отметить, что под *вечоркой* и *посиделками* также подразумеваются вечера развлекательного характера для молодёжи (парней и девушек), устраиваемые в доме невесты перед свадьбой. Главной отличительной чертой *вечорки* и *посиделок* в значении «девичник» является проведение основных ритуальных действий, направленных на подготовку невесты к замужеству. Среди этих действий в рассматриваемый период можно выделить хождение с ритуальным деревцем, посещение жениха подругами невесты, ритуальную баню для невесты.

Н. В. Зорин определил, что одна из характерных черт средневожской свадьбы – тесное переплетение в едином комплексе обычаев и обрядов, свойственных для различных этнотерриториальных групп русского населения [Зорин 2004, 170]. В свадебной обрядности русских Лаишевского и Чистопольского районов можно выделить традиции, характерные для русской свадебной обрядности в целом: обрядовую баню, посещение жениха подругами невесты. Среди локальных особенностей интерес вызывают термины, используемые для обозначения девичника: «девичник», «вечорка», «посиделки», «посиденки», «поседки». Многообразие терминологии подразумевает и многообразие толкования терминов. Ещё одной

Девичник в свадебной обрядности русских Нижней Камы: специфика и особенности

отличительной особенностью поволжского свадебного комплекса можно считать украшение свадебного дерева, символа невесты.

ЛИТЕРАТУРА:

АЭМ. Лаишево 2018 – Архив экспедиционных материалов ПФИЦ УрО РАН.

АЭМ. Чистополь 2019 – Архив экспедиционных материалов ПФИЦ УрО РАН.

Гура 2012 – Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012.

Зорин 2004 – Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал / Н. В. Зорин; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004.

Матлин 2018 – Матлин М. Г. Свадебное деревце (репей) в культурном ландшафте Ульяновской области // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5 (С). С. 134–144.

Можаровский 1907 – Можаровский А. Ф. Свадебные песни Казанской губернии // Этнографическое обозрение. № 1–2. Год 19-й. Кн. LXXII–LXXIII. 1907. С. 70–159.

Толкачёва 2017 – Толкачёва С. В. Веник как атрибут традиционной русской свадьбы в Удмуртской Республике // Научный диалог. 2017. № 6. С. 83–95.

Традиционная культура Ульяновского Присурья 2012 – Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Т. 2 / колл. авт. И. С. Кызласова (Слепцова), А. П. Липатова, М. Г. Матлин, И. А. Морозов, Е. В. Сафронов, М. П. Чередникова и др. М.: Индрик, 2012.

Д. И. ВАЙМАН, А. В. ЧЕРНЫХ

Календарные обычаи и обрядность русских цыган Пермского края¹

В статье рассматриваются особенности календарной обрядности русских цыган Пермского края с выделением локальной специфики, основных обрядовых комплексов годового цикла. Основными источниками исследования стали материалы, собранные в Пермском крае среди цыган этнографической группы «русские цыгане» – *руска рома*. Православные праздники Рождество, Пасха и Троица стали основой традиционного народного календаря этой группы. На рубеже XX–XXI вв. при сохранении традиционного комплекса происходит восприятие инноваций, появляются новая праздничная атрибутика, символы. Среди особенностей стоит отметить ориентацию на обычаи, связанные с общинными, родственными и семейными отношениями. Календарная обрядность как в прошлом, так и в настоящем сохраняет общественный характер.

Ключевые слова: русские цыгане, руска рома, цыгане Пермского края, календарная обрядность русских цыган.

D. I. VAYMAN, A. V. CHERNYH

Calendar customs and rites of the Russian Roma of Perm Krai²

The article which is based on the field research distinguishes peculiarities of the calendar rites of the Russian Roma of Permskii Krai. It gives consideration to the local features as well as main rite traditions of the annual cycle. Materials collected in Permskii Krai provide the basis for the research. Traditional festivals calendar of the group includes Christmas, Easter and Trinity. At the end of the XX – beg. of the XXI new festivals attributes and symbols integrate in the calendar. A noteworthy detail is a great attention to the rites connected to collective, relative and family relations. Calendar rites in the past as well as in present keeps collective component.

Keywords: Russian Roma, Ruska Roma, Roma of Permskii Krai, calendar rites of the Russian Roma.

Календарные праздники и обряды – один из значимых компонентов традиционной культуры, они сохраняют этническую специфику и в настоящее время. Для культуры этнических групп цыган России, в том числе и самой многочисленной из них – русских цыган – *руска рома* – календарные праздники также являются важной составляющей этнокультурных комплексов.

¹ Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20-09-00092 «Цыганские сообщества России: формирование, этнокультурные особенности, взаимодействия с обществом и властью».

² The study was carried out within the framework of RFBR grant № 20-09-00092 “Roma communities in Russia: development, ethno-cultural features, interaction with society and governmental institutions”.

В то же время следует отметить в целом слабую изученность этнографии цыган России, в числе прочих аспектов календарная обрядность группы *руска рома* представлена в исследованиях крайне фрагментарно. Лишь несколько работ затрагивают некоторые особенности бытования праздничного календаря в отдельных локальных традициях. Прежде всего, стоит отметить работу В. Н. Добровольского о киселёвских цыганах Смоленской губернии [Добровольский 1908]. Это одна из первых работ с подробными этнографическими материалами о цыганском быте, культуре, мировоззрении с фольклорными текстами нач. XX в. Этнографические описания, касающиеся духовной культуры, в работе В. Н. Добровольского немногочисленны, в их числе приведены отдельные сведения о календарных праздниках Рождестве, Пасхе и других [Добровольский 1908, 8–9, 46].

Цикл календарных праздников и обрядов цыган северо-запада России рассмотрен в монографическом исследовании О. А. Абраменко (*руска и лотфитка рома*). В разделе, посвящённом календарной обрядности, даётся достаточно подробное описание основных комплексов праздников и обрядов. Основой для подготовки исследования и описания стали полевые материалы автора [Абраменко 2006, 89–102].

В нескольких публикациях получила освещение тематика народного календаря русских цыган Урала. Отдельный раздел посвящён календарным праздникам и обрядам в главе «Цыгане» монографии «Народы Пермского края» [Народы Пермского края 2014, 264–265]. Некоторые сведения о цыганских праздниках и обрядах календарного цикла приведены в работе о цыганах г. Перми [Черных, Вайман 2018, 52–55]. Однако в данных исследованиях календарные традиции русских цыган региона не являются предметом специального исследования и представлены фрагментарно, с характеристикой лишь основных элементов праздничной и обрядовой культуры.

Итогом изучения календарных праздников и обрядов русских цыган является раздел, посвящённый данной теме, в обобщающей

монографии «Цыгане», в котором учтены все имеющиеся к этому времени публикации и источники по этнографии цыган России [Цыгане 2018, 336–346].

В целом приведенный историографический обзор по теме календарной обрядности русских цыган указывает на отсутствие комплексных исследований. Данная статья не претендует на всестороннее рассмотрение традиционного календаря русских цыган, однако является попыткой восполнить некоторые пробелы по данной тематике на региональном уровне и дать общую характеристику календарной обрядности русских цыган Пермского края.

Источниковая база настоящего исследования – полевые материалы, полученные в ходе экспедиционной работы, проводившейся сотрудниками сектора этнологических исследований ПФИЦ УрО РАН среди русских цыган Пермского края в период с 2003 по 2021 г. Полевые исследования проводились в Нытвенском, Краснокамском, Верещагинском, Октябрьском, Чайковском районах Пермского края, а также городах Перми, Чайковском, Нытве и Краснокамске. Тематика исследований включала широкий круг вопросов, однако значительное внимание при полевой работе было уделено именно календарной обрядности русских цыган Пермского края. Запись опросов по тематике календарных праздников велась на русском языке; терминология, фольклорные тексты, а также тексты поздравлений с праздником фиксировались на цыганском. Так как мы старались в настоящем исследовании наиболее полно представить региональную пермскую традицию, в материалы по календарю включаются многочисленные варианты традиций, а также приводятся комментарии информаторов из полевых материалов.

Русские цыгане в регионе составляют основу цыганского населения. Их расселение традиционно характеризуется дисперсностью. Они представлены как городским, так и сельским населением. По происхождению и основным районам кочевания данная группа относится к урало-поволжскому ареалу. Эти особенности в характеристике группы находят отражение и в календарной обрядности.

