

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РОССИЙСКИЙ ДОМ
НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА ИМ. В.Д. ПОЛЕНОВА
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
РЕСУРСНЫЙ ЦЕНТР ВНЕДРЕНИЯ ИННОВАЦИЙ И СОХРАНЕНИЯ
ТРАДИЦИЙ В СФЕРЕ КУЛЬТУРЫ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ПЕРМСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР УРАЛЬСКОГО
ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**«СЛАВЯНСКАЯ
ТРАДИЦИОННАЯ
КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР:
ФОЛЬКЛОР
В СОВРЕМЕННОМ
ОБЩЕСТВЕ»**

Коллективная монография

КАЗАНЬ
ООО «Фолиант»
2023

УДК 37+39+7

ББК 6/8

С47

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

Составители:

*Добровольская В.Е. (отв. ред.), Черных А.В. (отв. ред.),
М.В. Русанова, А.Р. Мифтахова*

С47 Славянская традиционная культура и современный мир: фольклор в современном обществе: Коллективная монография / Добровольская В.Е. (отв. ред.), Черных А.В. (отв. ред.), Цветкова А.Д., Вайман Д.И., Тябина Л.И., Крашенинникова Ю.А., Черных И.А., Низовцева С.Г., Подюков И.А., Филатова В.Б., Конёнкова А.К., Поздеев В.А., Варакина Г.В., Христова Г.П., Добжанская О.Э., В.И. Яковлев, Ходырева О.В., Чернышева Ю.С., Свалова Е.Н., Лызлова А.С. – Казань: ООО «Фолиант», 2023. – 208 с.

ISBN 978-5-6050440-5-5

В основе монографии представлены материалы Международной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир: фольклор в современном обществе», подготовленные учеными разных народоведческих дисциплин, региональными домами и центрами народного творчества. Издание предназначено для работников домов народного творчества, специалистов в области фольклора и традиционной культуры.

ISBN 978-5-6050440-5-5

© ООО «Фолиант», 2023
© ГРДНТ им. В.Д. Поленова
© Министерство культуры Республики Татарстан
© ГБУ «Таткультресурсцентр»
© Институт гуманитарных исследований
© Коллектив авторов

СОДЕРЖАНИЕ

- 5 *В.Е. Добровольская, А.В. Черных*
Место фольклорного наследия в современном обществе

Глава 1. Этнокультурное достояние: проблемы выявления, сохранения и актуализации традиций

- 9 *А.Д. Цветкова (Республика Казахстан, Павлодар)*. «Другой народ»: старообрядцы глазами казахов (по записям Восточного Казахстана)
- 21 *В.Е. Добровольская (Москва), Д.И. Вайман (Пермь)*. «Свои люди» на «чужой земле»: культура Восточной Пруссии глазами советских переселенцев
- 31 *Л.И. Тябина (Казань)*. Формирование интереса к этнокультурному наследию народов Республики Татарстан в Литературном музее Габдуллы Тукая

Глава 2. Традиционная праздничная культура в жизни современного общества

- 37 *Ю.А. Крашенинникова (Сыктывкар)*. Сохранение и трансформация традиционной праздничной культуры в современной жизни заводских поселений Республики Коми (на примере пос. Кажым Койгородского района)
- 48 *И.А. Черных (Пермь)*. Ильин день в календарной обрядности русских Татарстана
- 51 *С.Г. Низовцева (Сыктывкар)*. Паремии в календарной традиции русских заводских поселений Республики Коми
- 65 *И.А. Подюков (Пермь)*. Названия трудовых праздников в русских говорах Пермского края
- 77 *В.Б. Филатова (Казань)*. Интерактивная форма знакомства детей начальной и средней школы с традиционными календарными праздниками на основе русского фольклора Республики Татарстан

Глава 3. Декоративно-прикладное искусство, архитектура и фотография: от народных традиций к их осмыслению и сохранению

- 79 *А.К. Конёнкова (Москва)*. Ковровская глиняная игрушка: возрождение традиции или формирование нового промысла?
- 89 *В.А. Поздеев (Киров)*. Мир крестьянского детства начала XX в. в фотографиях Сергея Лобовикова

- 98 *Г.В. Варакина (Москва)*. Архитектурный ансамбль Рязани второй половины XIX – начала XX вв.: феномен «деревянного монументализма»

Глава 4. Роль музыкальных и хореографических традиций в сохранении национальной идентичности

- 116 *Г.П. Христова (Воронеж)*. Ранняя песенная лирика западных районов Воронежской области: структурно-стилевые особенности
- 125 *О.Э. Добжанская (Дудинка)*. Песни о Великой Отечественной войне на языках народов Таймыра: обзор культурных практик в свете инновационных процессов развития музыкального фольклора
- 136 *В.И. Яковлев (Казань)*. Звуковое пространство Татарстана. Проблема взаимодействия этнокультур
- 142 *О.В. Ходырева (Киров)*. «Кайская боковая», «Пижанская круговая»: традиционные вокально-хореографические формы как геокультурные символы

Глава 5. Народная кулинария как маркер этнической идентичности

- 148 *Ю.С. Чернышева (Пермь)*. Обрядовое печенье кресты и лесенки в календарной обрядности русских Среднего Поволжья
- 153 *Д.И. Вайман (Пермь)*. Традиционная кухня немцев-меннонитов Оренбуржья: сохранение, актуализация и популяризация нематериального этнокультурного достояния российских немцев
- 163 *Е.Н. Свалова (Пермь)*. Речевое оформление застольных бесед в диалектной среде

Глава 6. Фольклорная сказка в современном культурном пространстве

- 174 *А.С. Лызлова (Петрозаводск)*. Об одном неопубликованном фольклорном источнике: сборник пудожских сказок 1940-х гг. из научного архива КАРНЦ РАН
- 194 *В.Е. Добровольская (Москва)*. Дополнение к «Сравнительному указателю сюжетов: Восточнославянская сказка»: переиздание VS электронная версия

- 206 **Сведения об авторах**

В.Е. Добровольская,
А.В. Черных

ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Место фольклорной традиции в современном мире все больше привлекает внимание исследователей. Действительно фольклор является важной частью культурного наследия народа, отражает его обычаи, верования и историю, декларирует значимые для социума ценности. Именно с помощью фольклора сохраняется коллективная память общества. Основываясь на фольклорных традициях, мы можем говорить о локальной, этнической и национальной идентичности.

Кажется, что фольклор обращается только к прошлому народа, а в современном мире выполняет роль памятника культуры, некоего архаичного явления, которое если не исчезло из нашей жизни полностью, то активно исчезает и не оказывает никакого влияния на нашу современную жизнь, оставаясь лишь частью нашего культурного наследия.