Цыгане этнической группы *руска рома* – православные христиане. Православный календарь и основные христианские праздники лежат в основе системы народного календаря. Главными при этом считаются Рождество и Пасха: *«Паску и Рожество отмечаем. Это же большие праздники у нас»* (г. Нытва).

Среди значимых годовых празднично-обрядовых циклов следует обозначить рождественско-новогодний, или святочный, продолжавшийся с праздника Рождества (07.01) до Крещения (19.01), известный как *Свэнта дывэса* – Святые дни, Святки. В прошлом этот период считался особым, с ним был связан запрет на работу в течение всех святочных дней. В настоящее время этот статус сохраняется за данным периодом, а праздничный цикл включает календарные даты от Нового года (01.01) до праздника Крещения (19.01).

Рождество (*Рожэство*) было одним из больших праздников в календарной обрядности русских цыган. Как и другим значимым праздникам, ему предшествовал период подготовки. Подготовка обычно начиналась в канун праздника Рождества – *пэ Кануно*. Очистительная символика праздника проявляется в совершаемых действиях. Накануне больших праздников, в том числе Рождества, мыли иконы, стирали, меняли полотенца и занавески красного угла. Перед Рождеством было принято прибираться в домах, мыться в бане, подготавливать праздничный стол: *«Пасха, Рожество – это великие праздники. Белим, стираем, моем. Собираемся, стол накрываем»* (Верещагинский район, д. Елохи).

Само время праздника осмысливалось как особое, наполненное сакральным смыслом. Сохранились представления о том, что животные переговариваются в ночь на праздник: *«А вот у нас дед говорит: В Рождественскую самую ночь, жеребец... они ведь между собой разговаривают»* (г. Краснокамск).

Религиозные традиции праздника предписывали посещение службы в храме, а также соблюдение Рождественского поста в период, предшествовавший празднику. В ночь на Рождество происходило разговение.

Основным в содержании празднования Рождества были обходные церемонии – поздравления с праздником. Они реализовывались в разных формах. Старшее поколение вспоминает обходные церемонии с исполнением рождественского тропаря и поздравления с праздником: *«А раньше ходили <славить>. Придѣшь в дом, поздравляешь с праздником, поѣшь «Рождество Христе Божие, / Воссияй мене свет разума, / Небо звездам служащее. / С Праздничком! С Рождеством!»* (г. Нытва). Однако в большинстве случаев обходы ограничивались поздравлением родственников и знакомых и участием в праздничном застолье: *«А вот Рождество и Пасха у нас, вот они вот, престольный праздник. Мы гостим все. Вот уйдѣм к одному, погуляем за тем столом, те дуют к нам»* (г. Краснокамск); *«Ну, мы собираемся, готовим. С семьями ходим друг к дружке в гости. Вот, допустим, ко мне пришли, все поздравляют, заходят ко мне. Поздравляют меня, я их всех угощаю. Там разговляемся мы все вместе»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Следующим важным праздником в зимнем цикле был праздник Старый Новый год (14.01), известный как *Пуранó нэвó бѣрш*. В последние десятилетия цыгане активно отмечают и Новый год по григорианскому календарю (01.01) – *Нэвó бѣрш*: *«С тридцать первого на первое у нас молодѣжь. Собираются, идут на ёлку, гулять, проздравляют. Потом идут проздравлять старших»;* *«Новый год хорошо. Это молодѣжный у нас называется... Как бы для молодѣжи»* (г. Краснокамск). Однако старшее поколение чаще отмечает, что Старый Новый год более традиционный цыганский праздник: *«А сам Новый год по-старому по старым традициям все собираются у нас, это по старшинству опять же. Приходят, стол накрываем, ёлка. И поздравляемся»* (г. Краснокамск).

Одним из атрибутов новогодних праздников является ёлка. В прошлом её не устанавливали перед Новым годом, а только перед Рождеством или в преддверии Старого Нового года. В г. Краснокамске отмечали, что в прошлом ставить ёлку было принято только на Старый Новый год: *«Только вот, сейчас Новый год ведь тридцать первого, а раньше как был Старый Новый год, четырнадцатого числа.*

[А седьмого её ещё не было? На Рождество?] *Нет, не было. Только четырнадцатого*» (г. Краснокамск). Ёлка в цыганской культуре – явление сравнительно позднее, однако сегодня воспринимается как один из неотъемлемых элементов праздника: *«Я ещё дома, в восемьдесят втором году у нас ёлка была. Только вот сейчас Новый год ведь тридцать первого, а раньше они как был старый Новый год, четырнадцатого числа. Они всё справляли по старому календарю. Ставили ёлочку небольшую... И по старому календарю... на Старый Новый год»* (г. Краснокамск). В доме украшенную ёлку ставили в передний угол: *«У меня вот тут стоит ёлка. Перед иконами»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Сегодня сроки установки ёлки к празднику в некоторых семьях изменились, ёлку приносят в дом к Новому году, где она продолжает стоять до Крещения.

Празднование Старого Нового года, равно как других важных календарных дат, включало в себя праздничное застолье: *«Старый Новый год как обычно. Также собираемся и за столом все вместе. Пекём, чай пьём. Ну, кто выпивает, тот выпивает. Кто не выпивает, дак чай пьёт. Тоже поздравляют – Нэвэ бэршэса, бахтяса, састыпнаса! Ада бэрши тэ пролыджян, вавёр тэ дужакирэн!* [С Новым годом, с счастьем, с здоровьем!] Это год чтоб вы провели, другого чтоб дождались!» (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Поздравления с праздником и благопожелания, произносимые при поздравлениях, можно отнести к особому жанру цыганского фольклора и явлению праздничной культуры. Главные мотивы пожеланий: здоровье, достаток и счастье. Одно из таких новогодних пожеланий, связанных с кочевым бытом, на Старый Новый год звучит как «здоровья на копыта лошадей!» (г. Краснокамск).

К циклу новогодних (святочных) праздников у русских цыган был приурочен комплекс гаданий, как правило, совершаемых девушками с целью узнать о будущем замужестве. Выполнять гадания предписывалось в период от Рождества до Крещения, но чаще всего их проводили в ночь с 13 на 14 января – на Старый Новый год. При гадании прибегали к разным приёмам: выслушивание, высматривание, вещий сон и т. д. Во время гаданий были задействованы опреде-

лѐнные пространственные локусы, также использовали различные предметы. Среди популярных гаданий – гадания-высматривания: *«...кольцо в воду бросаешь обручальное – можно увидеть лицо жениха»*. Такие гадания совершали обычно в банях: *«Зеркало, свечки, кольцо обручальное в стакан. И выходит, кто там. За что гадают. И за даму вот гадают... Он выходит. Один человек стоит, чтобы включить свет [когда выйдет уже, чтоб не выскочил]»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро); *«А в бане ворожили – зеркало поставят, свечки поставят по бокам, сверху простынью закрывается, и вот... Вызывают: «Суженый-ряженный, приди, явись, покажись...» И вот в это зеркало этот человек показывается. Он идёт как по такой большой туннеле и как начинает, говорит, близко приближаться, надо открыть это... Это кто не боится, уже пойдёт в бане так гадать...»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Были известны и другие варианты гадания в бане: *«В баню. На кольцо там <гадаешь>. В воду кидаешь. Там показывается. Там-то ведь что задумашь»* (г. Нытва).

В основе некоторых гаданий лежали наблюдения над ощущениями. Ровно в полночь девушки шли в баню, оголяли зад, садились на банный полоч. Если «погладит или ухватит» мохнатая рука, значит, к девушке приедет свататься богатый жених, если голая рука, значит, и жених будет бедный: *«Да вот ты переоделся, тебе надо там, спрятался. Знаешь, девка там, её вроде цапнул... Завизжала. О-о-о, меня цапнул, богатый, выйду»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

В традиции русских цыган, так же как и в культуре других народов, ряд гаданий основан на «вещем сне» [Черных 2008, 94]. Загадывали на сон, на ночь закрывали вѐдра (замыкали замком дужки вѐдер), а ключ клали под подушку, *«и она во сне может увидеть жениха, он попросит ключи. Если она ключи в действительности во сне ему передаст, значит, она выйдет замуж за этого человека»* (Чайковский район, д. Ольховка). Гадания с замком были весьма распространены в разных вариантах. Известны примеры, когда выкладывали некий колодец из спичек или щепочек, рядом клали замок, как будто закрывали колодец, и убирали ключ под подушку, ночью девушке должен был присниться суженый: *«Кладѐшь замок, колодец сделаешь, к тебе*

приходит кто, за кого замуж выйдешь» (г. Нытва). В другом варианте этого гадания с замком «закрывали» дверную скобу: *«И замки закрывали. [А как это: замки закрывали?] Замок закрываешь на скобу. [На дверную?] На дверную. Да. Ключи под подушку, и вот чё увидишь, кто откроет этот замок»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Распространённым среди русских цыган было гадание с валенком или другой обувью с целью узнать «направление» будущего замужества («в какую сторону замуж выдадут» или «откуда следует ждать жениха»). В таких случаях девушка снимала с ноги обувь, кружилась и бросала. С той стороны, на которую «укажет» носок обуви, следовало ждать жениха: *«И вот валенку с ног. Вот куда скинешь валенку... Скинула я валенку, у меня валенка в пермскую сторону. И я попала вот на Урал, правда это»* (г. Краснокамск). Данный вид гадания широко известен в русской традиции [Черных 2007, 97–98].