Однако совершенно очевидно, что фольклорная традиция большинства народов России в настоящее время представляет собой живое явление, несущее определенные ценности и смыслы, которые актуальны для современного общества. Фольклорная традиция выступает своеобразным феноменом, сохраняющим наиболее значимые для общества ценности.

Сейчас фольклор является этнокультурным достоянием общества. Недаром в Федеральном законе от 20.10.2022 «О нематериальном этнокультурном достоянии Российской Федерации» подчеркивается, что этническим общностям Российской Федерации присущи духовно-нравственные и культурные ценности, передаваемые из поколения в поколение, формирующие у них чувство осознания идентичности и охватывающие образ жизни, традиции и формы их выражения, а также воссоздание и современные тенденции развития данного образа

жизни, традиции и форм их выражения. Таким образом, фольклор как этнокультурное достояние народа ориентирован не только на прошлое.

Являясь безусловной ценностью, нашим наследием он прежде всего нуждается в определении тех культурных явлений, которые нужно сохранять.

В настоящее время становится ясно, что целый ряд явлений традиционной культуры для большей части общества по целому ряду причин может не причисляться к нашему культурному наследию. С этой проблемой больше всего сталкиваются зоны межкультурных контактов и территории взаимодействия переселенческих культур с культурой коренного населения. Именно здесь больше всего нуждаются в детальном изучении и выявлении знаковых элементов культуры, понимании того, что в традиции чаще происходил ни конфликт, а взаимодействие культур, понимание ценности как своей, так и чужой культуры. Особое внимание следует в этом случае обращать на оценку носителями одной культуры явлений другой. Помимо выявления и сохранения традиций необходима и их актуализация в современном обществе. Привлечение внимания к этнокультурному достоянию региона, различные культурные проекты, в которых задействовано фольклорное наследие территории в настоящее время как никогда важны. Все эти проблемы рассмотрели авторы первой главы монографии.

В настоящее время праздничная культура становится одним из главных элементов знакомства общества с этнокультурным наследием региона. Помимо выявления значимых аспектов традиции сейчас важно оценивать и процессы трансформации культурных явлений, связанных с народными праздниками. Необходимо оценивать отношение современных людей к явлениям праздничной культуры, их включенность в нее, отношение к ней как к своей и, следовательно, включенность в действие не на уровне зрителя, а именно как участника события. Особым направлением работы следует считать привлечение детей к знакомству с традиционной праздничной культурой, освоение ими наиболее значимых традиций. Именно этим аспектам посвящена вторая глава монографии.

Декоративно-прикладное и народное искусство всегда привлекает специалистов в области народных традиций. Совершенно очевидно, что простая фиксация явлений культуры в данном случае недостаточна.

Исследователям необходимо не только осмыслять явления культуры, но и разрабатывать стратегии по их сохранению и популяризации, причем сохранению именно традиционных явлений, а не переработок традиции. Работая с народным искусством, необходимо понимать, с чем имеет дело исследователь: с традиционным промыслом или с возникновением нового явления культуры; необходимо знать, что из авторского творчества заимствуется народной культурой и по какому принципу явления традиционного искусства попадают в профессиональную культуру. Авторы третьей главы монографии обратились к исследованию именно этих вопросов.

Четвертая глава монографии посвящена анализу музыкальной и хореографической культуры, месту музыкально-хореографических традиций в современной культуре российского общества. Авторы главы уделили особое внимание не только структурно-стилистическим особенностям музыкальных традиций, но и проблемам взаимодействия различных этнических культур, месту традиционной музыки и хореографии в современном обществе.

Авторы пятой главы сосредоточили свое внимание на такой значимой части традиционной культуры, как народная кухня. Пища, правила ее приготовления и употребления всегда выступают этническим маркером. По тому какая еда на столе, в какой посуде ее подают, какой порядок подачи блюд, как члены семьи сидят за столом и т.п., можно сказать к какому этносу, к какой социальной страте, к какому типу культуры принадлежат люди. Пища в традиционной культуре бывает повседневной и праздничной. В настоящее время повседневная пища подвергается изменениям, праздничная и обрядовая в силу своей архаичности сохраняет не только сами блюда, но и традиции их приготовления и употребления. С пищей связаны и поведенческие нормативы, речевая коммуникация за столом и т.д. Традиционная пища нуждается не только в сохранении. Именно через пищевой код культуры можно наиболее ярко актуализировать и популяризировать нематериальное этнокультурное достояние народов России.

Наконец, шестая глава посвящена сказочному наследию народов России. Один из наиболее архаичных жанров фольклора оказался наиболее востребован в настоящее время. Помимо собственно исследовательского сказочного наследия регионов в рамках работы с нематериальным

этнокультурным достоянием появляются публикации сказочных сборников, проводятся фестивали сказок, конкурсы детских рисунков, посвященным героям сказок, проводятся лектории о сказках и сказочниках и т.п. Сказка оказалась востребованной в современном мире и стала хорошим средством для актуализации этнокультурного достояния.

* * *

В заключение отметим, что сейчас работа по сохранению, актуализации и популяризации этнокультурного достояния народов России необычайно востребована обществом. Она оказалась на стыке двух сфер деятельности: научно-исследовательской работы, которую проводят ученые и культурно-просветительской деятельности, которой занимаются работники учреждений культуры. В ряде случаев можно говорить о прекрасных совместных проектах, но, к сожалению, чаще приходится отмечать отсутствие скоординированности действий представителей этих двух направлений: ученые обладают большим материалом, но не могут использовать его в культурно-просветительской работе, а работники культуры не обладают достаточным объемом научных знаний для выявления объектов нематериального этнокультурного достояния.

В основу данной монографии легли материалы ежегодной международной конференции «Славянская традиционная культура и современный мир», целью которой всегда было объединение ученых и практиков, помощь в создании региональных коллективов, где помимо исследователей, решающих научные задачи, будут работать и практики, которые смогут использовать научные достижения в своей работе. Мы надеемся, что данная монография будет одним из шагов по координации совместной работы ученых и практиков в деле выявления, сохранения, актуализации и популяризации нематериального этнокультурного достояния народов России.