Как мы отмечали, гадания в большинстве своём совершались с целью узнать о женихе и предстоящем замужестве: *«Девушки, которые не замужем, про судьбу гадали, кто у неё будет жених, бедный или богатый, издалека или близко, чёрный, белый, смуглый»* (Чайковский район, д. Ольховка); *«Берут свечки, зеркало, кольцо, соль и сахар... И вызывают там какого-то там, допустим, святого, и спрашивают у него, когда замуж выходить, рано или поздно»* (г. Нытва).

Комплекс святочных гаданий о замужестве, о будущем, хорошим или плохим будет предстоящий год, известный у русских цыган, находит множество параллелей в святочной обрядности восточнославянских народов [Валенцова 1995, 209–222; Подюков, Черных 1998].

Бытовал у русских цыган и обычай святочного ряженья, совершаемый в период от Рождества до Крещения или вечером 13 января, накануне Старого Нового года: *«Люди наряжались, брали балалайку ли, баян. Шубы переворачивали и ходили по домам. Тоже поздравляли»* (Октябрьский район, п. Щучье Озеро); *«Вот идут, вот я ещё была молоденькая. Заходим в дом, наряжены, покрашенные, цветные платки на нас с кистями... Молодые парни, как бы девушки. И с нами присутствует пожилой человек. Там, старая, пожилая цыганка. Открываем двери, и сразу пляска. Песни. Нам то пироги, то чего со столов.*

В другой дом идём» (г. Краснокамск). Особые термины, обозначающие ряженных, во время полевых исследований не зафиксированы, за исключением номинации «святошники» (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Данный термин ряженных не характерен для Прикамья, в то же время распространён в русских традициях Поволжья [Черных 2008, 69], где, скорее всего, и был воспринят локальной цыганской группой.

Ряженные использовали вывернутые мехом наружу шубы, тулупы, закрывали лицо или мазали его сажей, рисовали углём: *«Ну, наряжались, конечно. Надевали там всякое ремьё на себя, всякое... В кого угодно можно было одеться»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Обычно мужчины переодевались женщинами и наоборот. В Пермском крае при обходах ряженные так обращались к хозяевам: *«Открывайте сундучки, доставайте пяточки!»* [Цыгане 2018, 317]. *«По-русски говорили, да. Ну, наряжались, конечно. Надевали там всякое ремьё на себя, всякое... В кого угодно можно было одеться. И вот ходили. А, на Святках... Ну чё, как делали – также ходили по домам и пели песни. Там заходят, там “открывают сундучки, доставайте пяточки. Вот, с праздником вас, здоровья-счастья вам всем. Ну и вот. Ну, обычно это делали дети”* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Формула «открывайте сундучки...» широко распространена у русских Прикамья и использовалась при рождественских поздравительных обходах детьми [Черных 2008, 48].

Одним из элементов святочного периода были бесчинства, которые устраивала ряженная молодёжь. Проказы совершались обычно в ночь на Старый Новый год, нередко во время обхода ряженных: *«Начнут парни от одних лошадей, другому поменяют... В другой двор. Примерно с нашего дома, нашу лошадёнку в другой дом. А ту к нам поставят. Это всё было... Это как шутка. Потом меняли обратно»* (г. Краснокамск). Помимо подмены, известны были и другие розыгрыши и проказы. Участники святочных гуляний могли раскидать поленницу возле дома, завалить снегом калитку или ворота, чтобы утром хозяева не могли выйти. Подшучивания и розыгрыши как особая форма игрового поведения были включены в празднич-

ный быт и являлись частью обрядового поведения определённой возрастной и социальной группы – неженатой молодёжи. Исследователи характеризуют молодёжные развлечения как некий способ социализации, как действия, оформляющие переход в другую социовозрастную группу. Действия, направленные на разрушение, изменение привычного порядка вещей, совершаемые ряжеными, вписываются в комплекс представлений, связанных с обновлением и началом нового цикла [Морозов 2004, 70–72].

Следующий праздник в народном календаре русских цыган – Крещение – знаменовал завершение святочного периода. В целом праздник считался важной пограничной датой, завершением цикла рождественско-новогоднего периода. В этот день было принято посещать храм или водный источник и приносить в дом святую воду. Набор воды зачастую совершался в ночь на Крещение: *«Ходят на Крещение за водой... Ночью. В двенадцать часов»* (Октябрьский район, п. Щучье Озеро).

Считалось, что вода, набранная на Крещение, наделена особыми целебными, очистительными и охранительными свойствами: ей обрызгивали дом, давали пить в случае болезни: *«За святой водой ходили на ключ в Крещение. Брызгают ей, пьют, больному можно пить»* (Верещагинский район, д. Елохи); *«Вот чё-то кто-то заболел, ничего, ей обрызгиваешь, причащаешь этой водой его»* (г. Нытва). В канун праздника также было принято ставить кресты над окнами и дверями жилища, считалось, что это может защитить дом от нечистой силы: *«Крестики ставят. Чтобы вот ещё пока день, чтоб светло, крестики. <Дома> на дверях, на окнах, на трубах крестики ставят»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Таким образом, обрядность святочного периода русских цыган Пермского края воспроизводит характерные для цыганской традиции сюжеты и находит прямые параллели с обрядностью восточно-славянских народов, прежде всего, русских [Абраменко 2006, 89–102; Чичеров 1957]. На близость календарных традиций цыган и русских указывают и сами цыгане: *«Что русские отмечают, то и мы отмечаем»* (г. Краснокамск). Среди основных элементов обозначен-

ного периода в календаре русских цыган – поздравительные обходы домов, праздничные застолья, ряженье, святочные гадания.

Следующий значимый период в народном календаре русских цыган приходится на весенне-летнее полугодие. Это один из самых интересных и развёрнутых периодов в годовом цикле. Он включал в себя несколько празднично-обрядовых комплексов, прежде всего, праздники и обряды Пасхи – *Патраді*, Троицы и дни почитаемых святых.

Среди праздничных дней ранневесеннего периода в календаре русских цыган Пермского края известны Сретенье (15.02), день Сорока мучеников – *Сороковник* (22.03), Благовещенье (07.04). В большинстве случаев особых обрядовых действий в эти дни не выполнялось. В Октябрьском районе, в пос. Щучье Озеро, на Сретенье, так же как на Крещение, отправлялись на родники или к водоёмам за святой водой. С Благовещеньем был связан запрет расчёсывать в этот день волосы: *«Волосы не чёшут никто. Ни малый, ни старый, ни мужчина, ни женщины. Это – нельзя»*; *«Нельзя волосы чесать. Птичка, говорит, гнезда не вьёт, девка косу не плетёт»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Среди других запретов, связанных с днём Благовещенья, – запрет на любую работу в праздник: *«Благовещенье не разрешают чесать волосы никому. Ни работать ничего...»* (г. Краснокамск).