Глава 1.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ДОСТОЯНИЕ: ПРОБЛЕМЫ ВЫЯВЛЕНИЯ, СОХРАНЕНИЯ И АКТУАЛИЗАЦИИ ТРАДИЦИЙ

А.Д. Цветкова

«ДРУГОЙ НАРОД»: СТАРООБРЯДЦЫ ГЛАЗАМИ КАЗАХОВ (ПО ЗАПИСЯМ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА)

«Идентификация «чужого» и формирование его статуса в обществе были и продолжают быть важнейшими культуuroобразующими факторами. Ни одно общество не может функционировать, не соприкасаясь с «чужим» [Романова, Хлыщева, Якушенков, Топчиев 2013, 4]. Эта мысль авторов монографии российских культурологов «Чужой и культурная безопасность» особо актуальна для современного Казахстана, на территории которого в тесном соседстве проживают представители многочисленных этносов и различных конфессий. «Изучение индивидуальных и коллективных представлений о других народах открывает путь к проникновению в жизнь того общества, в котором эти представления складываются и функционируют» [Репина 2012, 13].

В настоящей статье рассматривается стереотипные представления коренного населения о старообрядцах Восточного Казахстана как этноконфессиональной группе, сформировавшиеся в результате длительного проживания казахов и староверов на одних территориях и, как следствие, – постоянных контактов и взаимодействия. Необходимо заметить, что эти стереотипы также формировались в течение длительного времени, о чем говорит состав информантов, принадлежащих к разным поколениям, а также ссылки на рассказы предков.

Начальным этапом заселения Алтая староверами является первая половина XVIII столетия. В это время здесь появляются отдельные

беглецы, скрывавшиеся от правительственного гнета и религиозных гонений. Пробираясь в верховья Бухтармы, они искали здесь потаенные места, где можно было бы укрыться. В 1750–1790 годах возникают поселения «каменщиков» – староверов, пришедших в Рудный Алтай в поисках Беловодья. Долину Бухтармы за ее горный рельеф они называли Камнем, отсюда и название группы – каменщики. Они основали 9 деревень, в которых проживало более 300 человек: Осочиха (Богатырево), Быково, Сенное, Коробиха, Печи, Язовая, Белая, Фыкалка, Малонарымская (Огнево). По сведениям Бломквист и Гринковой, работавших здесь в экспедиции 1927 года, «самыми крепкими, лучше всех соблюдающими старину и заветы «стариков» являлись села Белая, Фыкалка, Язовая, Печи и Коробиха. Из этих деревень первые три, лежащие в горах, лучше и крепче сохраняли старину» [Бломквист, Гринкова 1930, 16].

К анализу привлекаются полевые материалы, записанные в экспедициях 2009–13 гг. в Катон-Карагайском районе Восточно-Казахстанской области, в долине реки Бухтармы (села: Коробиха, Аксу/Белая, Язовая).

Отношения беглецов-старообрядцев с казахским населением складывались уже при их появлении в «камне», поскольку им приходилось жить в тесном соседстве. Пастбища казахов находились неподалеку от старообрядческих поселений. Кочуя вместе со стадами в течение года, они тем не менее возвращались на прежние места, поскольку пастбища были родовые.

«Предки жили, но кержаки совместно с нашими предками также жили. Наши предки, они в основном вели кочевой, полукочевой образ жизни. А кержаки, они осели. Но у нас издавна корни уже срослись. Вместе живем и знаем хорошо их обычаи, они – наши обычаи. У нас совместных даже браков много» (Абиев Батырбай, 1959 г.р., с. Аксу, 2013).

Поначалу это был обмен товарами, позже казахи нередко нанимались работниками в крепкие кержацкие хозяйства, тем самым осваивая навыки земледелия, пчеловодства и мараловодства.

«Вот со слов дедушек и бабушек, как они рассказывали. У меня соклассник был, у него мать была старая тоже женщина. Она рассказывала, что ихние матери-отцы, они жили у нас здесь в горах. Там жили, здесь учились, сюда спускались, работали на них, на кержаков работали. Они были как более богатыми людьми, они (казахи. – А. Ц.) сюда подрабатывать ходили сами себе там» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу, 2013).

Вследствие постоянных контактов с коренным населением, старообрядцы хорошо знали казахский язык. Наблюдались и случаи их вступления в брак с казахами, что отмечается в современных рассказах и проявляется во внешности современных потомков староверов: *«Ну мать у меня русская, а отец казах. Я метис. Но я всю жизнь жил с бабушкой. И вот с бабкой, 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 че сделаешь? Вот потом меня дядька не отдал, Качесов Федор Еремеевич. Меня казахи воровали, чтоб я у них рос»* (Качесов Н.В., 1947 г.р., с. Язовая).

В 30-е годы XX столетия, в связи с массовым созданием колхозов и совхозов, меняется тип хозяйственной деятельности коренного населения, и старообрядческие села становятся национально-смешанными. С конца XX века этнический состав сел Бухтарминской долины меняется в сторону увеличения процента коренного населения. По сведениям 2010 года, процент коренного населения составляет 79,29 %, русского – 18,85 %.

Говоря о старожилах-кержаках, бухтарминские казахи повсеместно объясняют их закрытость либо религиозными убеждениями (через оппозицию «своя вера – чужая вера»), либо стремлением защититься от болезней, приходящих извне:

«Это как? Общение с другой верой им, наверное, воспрещалось. Общенье, сближение. Отдельно живут, они ни с кем не общаются. Вера им, наверное, своя не позволяет. У них же своя церковь есть. Раньше моленные дома были свои» (Абиев Батырбай, 1959 г.р., с. Аксу, 2013).

«Те, кто проживал тут, они скиты. Они жили по маленьким группам. Они не впускали другие нации, потому что в те времена были тяжелые болезни. Такие как чума, тиф, холера» (Бигазинов Токангали, 1955 г.р., с. Аксу, 2013).

Длительное проживание коренного населения в тесном соседстве с потомками староверов, для которых характерна конфессиональная замкнутость и консерватизм, способствовало формированию стереотипных представлений о кержаках.

В первую очередь, выявляются история и причины их переселения в горные районы Рудного Алтая, а также объяснение названия конфессиональной группы. В указаниях о времени переселения староверов упоминаются эпохи Ивана Грозного, Петра I, Екатерины II. Причинами

переселения называются гонения, голод, царский режим, каторжный труд, ссылка, притеснение, изгнание, «чтобы никто не мешал», «жизнь заставляла» и только в одном интервью – реформа Никона.

«Кержаки – они выходцы из реки Керж Воронежской области России. Во время опричнины, гонений Ивана Грозного они семьями, целыми деревнями покидали родные места. Голод еще в то время в России был большой. Сперва – в Сибирь, потом из Сибири – все дальше и дальше в горы. Там нет царской руки, каторжным трудом их никто не заставляет работать, нет гонений, где полная свобода» (Абиев Батырбай, 1959 г.р., с. Аксу, 2013).

«Про кержаков я слышала, они же не местные, их когда в ссылку отправляли сюда, они здесь обосновались, но они держались отдельно» (Канжигалинова Жибек, 1941 г.р., с. Аксу, 2013).

«Аксу обосновали староверы, кержаки, которые переехали с реки Кур. Они прибыли до Екатерины II и при Петре. Никон, был такой патриарх, они прибыли после его реформы. Они захали на Казахскую землю. И эти люди, которые сбежали с шахты, рабочие люди, поначалу были в Белкарагае, потом в Фыкалке, потом в Коробихе, потом здесь в Аксу. Потом Екатерина II сказала, чтобы не увозили их с казахских земель, у них нужно собрать налог, то есть ясак. И поэтому этот край называли Ясачный край» (Бигазинов Токангали, 1955 г.р., с. Аксу, 2013).

В версиях казахских преданий о заселении края староверов называют также каторжниками, которые бегут от непосильной работы, укрываются в глухих местах и подвергаются карательным мерам: *«В Зырянске знаете рудник? Туда с России всех людей сгоняли. И потом беглые каторжники, они разбежались. И здесь вот в горах много пещер можно найти. И они как бы укрывались, здесь жили. А потом офицер Зеленев, с России, с Москвы, их отправили сюда с карательным отрядом. И вот они по два, по три дома жили. Они их собирали – женщин, детей сжигали. А мужиков – обратно туда, на рудники угоняли. И потом, я дату не помню, в каком году, здесь народ собрался. И они петицию написали царице российской, типа, мы примем Ваше подданство, будем Вам платить налог. А налог они платили пушниной. Потом – рыбой, таймень, хариус здесь водится. Почему царской рыбой называют? Не потому, что она больше нигде не водится. И вот они платили налог, называлось – ясак» (Токтасынов Эльдар, 1983 г.р., с. Коробиха, 2009).*

В нарративах о выборе места расселения старообрядцев выявляется легендарный мотив о Беловодье. Беловодье, как утверждал К.В.Чистов, – не определенное географическое название, а поэтический образ вольной земли, образное воплощение мечты о ней [Чистов 1967, 279]. В конце XVIII века Беловодьем стали называть пространство земель, никем не занятых, лежавших на юго-востоке от Китайских пределов [Принц 1867, 546], то есть южный Алтай, в состав которого входят Бухтарма и Уймон.

Среди коренного населения исследованных сел по сей день сохраняется представление о том, что Беловодье, в поисках которого сюда пришли старообрядцы, находится в долине Бухтармы и изображается сказочно-изобильной, плодородной землей, где можно было безбедно жить в трудах на собственное благо: *«Алтайские каменщики, они искали камни. А вся руда была в камнях. Что металлические руды, что серебро, что золото – все в камнях. Беловодье, как в Писании пишется, – это реки, полные рыбы, где рыба сама выходит на берег, где всем приволье. И вот все дальше и дальше в горы человек идет. Можно сказать, что у нас действительно Беловодье, первозданная природа. Может, еще лучшие места есть, но, я думаю, лучшие наших мест нет»* (Абиев Батырхан, 1960 г.р., с. Аксу, 2013).

Название «Беловодье» в настоящее время представителями коренного этноса объясняется белым цветом реки Бухтармы и ее притока реки Белой, стекающих с ледников. Предания с данным топонимическим мотивом активно бытуют среди коренного населения Бухтарминской долины: *«Беловодье – это край, где текут молочные реки, кисельные берега, где ни власти тебе, ни паспорта никакого. Где в изобилии рыба, зверь. А так как Бухтарма белеет, в июле, вот только погода установилась, белки тронулись. Где-то, видать, есть глина, и она течет белая. Вот тебе и молочные берега. Вот Белое село. Почему оно Белое»* (Токтасынов Мамарбек, 1959 г.р., с. Коробиха, 2009).

Осознавая принадлежность староверов-переселенцев к конфессиональной общности, противопоставленной «расее» (никонианам), местные старожилы вместе с тем имеют размытое представление о ментальных отличительных знаках их веры и догматических особенностях: *«И почему их кержаками называли? У них были, сейчас если не совру, там у них как у мусульман, тоже так же. Мусульманцы, они же*

делятся, и оттуда выходят течения всякие. Вот у русских, у вас, тоже так было, да? И там старообрядческие были, они не согласны были с тем, который в то время был режим, и вот их по-моему так и называли. Ну, они уходили в основном от царского режима и потом не были согласны с положением церкви. В то время у них там какая-то тоже же перестановка была. И они молились, какая-то вера: слева – направо, справа – налево как-то молились, что-то такое. Уходили в нашу сторону» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу, 2013).

«Есть же у каждого своя вера, вот они верующие были» (Китакпаев Айдархан, 1953 г.р., с. Язовая). К внешним отличительным конфессиональным знакам представители коренного этноса относят крестное знамение, церкви или моленные дома: «Еще киржаки вот так молятся (2 пальца. – А. Ц.). А православные – вот так (3 пальца. – А. Ц.). Их так и называли – цепотники» (Канжигалинова Жибек, 1941 г.р., с. Аксу, 2013).

«Староверы – это русские, но они сохраняли старую веру. У них была христианская вера. Они крестились двумя пальцами. Веру разрушило правительство, церковь была тут староверческая, и на этом месте теперь построили клуб. В Катоне есть церковь староверческая, вот она не разрушилась. А здесь церковь разрушали, потому что сказали, что опизум для народа» (Бигазинов Токангали, 1955 г.р., с. Аксу, 2013).

Признаками иной («чужой») культуры в представлениях казахов являются внешность, одежда: «Они не обрезают бороду, рукава носили длинные» (Бигазинов Токангали, 1955 г.р., с. Аксу, 2013).

«Они бороду отращивают. Женщины носили черные платки, рясы. А мужчины носили шаровары, рубахи» (Қожаев Болатқан, 1962 г.р., с. Язовая, 2013).

Особенности этноконфессионального образа старообрядцев в сознании коренного народа объясняются теми условиями, в которых оказались беглецы-староверы, вынужденные осваиваться в глухих местах: «Кержаки – хорошие они хозяйственники, особенно в сельском хозяйстве. Хорошие хозяйственники, строители, вообще крепкие. Очень работающие, потому что, они когда приехали, это, наверное, у них в крови. Ничего же не было – ни гвоздей, ничего. Всё на себе. Топоры, наверное, у них примитивные были. Такие они хозяйства строили» (Абиев Батырбай, 1960 г.р., с. Аксу).

Именно благодаря трудолюбию им удается не только выжить, но и крепко встать на ноги на новых землях:

«Пчеловодством занимались, мараловодством» (Китакпаев Айдархан, 1953 г.р., с. Язовая, 2013).