В преддверии Великого поста отмечали русские цыгане праздник Масленицы. Можно отметить несколько масленичных обычаев русских цыган: приготовление блинов в течение Масленой недели; катания на конях и детские катания с гор, которые часто совершались вместе с соседним русским населением: *«Блины стряпают... пирожки там, всё там, из продуктов всё. Сани разукрашенные. Ну, кучер разукрашен, лошади разукрашенные»* (г. Нытва). Среди масленичных гуляний известны сюжеты, связанные со скачками, устраиваемыми на праздник Масленицы: *«Скачки устраивали... Верховые. Наряжены. Скакали они километров пять. У кого какая лошадь перёд берёт, тому хороший подарок дают»* (г. Нытва). Завершало праздник Масленицы Прощёное воскресенье, Прощальный день – *Прощально дывэс*. У русских цыган Пермского края в этот день было принято про-

сидеть друг у друга прощения: *«Да. Последний день Масленицы – Прощальный день. Вот тогда у нас обычай такой, что, допустим, я иду, где пожилые люди есть в доме. Не обязательно, что я с ними ругалась. Она старше меня, она пожилая женщина, я обязана прийти... попросить у неё прощения. Чтоб она меня простила. Вот и это каждый год. Ко мне идут тоже, кто меня младше. Ко мне идут. Мои дети идут, прощения у меня просить. Даже вот русские, мы встречаемся, просим друг у дружки прощения»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Пасхальный цикл праздников и обрядов начинался с ритуалов, предшествующих Пасхе. Так, на Вербное воскресенье ходили за веточками вербы, затем их освящали в храме, приносили в дом и ставили на божничку: *«Вербу ломаем. Вербушку ставим. Ещё вот стоит ещё, вербочка там. И будет всё стоять. До того года. Пока не выкинем»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Хлестание ветками вербы также было характерно для цыганской традиции: *«Обязательно иду в церковь, освящённую вербу. Ребята ещё спят, и я их похлещу всех, с молитвочкой. «Во имя Отца, Сына и Святого духа». И каждому, каждому, каждому... А потом на икону положу»* (г. Краснокамск).

В традиции русских цыган со Страстной неделей – *Стра́стно курко́* – соотносятся представления о строгости этого периода: *«Мы знаем, у нас бабушка с этим разбирается. Говорит, что там нельзя стирать, что ещё там. Строгая неделя, вообще ничё нельзя...»* (г. Чайковский). На Страстной неделе особо выделяют Великий, или Чистый, четверг, Страстную пятницу. К Чистому четвергу – *Чисто читвёрго* – приурочивали важные приготовления к празднику Пасхи, стирали, мылись, белили стены: *«Великий Четверг – стирают, в баню идут, полы моют»* (г. Чайковский). Чтобы обеспечить благополучие, в этот день было принято считать деньги: *«Деньги считают, сколько есть, можно деньги по дому раскидывать»* (г. Чайковский). С этой же целью перебирали ценные домашние вещи: *«Тожe также Великий четверг. Богатством трясут, у кого что есть. Богатство своё перебирают»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Были известны у русских цыган Пермского края и представления о четверговой соли. Её старались приготовить в ночь со среды

на четверг. Считалось, что эта соль обладает целебными свойствами. Известны разные варианты получения четверговой соли. Так, в пос. Щучье Озеро Октябрьского района соль готовили, пережигая её в печи: *«Потом, соль пережигают. Очень хорошо соль пережжённая от глаз вот, детей поят, присыпают там на головку где-то ребёнку, чтоб его не глазили. К иконам ставят, и вот она год хранится, эта соль»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Иной вариант получения четверговой соли отмечен у цыган в г. Краснокамске, в локальной традиции соль помещали в определённую ёмкость в ночь со среды на четверг, замечая, сколько ложек соли было приготовлено. Считалось, что утром четверговая соль прибавится: *«Соль четвергская, соль. Она прибавится, вот девять ложечек... сделаешь, просто... [Как прибавится-то?] Ну вот, возьми баночку, и девять столовых ложек... Ну вот, когда среда на четверг... Вот утром встала и в другую что-то считай. Сколько прибавилось? Прибавляется. Да. [И их больше получается?] Да. А это вот Боженька прибавляет. Здоровье»* (г. Краснокамск).

С Великим четвергом связано поверье, что в этот день ничего нельзя отдавать из дома. В Страстную пятницу старались соблюдать строгий пост, с этим днём связывались запреты на любую работу: *«В пятницу... не едят ничего, ничего не делают, это всё в другие дни»* (г. Краснокамск); *«Страшная пятница. Это очень такой день, что нельзя даже, постное масло даже нельзя. Чёрный хлеб и картошечку»* (г. Краснокамск).

В субботу начиналась основная подготовка к празднику. У русских цыган Урала этот день называется Красильной субботой – *Красильно дывэс* [букв. Красильный день], получивший название от обычая красить яйца перед Пасхой: *«Яйца красят, кулич стряпают»* (г. Чайковский).

Как и все православные христиане, цыгане придерживались поста в период перед Пасхой. В некоторых семьях было принято поститься в течение всего времени, но часто постовали лишь в первую и последнюю недели, которые считались наиболее строгими: *«Самое главное, в первую неделю не есть и в последнюю...»* (г. Краснокамск).

Пасха (*Патради́, Пáска*) считается одним из самых значимых годовых праздников в народном календаре русских цыган. Этому дню приписывают прогностическое значение на предстоящий год, цыгане отмечали: *«И Паска пройдёт хорошая, и целый год будет хороший»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Приготовление к празднику обычно начиналось вечером субботы и продолжалось ночью. Так поступали, если не отправлялись в храм на службу: *«Раньше с вечера начинали готовить, всю ночь стряпали»* (Верещагинский район, д. Елохи); *«Я не сплю, я готовлю. Вот в двенадцать часов, в полдвенадцатого, я яички кладу. [На божничку?] Да-да. Перед Паской вот. После эти, салаты, готовлю, пирожки. Борщ-то нет, я утром готовлю. Пирожки пеку, ещё эти, соломки... [Соломки?] Хворост. А утром приходят гости. Поздравляют все»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Бодрствование в течение ночи связано и с широко бытовавшим запретом спать в пасхальную ночь. В некоторых семьях в двенадцать часов ночи накрывался праздничный пасхальный стол, за которым разговлялись яйцами и куличами: *«После двенадцати начался эта Пасха. Началось, и вот уже нарезают <кулич> и с чаем пьют. Яички, разговляются после двенадцати тоже. [И больше на столе ничего нет?] Всё есть, и овощи, фрукты, мясо – всё есть. [Но это своей семьёй только?] Своей семьёй. Это после двенадцати. А потом уже на другой день гости приезжают...»* (г. Краснокамск).

Распорядок вечера субботы и пасхальной ночи зафиксирован в интервью с цыганской семьёй из г. Чайковского Пермского края: *«Обязательно, перед тем как идти в церковь, надо в баню сходить. У нас бабушка это знает. Нас научила и этому, а мы к этому своих детей учим. Это из поколения в поколение так оно и идёт. Потом кого-то дома оставляют. Накрывает стол <остальные уезжают на службу>. Мы уже приезжаем – дома стол, и что вот освящённое, мы ставим это на стол. Разрезается одна паска и яйца на стол ложатся. И обязательно с яйцом и паской разговляются. И вино у нас идёт, кагор на Пасху. Там ложится 2–3 яйца сразу, чтоб с семьёй со своей обязательно <съесть>. А потом кто сколько хочет. И также одна паска разрезается,*

берётся небольшая, чтобы съест её всю семьёй, даётся по кусочку. И кагор помаленечку, покупается бутылка на Пасху. По ложечке чайной дают, помаленечку. Кагором же тоже в церкви детей причащают. Пасха для нас большой, великий праздник. Мы знаем, что она идёт, у нас бабушка с этим разбирается. Говорит, что там нельзя, что ещё там. К этому у нас бабушка относится строго, и поэтому у нас так же» (г. Чайковский).

Православные традиции предписывают в этот день посещение православного храма, участие в крестном ходе [Народы Пермского края 2014, 265]. В храм для освящения брали пасхальный кулич, яйца и красное вино, всё это после службы в храме и освящения размещалось на пасхальном столе: *«Вот Пасха была – вся молодёжь, все ребята пошли в церкву. Светили пасхи, яйца»* (г. Нытва).