«Вот Иван-гора, там дом был, хороший, и там они хозяйство разводили, пахали землю, сеяли» (Канжигалинова Жибек, 1941 г.р., с. Аксу, 2013).

«Ну вот они были, если в то время до революций, то они богачами были. После революций они были кулаками. Они в основном содержали марал. Срезали панты, увозили в Китай через Рахмановские ключи. У них там есть свои тропы. Оттуда чай, сахар возили» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу, 2013).

Говоря о чертах характера, сформированных у русских переселенцев в новых природных и социально-культурных условиях, представители коренного населения называют также предприимчивость и жадность, чем объясняют нажитое на новых землях богатство:

«Они были скрытными людьми. Староверы занимались мараловодством, пчеловодством. Они были очень богатыми людьми, но жадноватами. По приказу Екатерины их привезли в Казахстан, в леса. Первыми были Шарыповы. Они приучили к рукам маралов. Еще один из них был Осон Зырянов. Он был прижиточным человеком» (Қожаев Болатқан, 1962 г.р., с. Язовая, 2013).

По утверждению И.С. Кона, «в условиях развитого межнационального обмена преобладает система дифференцированных оценок <...> люди в принципе способны критически отнестись к своей национальной культуре и положительно оценить что-то чужое» [Кон 1999, 324]. Исходя из этого «другой» по этноконфессиональной принадлежности может быть «своим» по культурно-нравственным приоритетам [Репина 2012, 17]. Позитивная оценка трудолюбия, предприимчивости и ответственности староверов говорит о базовых ценностях казахов. Дома, построенные староверами, по сей день считаются лучшими в селах: *«Ну, как трудолюбивые? У нас вот дома многие кержакские. У меня отец вот живет в кержакском доме, по левой стороне. Потом ниже еще Белье живут там, раньше Кобзевы жили вот, и ниже – Махмут» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу, 2013).*

Те же оценки информантов-казахов вызывают и религиозно-нравственные отношения в семьях старообрядцев, основанные на строгом

воспитании и уважении к старшему поколению: *«А вот старообрядцы были очень воспитанными, например, не употребляли плохих слов, не курили сигареты (грех был), против родителей вообще не говорили лишнего слова и не вставали против. Потому что их за эти поступки били вожжами. Ставили на правильный путь. И это было правильно»* (Бигазинов Токангали, 1955 г.р., с. Аксу, 2013).

Нарушение старообрядцами общеизвестных поведенческих и пищевых запретов связывается с пагубным воздействием появившихся в этих краях никониан – «россии»: *«Никто не курил. Россия стала приезжать туда, и стали пить. Ну, уже после войны стали российские, православные. И молодежь научили пить, курить. Даже стишок был:*

Говорили, говорили,

Чтоб мальчишки не курили,

Перемена настает,

Из уборной дым идет» (Канжигалинова Жибек, 1941 г.р., с. Аксу, 2013).

Стереотипные представления об этноконфессиональных, бытовых, поведенческих нормах и запретах, как правило, выражаются в сравнении или по контрасту с другими общностями, проживающими на данной территории. На обследованных территориях – это казахи и поздние российские переселенцы (никониане, «россия»). Особая чистоплотность староверов противопоставляет их и той, и другой общности: *«Если кто приходит в гости к киржакам, они, говорят, всю посуду перекипятят, перемоют. Даже эти ручки на дверях почистят. И к ним когда заходишь, у них камнями обложена тропинка, и вот это все-все мылось, и не крашено. Они все это скребли. У них все прям блестело. К ним зайдешь, с ограды когда зашла, не знаешь куда ступить, потому что чистота идеальная»* (Кусманова Катипа, 1963 г.р., с. Аксу, 2013).

В свою очередь, запрет на совместные трапезы с нестароверами, прежде всего никонианами, в восприятии казахов объясняется их нечистоплотностью:

«Ну, киржак – это вера такая. Ну, вот знаете, раньше православные вот эти были. Нечистоплотные были. А киржаки были очень чистоплотные. Вот если православные, например, могли в этом тазу стирать, а потом в этом же тазу они могут пиццу готовить себе. А киржаки, они даже вот, например, после вас помогают все. Вот отдельно кормят, отдельно все, не в общей. Они же в общем котле,

православные, едят, а здесь у каждого своя посуда. Они не из своей кормили. Специально была посуда для гостей.

А если из их посуды кто-то поел, тогда они очень хорошо промывали или вообще убирали для другого случая (Канжигалинова Жибек, 1941 г.р., с. Аксу, 2013).

Сравнение и фиксация различий, характерная для сложившихся стереотипов, наблюдается в рассказах об обрядовой жизни, в которой жители небольших сел участвуют, несмотря на свою иноэтническую или иноконфессиональную принадлежность:

«И их выносят у нас, у казахов, в 12 часов, покойников. А у них в 11, в 12 и в час, по-моему. И отпевают их, вот у одних поп должен быть мужчина только, у кого-то там – женщина. Вот у нас тетя Таня была, она была попом, отпевала покойников» (Кусманова Катипа, 1963 г.р., с. Аксу, 2013).

«Вот русские гробы делают. У Кобзевых дочка со мной училась. У нее бабка была, ей муж перед своей смертью сделал гроб. Ей и себе сделал. Когда она скончалась, была поменьше, высохла уже. Он долбил с осины прямо» (Канашев Айкын, 1978 г.р., с. Аксу, 2013).

Реакцией на этноконфессиональную закрытость бухтарминских староверов и их бытовые нормы, привычки и традиции, отличные от норм проживающего коренного этноса, становится их наивное восприятие и нередко вымышленное описание: *«Ну раньше, когда были они, ну, чем отличались? Тем отличались, что у них на окнах ставники были. Потом, как солнце закатывалось, они там все-все двери закрывали и ложились спать, никого не впускали. Пробуждались с петухами, можно сказать, рано вставали.*

Вечером они в туалет не выходили, говорят, нельзя было у них ночью в туалет. Не ходили, у них свои, типа биотуалетов, были.

Ну, я еще слышал, что брак в основном между собой был, родственные были. Правда – не правда, не знаю» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу, 2013).

Непонятное, необъяснимое в образе жизни, обрядовом и бытовом поведении приводит к мифологизации «другого народа». При этом мифологические мотивы и сюжеты заимствовались из репертуара самих же староверов и адаптировались, трансформировались, дополнялись в соответствии с местными реалиями. В мифологических рассказах,

записанных от информантов-казахов, староверам приписываются магические способности и действия. Выявляются мифологические мотивы: «Трудная смерть ведьмы-староверки», «Ведьма-староверка передает колдовство в бане», «Человек с краденым не может выйти со двора староверов», «На месте, где жили старообрядцы, занимающиеся магией, появляются духи (шайтаны)», «На месте, где повесилась девушка-староверка, слышится плач».

«Ну, я вот когда маленький был, бабки еще умирали, это лет 30 назад, мы детьми были, нас выгоняли. Ну, мы казахи, но все равно интересно же было. Тогда и казахи на русском говорили, у нас вот деревня была 50 на 50 казахи и русские. И вот нас к дому не подпускали, там говорили, что какой-то кол вбивали, там под матку какую-то. Бабушки умирать не могли, и поэтому кол вбивали. Это, в основном, тем, кто колдовал.

Они в основном людям скот находили, кто угнал, могли сказать, лечили, но и, конечно, порчи наводили, приворот делали, слышал».

«Сейчас, наверное, тоже есть, они же передавали свои вот эти вот. Они же не просто умирали, передавали в основном. Если бабушка, то – дочке, если нет дочки, то – снохе, если хорошая сноха. Бабушки там сами что-то делали, баню топили, они там что-то делали. Сейчас ведь электричество, тогда же электричества не было, и они в основном там с лампами такими керосиновыми ходили. В бане обряд какой-то проводили, три дня что-то делали там, если некому передать эти свои».

«Вот мы с вами хотели же в лес сходить, в той стороне тоже много кержаков жило. И, что характерно, они занимались мифическим, как-то называют, наговоры, что ли? Вот таким занимались они. К ним невозможно было вечером прийти. Они двери если закроют, если к ним кто-нибудь приходит, они отворачивали. Арбузы, огурцы, в то время это было диковинкой. Там у них кто залазил ночью, как зайдут, выйти не могут. Им казалось, что все запутано. Кружили около дома, выйти не могут. Потом хозяйева выйдут и их отпускали» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу, 2013).

«Именно в тех местах вообще нельзя было обитать. Там раньше старообрядцы были, и они, кажется, там магией занимались. Сейчас там и дома есть, но там то ли духов видят или шайтанов видят,

бывает. Ночью как будто кто-то ходит. По рассказам, там дочка против отца пошла и забеременела. Ушла туда, там и умерла. И там вот плач слышен. Говорят, она кержачка, она там в этой же бане повесилась» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу).

Как показывают наблюдения, формирование стереотипов – это динамический процесс. Они могут возникать, распространяться, разрушаться и изменяться вместе с изменяющимися условиями взаимодействия. Длительные контакты коренного населения с переселенцами-старообрядцами отражаются на характере кросс-культурного диалога. Записи демонстрируют включение фрагментов русской старообрядческой культуры в этнокультурное поле казахского населения и наоборот:

«Определенные праздники у них – Пасха, Масленица. Пасха вот, когда детьми были, нам было интересно, как яйца красили. И казахи красили. Все красили.

А такое есть тут, ну, опять же – это все домыслы. У нас печки когда ложат, оставляют сиденье, я оставляю надпечник. Вот у кержаков так было. Вот я же сколько домов видел и вот спрашивал, зачем это. Мне отвечают: «Это для домового». И я так же делаю, у меня спрашивают, я отвечаю: «Для домового». Домовой – оберег. Никто, правда, не верит, но все стараются соблюдать. Ну, вот вы временно где-то живете, например, дом купили. Мусор собрали, весь в ведро ложат, ведро и коты с собой забирают в тот дом. Запускают сперва коты, потом мусор ставят. Домовой обычно мужского пола» (Канашев Айкын, 1975 г.р., с. Аксу).

«У нас сейчас как завелось? Даже у казахов принято и русским давать береке. Вот кто сколько может, столько и дают. И сейчас мы к русским ходим и им собираем. Список собирается, чтобы потом знал, кто сколько давал. Даже 200 тенге, так и пишут. Или зимой там трактор выдал. Береке дают до похорон, бата – после похорон.

У нас, у казахов, принято, чтобы главное – в чистой одежде были на похоронах. И надо помыться перед похоронами. И русские (староверы. – А. Ц.) так делают» (Абиев Батырбай, 1959 г.р.).

Что касается актуальных представлений о взаимодействии коренных жителей бухтарминской долины с потомками староверов, информанты нередко говорили: *«Сейчас не осталось этих староверов. Они все переехали» (Бигазинов Токангали, 1946 г.р., с. Аксу, 2013).*

«В Аксу раньше было много кержаков, сейчас все померли» (Уйсенев Тойганбай, 1938 год, с. Язовая).

«Да у нас тут уже все объединилось, и никто ничем не отличается» (Канжигалинова Жибек, 1941 г.р.).

«Это, может быть, сто лет назад так было. Сейчас этого ничего нет» (Абиев Батырбай, 1960 г.р., с. Аксу, 2013).

На самом деле, это лишь говорит о динамике этноконфессиональных стереотипов в связи с изменением характера взаимодействия двух групп населения.

Таким образом, в представлениях коренного населения бухтарминской долины отражаются история локальной группы старообрядцев, их конфессиональные идентификационные знаки, черты характера и моральные качества, бытовые нормы и правила, особенности кросс-культурного диалога двух групп. Длительное взаимодействие народов, проживающих в долине Бухтармы, демонстрирует толерантные взаимоотношения, для которых характерно восприятие и приятие инаковости друг друга. Наблюдается заимствования элементов чужой культуры при сохранении своей идентичности.

Литература

Бломквист, Гринкова 1930 – *Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П.* Бухтарминские старообрядцы: материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахская. Вып. 17. Л.: Издание Академии Наук СССР, 1930. 460 с.

Кон 1999 – *Кон И.С.* Социологическая психология. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 1999. 560 с.

Принтц 1867 – *Принтц А.А.* Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. // Записки РГО по отделу общей географии. СПб., 1867. Т 1. С. 543–582.

Репина 2012 – *Репина Л.П.* «Национальный характер» и «образ другого» // Диалог со временем. 2012. Вып. 39. С. 9–19.

Романова, Хлыщева, Якушенков, Топчиев 2013 – *Романова А.П., Хлыщева Е.В., Якушенков С.Н., Топчиев М.С.* Чужой и культурная безопасность. М.: РОССПЭН, 2013. 215 с.

Чистов 1967 – *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М.: Наука, 1967. 342 с.