Обязательный атрибут праздника русских цыган – куличи и крашеные яйца. Пасхальные окрашенные яйца были главным угощением праздничного стола и главным подарком при поздравлениях. Обычно яйца окрашивали отваром луковой шелухи, часто использовали и покупные красители [Народы Пермского края 2014, 264–265]. Интересным вариантом окрашивания пасхальных яиц было использование озимых: с их помощью получали зелёный цвет. Такой способ отмечали русские цыгане в д. Ольховка Чайковского района. На пасхальном столе, на божнице и при обмене предписывалось использовать только целые, не треснувшие яйца: *«Чтоб целые яички, не лопнутые были. [Это которые дают друг другу?] Да-да. Чтобы лопнутых не было. Лопнутые не надо брать, это нехорошо. Если кто даёт лопнутое яичко. Нельзя. Вот»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Одно или несколько пасхальных яиц помещали на божничку, где они находились до следующего праздника. Старые пасхальные яйца пускали по воде или помещали на чердак дома: *«Целый год они лежат, чтоб не лопнули. Если яичко... А после в ручеёк или можно под это, на подловку <чердак, пространство под крышей> повесить. Повесить или отпустить по воде»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Так же, как и в русской традиции, у русских цыган пасхальным яйцом было принято разговляться с Великого поста: *«Держат пост. Вот перед Пасхой, как бы ещё время не настало двенадцать. Перед Пасхой мы не едим яиц. Мы их вот отварим, всё приготовим... всё сделаем на Пасху, но не едим. А после двенадцати, после праздника – пожалуйста, хоть чё ешь»* (г. Нытва). Разговляться было принято одним яйцом и одним куличом-пасхой, чтобы семья была крепкой и дружной: *«Разрезается одна паска и яйца на стол ложатся. И обязательно с яйцом и паской разговляются. И вино у нас идёт, кагор на Пасху. Там ложится 2–3 яйца сразу, чтоб с семьёй со своей обязательно <съесть>. А потом кто сколько хочет. И также одна паска разрезается, берётся небольшая, чтобы съесть её всю семьёй, даётся по кусочку. И кагор помаленечку, покупается бутылка на Пасху»* (г. Чайковский); *«После двенадцати начался эта Пасха... вот уже нарезают и с чаем пьют. Яички разговляются после двенадцати тоже»* (г. Краснокамск).

Пасхальное яйцо является не только основным символом праздника, но и основным предметом дарообмена. Обмен яйцами сопровождался пасхальными поздравлениями. Так, в п. Щучье Озеро Октябрьского района перед тем как подарить яйцо, его заворачивали в платочек, чтобы дарить не голой рукой, а преподносить его на платочке: *«[Так домой заходят и яйцо с собой надо нести?] Да. У нас в платочке. Да. Платочек. [А зачем?] А там яичко должен быть чистой. Чтоб потом яички разворачивать. [Чтоб не голыми руками?] Да. Это большинство женщины у нас. Мужчины хотят не хотят, а женщины это должно быть. Потому что женщина есть женщина. [А вот я пришёл с яйцом, я его кому даю?] Да всех, кто окружает, всем, кто сидит за столом, окружающим»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Приготовление кулича (часто его называют также пасхой или патради), по сути, было ритуалом. Выпекать куличи начинали в четверг или в пятницу накануне праздника, тесто замешивали из пшеничной муки с добавлением сливочного масла, сахара, яиц, изюма. Готовое тесто выкладывали в форму и ждали, когда оно поднимется. Считалось, что в этот момент в доме должна быть тишина: *«Паска (кулич), когда её пекёшь сама-то, она любит, чтобы была*

тишина, чтобы её не тревожили. Вот её как сразу в эту форму положили. Она немножко приподнялась, и чтобы не ходили. Громко даже не разговаривали. И обязательно надо её высыпать из этой формы на подушку, на мягкое. На подушку что-то ложишь чистое – и на подушку» (г. Чайковский)³. В разных традициях варьировалось и количество куличей, которое должно быть приготовлено к празднику: *«Кулич... делают в вёдрах, по три, по четыре»* (г. Краснокамск). Считалось, что куличи должны быть испечены для всех мужчин в семье: *«Сколь в семье мужчин, каждому по пасхе должно быть. Это ихнее. Хоть какой мужчина, хоть ребёнок вот такой, это уже мужчина. Им уже это должен быть...»* (г. Чайковский).

Кулич, по представлениям цыган обладает многими чудесными свойствами. Часть пасхального кулича хранили после праздника долгое время, считалось, что он помогает человеку во время болезни: *«У нас такая пасха три года стоит, как свежая, только подсохла немножко. Если человек заболел, ему дают»* (г. Чайковский). Пасхальные куличи стараются приготовить не только для своей семьи, но и преподнести в качестве угощения пришедшим с поздравлениями родственникам и знакомым: *«Ну вот, придёт ко мне утром сын, меня поздравит, я ему паску дам. Неси домой. Там дочь пришла или сестра пришла. Ну, ты же знаешь, сколько у тебя родственников, сколько твоих близких: сестра, мать, дочь, брат – всем испекёшь и всем дашь»* [Народы Пермского края 2014, 263]. Куличи готовили сами или заказывали в таборе у того, у кого они получались лучше других: *«Ну кто-то делает. Сейчас большинство... у кого получается, у того и просят»* (г. Краснокамск).

Если кулич не получался или трескался, это считалось плохой приметой. Для того чтобы избежать несчастья, такой кулич ставили на некоторое время на божницу к иконам: *«[А если не получился?] Это плохо... его кладут к иконам, какое-то время лежит, и несчастье исходит»* (ПК, г. Краснокамск).

³ Куличи также называют пасхой, хотя творожная пасха как самостоятельное блюдо также известна в цыганской традиции.

Пасхальное застолье – один из важных элементов праздника. Стол наполнен разнообразными угощениями, выпечкой. В этот день каждый пришедший с поздравлениями угощался и приглашался к столу: *«Яйца красят. Стол хороший накрывают. Кто зашёл, тот наш»* (г. Краснокамск).

Во время застолья дом делят на две части – мужскую и женскую. Как правило, это реализуют по принципу двух столов: *«Мужики так сидят, а женщины отдельно сидят просто, за отдельным столом. Мужики отдельно, женщины отдельно сидят»* (г. Нытва); *«У нас такой порядок – вот женщины стол накрыли, и мужской отдельно. А мы все по-разному. То есть женщины с женщинами общаются, мужчины с мужчинами общаются»* (г. Краснокамск).

Среди блюд праздничного стола Пасхи следует отметить творожную пасху.

В целом поздравление с Пасхой проходит таким образом: *«Всех и должен ты поцеловать и как поздравить. Положено, да. Перекреститься и словом-словом перемолвиться. И всё. И сести за стол, закусить и выпить. Сесть посидеть»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Пасхальные поздравления содержали благопожелания, направленные на обеспечение благополучия и долголетия: *«Ба́х састыпé тўкэ! Да парнорó тэ авэл бахталó тўкэ! [Чтобы это яичко было для тебя счастливым! Счастья, здоровья тебе!]»*; *«Как это яйцо полное, чтоб твоё счастье было полное. Чтоб жили хорошо, дружно. Жить вам до ста лет»* (г. Нытва); *«Свэ́нкóса, бахтя́са! Да свэ́нко тэ пролыджя́с, ави́р тэ дужакира́с! [С праздником, со счастьем! Этот праздник чтоб мы провели, другого чтоб дождались]»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Основные поздравления, обмен подарками приходятся на пасхальное утро. Совершают обход табора с пасхальными яйцами, обмениваются ими, поздравляют друг друга с праздником: *«В Пасху так же красят яйца, как и у всех у православных. И тоже ходят поздравить. Берут яичко, и с этим яичком, пока всех не обойдут, не поздравят, не придут домой. А они ходят и меняются. К одним зашли,*

поздравили, они, значит, поздравили, ну, как обычно говорят: ну, Христос воскрес, воистину воскрес. Они меняются яичками, и вот так это яичко пошло дальше, дальше, дальше. Ну, потом поздравили, там столы собирают»; «А Пасху также гуляем, выходим. У каждого в кармане яйцо крашеное. Заходим, говорим: Христос воскрес, нам говорят: Воистину воскрес. Даём ему это яйцо, он мне отдаёт»; «Свэн-кóса тумэн! [С праздником вас!] Бáх тумэнгэ, састыпэн! [Счастья вам, здоровья!] Христос воскрес! А те говорят: “Воистинный воскрес!” Састыпэн тумэнгэ! Ловэ тэ лиджя́нпэс тумэндэ дро кхэр! [Здоровья вам! Деньги чтоб велись у вас в доме!]» (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Для того чтобы в доме были достаток и благополучие, считалось, что первым в дом должен был зайти мужчина. Поэтому во время поздравительных обходов строго соблюдали обычай, согласно которому первым гостем в доме должен быть мальчик или мужчина: *«Нужно, чтобы мужчина пришёл первым поздравить»; «У нас вот какой обычай: женщина не должна заходить первой в дом в праздник. Хоть на Рождество, хоть на Пасху. Так заведено. Какой-то должен мужчина зайти первым, хоть и маленький <по возрасту>»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Поздравительные пасхальные обходы иногда начинались с ночи и продолжались в первый пасхальный день: *«Приходят в двенадцать, в полдвенадцатого, как раз Иисус Христос <воскрес>. Вот. Ну и приходят поздравляют. Ночью. В двенадцать часов ночи. А сейчас не стало уже, всё отходит. А раньше, бывало, в полдвенадцатого собирались вот проздравлять там. Сколько-то домов, идут, каждого... Каждый дом проздравляют»* (г. Нытва); *«Раньше с вечера начинали мужики пировать, то да сё да... Это я помню. А сейчас, видите, утром приходят. Поздравили, посидели, и, примерно, к вам или дальше вот так по кругу идёт»* (г. Краснокамск).

Среди других обычаев русских цыган – наблюдение за солнцем в пасхальное утро. Считалось, что в день Пасхи «солнце играет», радуется празднику: *«Утром рано в Пасху выйдешь, смотришь, как играет солнце»* (г. Чайковский).

Сроки празднования Пасхи в народной традиции растягиваются от трёх дней до недели и более: *«Ну, Пасха у нас идёт как бы три дня, три дня вообще, по основе, а гуляют от всей души там две недели, по неделям, и вот заканчивается уже, все знают, всё, хватит, уже расходятся все гости по домам, кто уезжает в другие города уже»* (г. Краснокамск); *«Ой, раньше по две недели отмечали. Сейчас поменьше, по три, по четыре дня, а раньше две недели гуляли»* (г. Краснокамск).

В целом комплекс пасхальной обрядности русских цыган достаточно развит и разнообразен, в своих основных чертах он воспроизводит комплекс пасхальной обрядности, характерный и для соседнего русского населения. Обычаи окрашивания яиц, другие элементы были известны цыганам почти повсеместно. Они составляли основной, стержневой компонент в пасхальном цикле.

После Пасхи русские цыгане отмечают праздник Вознесения, связанный с представлениями об открывающемся в этот день небе: *«В Вознесенье нужно ходить смотреть “как небо открывается”. Бог поднимается на небеса, небо осветит ровно как молнией. Не каждый это увидеть может»* (г. Чайковский).

Следующий значимый праздник – Троица. В традиции русских цыган он знаменует завершение весеннего и начало летнего периода. Как и в случае других праздников, Троице предшествовало время подготовки, накануне было принято прибираться в домах. Наиболее развёрнутая традиция – украшать жилища зеленью и ветвями берёзы, ставить срубленные берёзы перед окнами домов: *«На Троицу – пойдёшь, травы или там, это, берёзку наломаешь. В доме траву расстелешь вечером»* (г. Нытва); *«На Троицу стараешься веточки тропить и по дому кидать, начиная с порога, в доме чтобы было хорошо»* (г. Чайковский); *«Троица у нас идёт, как вам сказать, мы радуемся, приносим берёзки рвём. На полу, на окнах, везде берёзки у нас. И потом гуляния. Это называется как бы “девичий праздник. Берёзка”* (г. Краснокамск). В пос. Щучье Озеро Октябрьского района бытовал обычай приносить на Троицу в дом луговые травы и расстилать их на полу: *«Троицу, знашь, как отмечают? Траву соберут, набросают. А молодёжь не бросает нынче, и я ругаюсь. Траву набросаешь, веники*

наломаешь сырые. Как сказать – траву каку-то нарвёшь, что чиста была трава, не топтана. И надо, чтобы она три дня так лежала. А потом соберёшь её и в огород бросишь, ну, где-то на чистом месте. Ещё вот что скажешь: чтоб хорошо всё было, чтоб не болеть, не хворать, чтоб как будто праздник встречаешь. Вот в те <прежние> года у каждого, к кому ни придёшь, например, в избу, у них трава обязательно хоть как, но в углу лежала. А сейчас молодёжь уже не хочет так делать» (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Среди локальных особенностей можно отметить также украшение берёзовых ветвей красными лентами: «Берёзки втыкают над порогом, красные ленточки повязывают. Сверху на ленточке... Да, красные именно» (г. Нытва).

Традиция украшения ветками берёзы жилища на праздник Троицы бытовала и во время кочевого прошлого: «На свежее место приедешь, где трава. Да. Берёзку пойдёшь к палаткам по бокам, и праздновали так» (г. Нытва). Выполнение ритуальных действий с берёзами и травой также связывали с обеспечением благополучия: «Ой, на Троицу знаете, что ставили? Наоборот, веточки берёзовые. В окошко с той стороны. И ветки на дом, заносить. Чтоб, это, в доме деньги велись. Всё велось» (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Основные элементы праздника – праздничное застолье и визиты родственников и знакомых: «И Троица целую неделю, и Пасха целую неделю. Друг к другу в гости ходят. К друг другу в гости зовут» (г. Чайковский).

Поминание умерших родственников является важной частью многих дат цыганского календаря. В целом поминальные даты у русских цыган связаны с православными традициями, близки тем дням народного и церковного календаря, когда совершают поминальные ритуалы и русские. Поминать и посещать кладбище принято в Радуницу – во вторник через неделю после Пасхи. Этот день известен как *Радуница*, *Радольница*, *Мул’ятко дывэс* [букв. Мёртвый день, День мёртвых]. В этот же день поминование совершают и в церквях [Цыгане 2018, 344–345]. При поминовании на Радуницу на кладбище приносили кулич-пасху и крашенные яйца: «После Пасхи

в родительскую субботу. Несут яйца, паску также, вино. Все собираются, на кладбище ходят» (г. Чайковский). В этот день использовали как яйца, оставленные с Пасхи, так и вновь покрашенные к поминальному дню: *«Яйцы чтобы несли, и подавали яички. И конфеты, печенье, кто что может. Кто оставляет <с Пасхи>, а кто снова красят снова»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Посещение кладбища, храма и совершение поминальных ритуалов было приурочено к Семику (седьмой четверг после Пасхи, три дня до Троицы), а также к Троицкой субботе и празднику Троицы: *«Троицу отмечаем. Потом на кладбище едем»* (г. Чайковский). На кладбище устраивали трапезу обычно из принесённых с собой блюд и продуктов: *«<На кладбище на Троицу> несут с собой еду... там помидоры, огурцы, мясо, колбасу, соленья-варенья, кто умеет делать. У нас стол специальный, да. Кто-то принёс шашлыки, кто-то что-то жарит, парит. Они уже, молодёжь, сами всё делают на костре. Да, на кладбище прямо, да...»* (г. Краснокамск). К осенним поминальным дням у русских цыган следует отнести Спас, или Преображение (19.08) с посещением кладбища и Покровскую субботу с преимущественным поминовением умерших дома. Известны примеры, когда посещение кладбища было соотнесено с Петровым днем: *«В Петров день... пойдёт на кладбище»* (г. Нытва).

Среди праздников летнего и осеннего периодов в календаре русских цыган почитаются как конкретные даты, с которыми связывают сезонные изменения или погодные приметы, так и некоторые даты, связанные с определёнными поверьями и ритуалами. Петров день (12.07) соотносили с началом уменьшения светового дня. К нему был приурочен сбор ягод. Первые собранные ягоды стараются раздать: *«Петров день – праздник к ягодам. Надо собирать и подавать, это уже идёт за родителей, за умерших. Мы собираем и подаём... Ну, только прежде надо поесть – надо подать сперва»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Завершение купального сезона было связано с Ильиным днём (02.08): *«В Ильин день нельзя купаться»* (г. Краснокамск); *«Ильин день как пройдёт, нельзя купаться, не купаются уже»* (Октябрьский

район, пос. Щучье Озеро). В народной культуре с этой датой соотносится граница летнего и осеннего времени. Ильин день считается строгим днём, в который запрещено работать: *«Нельзя ничё делать. Он же такой, поглавешный праздник»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро). Безусловно, приуроченность границ купального сезона к Ильину дню является влиянием русской традиции. Религиозные традиции этого праздника выражаются в посещении церкви: *«Ильин дывэс вот в церковь, лампадки жгу»* (г. Краснокамск).