В.Е. Добровольская,
Д.И. Вайман*

«СВОИ ЛЮДИ» НА «ЧУЖОЙ ЗЕМЛЕ»: КУЛЬТУРА ВОСТОЧНОЙ ПРУССИИ ГЛАЗАМИ СОВЕТСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ

Переселенческая культура в большинстве случаев представляет собой своеобразный микс из традиций территории исхода и новых территорий. В большинстве случаев переселенцы сталкиваются с культурой автохтонного населения, частично сохраняют свою культуру, а частично осваивают и чужие традиции. Как бы не были далеки друг от друга культуры переселенцев и местного населения, постоянный контакт позволяет первым освоиться на чужой территории, понять и принять принципы жизни на чужой земле [Мяснякова 2019, 33–40; Плотнокова 2016; Фурсова 2014, 415–418; Фурсова 2017, 49–58; Черных 2015, 48–59; Черных 2022, 131–150]. Переселенцы безусловно сохраняют элементы своей культуры. Причем зачастую у переселенцев традиции сохраняются лучше, чем у тех, кто остался. «Материнская» традиция может быть разрушена войнами, слиянием деревень, исходом населения в город и т.п. Конечно, подобным тенденциям могут подвергаться и переселенческие села. Но в тех случаях, когда обстоятельства позволяют говорить о сравнении состояния традиции, очевидным становится то, что переселенцы лучше сохраняют «материнскую» традицию [Миненок 2019, 531–537; Добровольская 2013а, 27–28]. В ряде случаев переселенческие традиции оказываются закрытыми, изолированными от окружающего мира. Чаще всего это происходит в ситуациях конфессиональной различий, когда принадлежность к вере становится причиной исхода или когда окружение переселенцев иноверцы [Никитина 2002, 23–31; Дорохова 2013; Добровольская 2013б, 30–40].

Однако с переселенцами в современную Калининградскую область ситуация оказалась принципиально иной. До войны Восточная Пруссия

* Исследование выполнено в рамках Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности 2023–2025 гг. (руководитель академик РАН В.А. Тишков) в рамках проекта «Нематериальное этнокультурное достояние народов Российской Федерации как ресурс сохранения многообразия и формирования российской идентичности».

принадлежала Германии и была заселена по преимуществу немцами, а также незначительным количеством поляками и литовцев. Хотя последние и сохраняли свою культуру, она все-таки в значительной степени испытывала влияние немецкой традиции, которая в свою очередь ориентировалась в значительной степени на городской, а не на сельский тип культуры.

По результатам Потсдамской конференции Восточная Пруссия была поделена между Польшей и СССР [Потсдамская конференция 1975, 664–691]. Та часть, которая стала советской, частично вошла в состав Литовской ССР, а оставшиеся территории стали Кёнигсбергской, а затем Калининградской областью Российской Федерации. Следствием такого передела стал период, когда на территории Калининградской области одновременно оказались исконно проживающие здесь немцы и переселенцы из внутренних областей России и Белоруссии. Однако этот период был очень краток, хотя многие первопоселенцы, особенно приехавшие маленькими детьми вместе с родителями, помнят, как играли и даже учились со своими немецкими ровесниками. Согласно воспоминаниям, они вместе ходили в школу, хотя нам это кажется невозможным, поскольку немецкие дети вряд ли владели русским языком. Однако совместные игры были возможны. Многие наши информанты отмечали, что немецкие дети были очень красиво одеты. Помимо красивой одежды, почти все, кто рассказывал о своем детстве и встречах с немецким населением, отмечали чистоту немецких ребятишек. Однако этот период совместной жизни длился недолго. Совместное проживание немцев и советских людей на рассматриваемой территории, продолжалось около трех лет до 1948 года. По мнению Ю.В. Костяшова, в это время на данной территории господствовал тип взаимоотношений, который он обозначает формулой: «два параллельных мира, каждый из которых существовал сам по себе», но в силу обстоятельств, вынужденные в чем-то взаимодействовать [Костяшов 2009, 167–173]. Однако, видимо, это не совсем так. В целом ряде случаев немецкое население сотрудничало с переселенцами и с представителями власти. Так, немцы обучали приезжих приемам обработки янтаря на Кёнигсбергской янтарной мануфактуре. В приморских районах действовали совместные рыболовецкие артели, где немецкие рыбаки обучали переселенцев навыкам морской рыбной ловле. Понятно, что официальная политика



Памятник первым переселенцам в Советске (до 1946 г. Тильзит).
Скульптор Андрей Шевцов. Фото взято из открытых источников.

сдерживала тенденцию к сближению коренного и приезжего населения, но совместная жизнь безусловно сближала народы.

В 1946 году началась высылка немецкого населения и принятие Советом Министров СССР закона № 1522 о заселении районов Калининградской области. Заселение шло и до этого, но после приобрело массовый характер. А вот выселение немцев сначала было очень избирательным. В Германию, и то в советскую оккупационную зону, отпускали только представителей антифашистского движения или тех, кто имел близких родственников на немецких территориях. 11 октября 1947 года Совет министров СССР принял секретное постановление № 3547-1169с «О переселении немцев из Калининградской области РСФСР в советскую зону оккупации Германии». После этого началась массовая депортация немцев. В Калининградской области оставили только

высокопрофессиональных специалистов, которые покинули Советский Союз только в 1951 году.

Основными переселенцами на бывшую территорию Восточной Пруссии были жители областей России и Белоруссии, наиболее сильно пострадавшие от военных действий. Переселенцев в большинстве случаев селили по принципу землячеств, поэтому причины сохранения своей культуры не вызывает сомнений. До настоящего времени переселенцы и их потомки сохранили традиционную кухню, многие календарные и семейные обряды, песенные традиции своей родины. Во многих семьях сохраняют различные предметы быта и детали костюмов, привезенных с собой.

Надо сразу отметить, что хотя людей и селили по принципу землячеств, но такое «единство» очень своеобразно воспринималось властями. Учитывались лишь административные границы территорий, с которых переселялись люди. Границы фольклорных традиций и этнографических ареалов безусловно не учитывались. Поэтому, говоря о брянских или курских традициях, мы рассматриваем не столько традиции какого-то одного ареала, а те, что присущи региону в целом. Поселившись вместе, переселенцы неким образом унифицировали свои «материнские» традиции, создав некий обобщенный образ традиции конкретного региона.

Попав на бывшие немецкие земли, основной корпус переселенцев практически не встретился с местным населением, напротив, «новоселы» оказались в непривычной и непонятной им обстановке, которую никто не мог им объяснить.

Многие из потомков переселенцев или из тех, кто попал на эту территорию детьми, помнят истории об освоении чужого пространства и отношении к нему.