Почитаются в цыганском календаре Спасы: *«Спас, яблоки носим в церковь, подаём сперва, а потом уж едим»* (г. Краснокамск). Среди обычаев, связанных со Спасами, – накрывать праздничный стол, на котором обязательно должны присутствовать в Яблочный Спас яблоки, в Хлебный Спас пироги, в Медовый – мёд. В это время, как и в другие праздники, стол не должен быть пустым: *«Если Хлебный Спас – мы пироги печём. На стол ставим. Булочки да чё печём. Яблочный Спас тоже, яблоки. Также на столе чтоб стояли. Продукты чтоб стояли на столе. Чтоб не пустой стол был... Медовый тоже так же. Мёд на столе стоял чтоб. Продукты, конфеты. Ну, чтобы тоже стол не пустой был»* (г. Чайковский). Традиции этих праздничных дней предписывают усаживать за стол и угощать всех гостей.

Среди почитаемых церковных дат календаря русских цыган стоит отметить праздник Воздвиженья (27.08). Завершает осенние праздники Покров (14.10), который считается рубежом осени и зимы [Цыгане 2018, 320]. Характерным для праздника было совершение церковных ритуалов: *«Покров это праздник. Жгу я всегда лампадки»* (г. Краснокамск), – что свидетельствует о важности этого дня в календаре русских цыган.

Отдельную тему составляют поверья, связанные с фенологическими изменениями в природе. Однако стоит отметить, что у цыган они не столь многочисленны и развёрнуты, как у русского населения, распространены эпизодически и не выстраиваются в чёткую схему: *«Ну вот весной, когда первый гром гремит. Уже всё просыпается вроде. Трава, всё, лес одевается. Вроде земля вздрогнула. К весне»* (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Интересным представляется влияние календаря на кочевую жизнь. Полевые материалы не демонстрируют закрепления за конкретными календарными датами начала и завершения кочёвок, скорее всего, эти границы были закреплены в сезонах весны и осени и ориентированы на природные изменения: «Снег не стаял ещё – уже кочевали, ездили» (Октябрьский район, пос. Щучье Озеро).

Таким образом, проведённое исследование показывает бытование календарной обрядности у цыган этнографической группы *русские цыгане* в период середины – второй половины XX в. Становление этнографической группы в восточнославянском и, прежде всего, русском окружении, а также активное взаимодействие с русскими явилось основной причиной близости календарной системы русских цыган календарным традициям и обычаям русских. Народный календарь русских цыган Пермского края основывается на православном календаре, многие обычаи и обряды имеют прямые параллели в русских традициях. Русско-цыганский билингвизм сказался и на бытовании как цыганской, так и русской праздничной терминологии. При этом расселённые на значительных территориях русские цыгане часто воспринимали региональный вариант русских этнокультурных традиций, который был характерен для той или иной территории расселения русских. Так термин «святошники» для обозначения ряженных, отмеченный в Прикамье, характеризует поволжскую традицию русских. Поминальные дни также приурочены к тем датам народного календаря, которые отмечены в соседних русских традициях.

В то же время для русских цыган характерно присутствие и специфических черт: бытование терминологии и поздравительных текстов на цыганском языке; ориентация на обычаи, связанные с общинными, родственными и семейными отношениями. Хозяйственная составляющая в календаре почти не представлена. Большинство обрядовых действий призваны обеспечить благополучие общины и семейного коллектива.

Высокая мобильность цыганского населения и контакты между группами обусловили и близость календарных обычаев и обрядов

у разных территориальных групп народа. Сравнение с известными и описанными календарными обычаями русских цыган других территорий показывает их типологическую близость, особенности можно отметить лишь в отдельных чертах.

Календарные праздники и обряды русских цыган показывают консервативность и сохранение традиционных форм в течение XX в., слабое влияние идеологических установок советского периода. В первую очередь это прослеживается в сохранении и в советское время религиозных традиций, в том числе в праздничной культуре.

Календарная обрядность русских цыган является развивающейся системой, воспринимающей инновации и адаптирующей их к традиционным формам. В настоящее время праздники и обряды по-прежнему сохраняются как цельный этнокультурный комплекс и выполняют важную этнообъединяющую функцию, поддерживают родственные и социальные связи.

ЛИТЕРАТУРА:

- Абраменко 2006** – *Абраменко О. А.* Очерки языка и культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома). СПб.: Анима, 2006.
- Валенцова 1995** – *Валенцова М. М.* Материалы для картографирования полесских святочных гаданий // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М.: Индрик, 1995. С. 209–222.
- Добровольский 1908** – *Добровольский В. Н.* Киселёвские цыгане. Выпуск I. Цыганские тексты. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1908.
- Морозов 2004** – *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М.: Индрик, 2004.
- Народы Пермского края 2014** – Народы Пермского края. История и этнография / Д. И. Вайман, Т. Г. Голева, М. С. Каменских, С. А. Шевырин, А. В. Черных. Пермь: Пушка, 2014. Т. 2.
- Подюков, Черных 1998** – *Подюков И. А., Черных А. В.* «Суженый-ряженный, приди ко мне снаряженный»: Рецепты народных гаданий. Пермь: Издательство Перм. рег. ин-та пед. информ. технологий, 1998.
- Цыгане 2018** – Цыгане / отв. ред. Н. Г. Деметер, А. В. Черных; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2018.
- Черных 2008** – *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Часть II. Зима. Пермь: Пушка, 2008.

Черных, Вайман 2018 – *Черных А. В., Вайман Д. И.* Цыгане Перми: история и культура. СПб.: Маматов, 2018.

Чичеров 1957 – *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв.: Очерки по истории народных верований // Труды ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.: Издательство АН СССР, 1957. Т. XL.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Альтшулер Марина Сергеевна, orcid.org/0000-0002-6849-9608, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского (Москва, Россия), folklab@mosconsv.ru

Бабалык Марина Геннадьевна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижы» (Петрозаводск, Россия), mg-babalyk@ya.ru

Брюханова Мария Анатольевна, orcid.org/0000-0001-9489-5172, инженер учебно-научной лаборатории теоретической и прикладной фольклористики при кафедре русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета (Пермь, Россия), bruhanova94@yandex.ru

Вайман Дмитрий Игоревич, orcid.org/0000-0001-5784-5029, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнографии ФГБУН «Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН (ПФИЦ УрО РАН)» (Пермь, Россия), dmitrii-vaiman@yandex.ru

Ведерникова Тамара Ивановна, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и истории культуры Самарского государственного института культуры (Самара, Россия), vti53@mail.ru

Виноградова Людмила Николаевна, orcid.org/0000-0002-3471-7240, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва, Россия), etnolingvisty@yandex.ru

Гранова Мария Андреевна, orcid.org/0000-0002-2577-6652, научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук (Пермь, Россия), marjanaandreeva@mail.ru

Добровольская Варвара Евгеньевна, orcid.org/0000-0002-2346-7493, кандидат филологических наук, зав. сектором нематериального культурного наследия Центра культуры народов России

Государственного Российского Дома народного творчества им. В. Д. Поленова, доцент кафедры общего и славянского искусствоведения института славянской культуры Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина (Москва, Россия), dobrovolska@inbox.ru

Зверева Юлия Владимировна, orcid.org/0000-0002-0129-2565, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук (Пермь, Россия), zv.ul@mail.ru

Ипполитова Александра Борисовна, orcid.org/0000-0001-8008-2330, кандидат исторических наук, сотрудник сектора нематериального культурного наследия Центра культуры народов России Государственного Российского Дома народного творчества им. В. Д. Поленова (Москва, Россия), alhip@ya.ru

Королёва Светлана Юрьевна, orcid.org/0000-0003-4246-907X, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета (Пермь, Россия), petel@yandex.ru

Котельникова Наталия Евгеньевна, кандидат филологических наук, заместитель главного редактора научного альманаха «Традиционная культура», Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова (Москва, Россия), tusjakot@yandex.ru

Красиков Михаил Михайлович, кандидат филологических наук, профессор кафедры украиноведения, культурологии и истории науки национального технического университета «Харьковский политехнический институт» (Харьков, Украина), mmkrasikov@gmail.com

Матлин Михаил Гершенович, orcid.org/0000-0003-0748-1081, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка, литературы и журналистики Ульяновского государственного педагогического университета им. И. Н. Ульянова, научный сотрудник Центра развития и сохранения фольклора – филиала ОГБУК «Центр народной культуры Ульяновской области», matlin@mail.ru

Наговицына Марина Петровна, кандидат филологических наук, преподаватель кафедры социально-культурной деятельности Вятского колледжа культуры (Киров, Россия), nagovicynamp@yandex.ru

Подюков Иван Алексеевич, orcid.org/0000-0002-1844-5038, доктор филологических наук, профессор, старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН (Пермь, Россия), podjukov@yandex.ru

Рычкова Наталья Валентиновна, искусствовед, независимый исследователь (Москва, Россия), lace.nata@gmail.com

Самоделова Елена Александровна, доктор филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (Москва, Россия), helsa@rambler.ru

Санникова Татьяна Марковна, orcid.org/0000-0003-0643-9463, генеральный директор Пермского дома народного творчества «Губерния» (Пермь, Россия), markovna_s@mail.ru

Свалова Екатерина Николаевна, orcid.org/0000-0001-8181-808X, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела истории, археологии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН (Пермь, Россия), svalova87@mail.ru

Цветкова Алевтина Дмитриевна, кандидат филологических наук, профессор кафедры филологии Торайгыров университета (Павлодар, Казахстан), cvetkova_ad@mail.ru

Черных Александр Васильевич, orcid.org/0000-0002-7670-3912, доктор исторических наук, член-корреспондент Российской академии наук, зав. сектором этнологических исследований отдела истории, археологии и этнографии ФГБУН «Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН (ПФИЦ УрО РАН)» (Пермь, Россия), atschernych@yandex.ru

Чернышёва Юлия Сергеевна, научный сотрудник отдела истории, археологии и этнографии ФГБУН «Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН (ПФИЦ УрО РАН)» (Пермь, Россия), yulyachernysheva99@gmail.com

Четина Елена Михайловна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета (Пермь, Россия), chetina@mail.ru

Шеваренкова Юлия Михайловна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы института филологии и журналистики Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (Н. Новгород, Россия), shevarenkova@mail.ru

Ясинская Мария Владимировна, кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела этнолингвистики и фольклора института славяноведения Российской академии наук (Москва, Россия), marusiaya@gmail.com

ABOUT THE AUTHORS

Altshuler Marina Sergeevna, orcid.org/0000-0002-6849-9608, PhD (History of Arts), Senior Research Fellow at K. V. Kvitka Folk Music Research Center, Tchaikovsky Moscow State Conservatory (Moscow, Russia), folkclub@mosconsv.ru

Babalyk Marina Gennadevna, PhD (Philology), Leading Researcher at Kizhi State Open-Air Museum of History, Architecture and Ethnography (Petrozavodsk, Russia), mg-babalyk@ya.ru

Brukhanova Mariia Anatolievna, orcid.org/0000-0001-9489-5172, Engineer at the Laboratory for Theoretical and Applied Folklore Studies at Department of Russian Literature, Perm State University (Perm, Russia), bruhanova94@yandex.ru

Chernykh Alexandr Vasilevich, orcid.org/0000-0002-7670-3912, Grand PhD (History), Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Ethnological Research Sector, Department of History, Archaeology and Ethnography, Perm Federal Research Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), atschernych@yandex.ru

Chernyshyova Yuliya Sergeevna, Researcher of Department of History, Archaeology and Ethnography, Perm Federal Research Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), yulyachernysheva99@gmail.com

Chetina Elena Mikhailovna, PhD (Philology), Associate Professor in the Department of Russian Literature, Perm State University (Perm, Russia), chetina@mail.ru

Dobrovolskaya Varvara Evgenievna, orcid.org/0000-0002-2346-7493, PhD (Philology), Head of Department of Intangible Cultural Heritage, The Russian National House of Folk Arts and Amateur Creativity named after V. D. Polenov. Associate Professor of the Department of General and Slavic Art Studies of the Institute of Slavic Culture of the Russian State University named after A. N. Kosygin (Moscow, Russia), dobrovolska@inbox.ru

Granova Mariia Andreevna, orcid.org/0000-0002-2577-6652, Researcher of the Perm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), marjanaandreeva@mail.ru

Ippolitova Alexandra Borisovna, orcid.org/0000-0001-8008-2330, PhD (History), Researcher of Department of Intangible Cultural Heritage, The Russian National House of Folk Arts and Amateur Creativity named after V. D. Polenov. (Moscow, Russia), alhip@ya.ru

Korolyova Svetlana Yur'evna, orcid.org/0000-0003-4246-907X, PhD (Philology), Associate Professor in the Department of Russian Literature, Perm State University (Perm, Russia), petel@yandex.ru

Kotelnikova Nataliya Evgenievna, PhD (Philology), Vice Editor-in-Chief of Scholarly Almanac Traditional culture, The Russian National House of Folk Arts and Amateur Creativity, tusjakot@yandex.ru

Krasikov Mikhail Mikhailovich, PhD (Philology), Professor of the Department of Ukrainian Studies, Cultural Studies and History of Science, National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute” (Kharkiv, Ukraine), mmkrasikov@gmail.com

Matlin Mikhail Gershonovich, orcid.org/0000-0003-0748-1081, Grand PhD (Philology), Professor in Department of Russian Language, Literature and Journalism, Ulyanovsk State Pedagogical University named after I. N. Ulyanov, Researcher in Center of Development and Preservation of Folklore of Ulyanovsk Center of the Folk Culture (Ulyanovsk, Russia), matlin@mail.ru

Nagovitsyna Marina Petrovna, PhD (Philology), Teacher of Department of Social and Cultural Activities in Vyatka College of Culture (Kirov, Russia), nagovicynamp@yandex.ru

Podyukov Ivan Alexeevich, orcid.org/0000-0002-1844-5038, Grand PhD (Philology), Professor, Senior Researcher of Department of History, Archaeology and Ethnography in Perm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), podjukov@yandex.ru

Rychkova Natalia Valentinovna, Art Critic, Independent Researcher (Moscow, Russia), lace.nata@gmail.com

Samodelova Elena Alexandrovna, Grand PhD (Philology), Senior Researcher in M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Science (Moscow, Russia), helsa@rambler.ru

Sannikova Tatiana Markovna, orcid.org/0000-0003-0643-9463, General Manager of the Perm State House of National Arts and Amateur Creativity “Gubernia” (Perm, Russia), markovna_s@mail.ru

Shevarenkova Yulia Mikhailovna, PhD (Philology), Associate Professor of the Department of Russian Literature of the Institute of Philology and Journalism, Nizhegorodsky Lobachevsky State University (Nizhny Novgorod, Russia), shevarenkova@mail.ru

Svalova Ekaterina Nikolaevna, orcid.org/0000-0001-8181-808X, PhD (Philology), Senior Researcher of Department of History, Archaeology and Ethnography in Perm Federal Research Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), svalova87@mail.ru

Tsvetkova Alevtina Dmitrievna, PhD (Philology), Professor of Department of Russian Philology in S. Toraihyrov University (Pavlodar, Kazakhstan), cvetkova_ad@mail.ru

Vaiman Dmitry Igorevich, orcid.org/0000-0001-5784-5029, PhD (History), Senior Researcher of Department of History, Archaeology and Ethnography in Perm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), dmitrii-vaiman@yandex.ru

Vedernikova Tamara Ivanovna, PhD (History), Associate Professor in Department of Theory and History of Culture, Samara State Institute of Culture (Samara, Russia), vt153@mail.ru

Vinogradova Lyudmila Nikolaevna, orcid.org/0000-0002-3471-7240, Grand PhD (Philology), Senior Researcher in Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), etnolingvisty@yandex.ru

Yasinskaya Maria Vladimirovna, PhD (Philology), Researcher in Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia), marusiaya@gmail.com

Zvereva Yuliya Vladimirovna, orcid.org/0000-0002-0129-2565, PhD (Philology), Senior Researcher in Perm Federal Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Perm, Russia), zv.ul@mail.ru

**СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

Выпуск 19

(12+)

СЛОВО. ВРЕМЯ. ЧЕЛОВЕК

Главный редактор – *А. В. Черных*
Редакторы: *К. В. Турбовская, А. Г. Поспелова*
Редактор английского текста – *А. Г. Поспелова*

Вёрстка – *Л. В. Черных*
Корректурa – *И. И. Плотникова*

Подписано в печать 21.11.2021 г.
Формат 60 × 84/16. Тираж 500 экз.

Издательство «Маматов» www.mamatov.ru

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ООО «ПК «Астер»
614097, г. Пермь, ул. Усольская, 15