Переселенцев селили в оставленных немцами домах, совсем не похожих на те, в которых они жили дома. Большинство говорит о том, что дома были странными. Непривычным было устройство печей, наличие санузлов, огромные благоустроенные чердаки, на которых находились копильни, погребя, в которых стояли банки с соленьями, а не привычные бочки.

Что-то переселенцы принимали, а какие-то вещи категорически отторгались. Многие вспоминали, что старшее поколение практически

сразу приняло стеклянные банки для солений, хотя до этого никогда не консервировало продукты ни в чем, кроме бочек. Засолка овощей в стеклянных банках рассматривалась как эстетическое действие – считалось, что в банках продукты выглядят более красиво, чем в бочках. До сих пор многие сожалеют о том, что 20- и 25-литровые банки с притертыми крышками к настоящему времени в большинстве своем разбиты. С точки зрения наших исполнителей они были не только красивыми, но и необычайно удобными для консервации.

Больше всего от переселенцев пострадали печи и санузлы. Женщины из внутренних районов России и Белоруссии не могли приспособиться к готовке на местных печах. Промучившись некоторое время, большинство снесло печи и построило на их месте традиционные русские печи с лежанками. Считалось, что на русской печке не только удобнее готовить, но и есть место для сушки овощей и особенно фруктов, которыми изобиловали здешние сады. Замечания про то, что на немецких печах негде сушить яблоки и сливы, сейчас вызывает улыбку у тех, кто оставил немецкие печи. Фрукты на них сушатся не хуже, чем на русских. Более того, балтийский климат позволяет хранить фрукты на специальных приспособлениях под крышами чердаков. Яблоки там хранятся до середины зимы, а тыквы могут сохраниться и до весны.

Санузлы одни приняли безоговорочно, а другие также безоговорочно отвергли. Принявшие, говорили о том, что их потрясло наличие горячей воды в доме, возможность сходить в туалет в тепле, умываться и мыться каждый день. С удовольствием мыли посуду горячей проточной водой. Почти все отмечали, что котлы для горячей воды потребляли очень мало дров и были очень экономичными. Однако почти все сторонники санузлов отмечают, что, несмотря на все удобства, которые предполагал санузел, во дворах они все-таки ставили бани, в которые, несмотря на удобства в доме, ходили по субботам. Те, кто отвергал санузел в доме, говорили, что наличие туалета в доме непривычно, что их пугали сырость и запахи, которые с их точки зрения должны были быть в доме, что мытье в ванной нельзя сравнить с мытьем в бане и т.д. Помимо этого ванная занимала достаточно много места в доме, и ее уничтожение вполне позволяло сделать еще одну комнату.

Отдельные вещи вызывали у переселенцев восхищение. Так, до сих пор многие вспоминают систему дренирования почв, которая

позволяла сохранить сухие подвалы и погреба. Действительно, дренирование было очень продуманным. Оно распространялось не только на сельскохозяйственные угодья, но и на зоны, не используемые для хозяйственных нужд. Система безукоризненно работала до 80-х гг. XX в., пока немецкая система дренирования не была заменена. Была проведена мелиорация земель, немецкие медные трубы были демонтированы. Однако мелиорационные работы были проведены только на сельскохозяйственных угодьях, необрабатываемые земли им не подверглись, а немецкая система была разобрана. После этого стало затопливать подвалы, и местные жители из выброшенных немецких труб стали делать дренаж на своих участках, удивляясь зачем нужно было разрушать работающую систему.

Такое же восхищение вызывали и фруктовые сады. До сих пор в некоторых усадьбах с гордостью показывают «немецкие» сливы и яблони. Большинство деревьев не сохранилось, но переселенцы с удовольствием прививали на молодые деревья старые немецкие сорта яблок, груш и слив.

Не обходилось и без казусов. Так, в целом ряде домов на чердаках переселенцы находили янтарь. Не зная ценности этого камня, его очень часто использовали не по назначению. Так, многие вспоминали, что им топили печи, воспринимая его как своеобразную замену углю. Уезжая, немецкие семьи оставляли крупный необработанный янтарь на чердаках своих домов, поскольку не могли забрать его с собой. Переселенцы же, еще не зная ценности крупного янтаря, но зато заметили его необычное свойство – хорошо гореть и наполнять дом приятным смолистым запахом.

Сталкивались переселенцы и с непривычной хозяйственной деятельностью. Так, на берегу залива оказались жители сельскохозяйственных областей России. Они ничего не знали о принципах рыболовства, поскольку дома рыбу если и ловили, то на удочку. Они приехали тогда, когда немецкие рыбаки еще оставались на заливе. Поэтому те научили их обращаться с куренами и ходить под парусом, но не успели научить их рыбачить на заливе. Первое время русские и белорусы работали с рыбаками-литовцами и перенимали их опыт. Однако литовских поселений на этом берегу залива было мало. Рыболовством на данной территории занимались немцы. И принцип ловли, как собственно и устройство лодок, у немцев и литовцев сильно различалось, и поэтому



Куски янтаря. Фото Д.И. Ваймана. 2022.

тянуть сети на немецких куринах «по-литовски» не очень получалось. Переселенцы столкнулись с недостатком опыта, и довольно долго рыболовецкие хозяйства, в которых работали переселенцы, не приносили прибыли в отличие от аналогичных литовских артелей и колхозов на другом берегу залива.

Лишь после приезда сюда семей потомственных рыбаков-азовцев проблемы рыболовства были решены. Поскольку азовцы знали принцип работы сетями с лодок, они усовершенствовали свою технологию и на смену немецко-литовским рыболовным традициям пришли азовские.

Однако переселенцы успели освоить от немецких рыбаков приемы знаменитой зимней рыбалки на коньках. И практически до 80-х гг. XX в. многие переселенцы рыбачили так на заливе самостоятельно.

Таким образом, в среде переселенцев сформировалась своеобразная смесь хозяйственных технологий, соединившая традиции разных народов.



Рыболовецкие снасти. Поселок Заливное (до 1946 г. Постникен).
Фото Д.И. Ваймана. 2022.

Помимо разницы в бытовой и хозяйственной деятельности переселенцы сталкивались и с этическими проблемами. Они занимали чужие дома, которые только что покинули хозяева. Некоторые рассматривали это как своеобразную компенсацию за военные потери, другие сочувствовали немцам, потерявшим не только дома, но и родину. Записано множество рассказов о том, как после перестройки в поселках стали появляться пожилые немцы, которые просили пустить их в дома или обнимали угол дома, и как русские хозяева чувствовали неловкость, приглашали немцев в дом, стеснялись того, что они сделали в доме определенные перестройки и т.п.

Нельзя не отметить и своеобразную мифологизацию чужого пространства. Зафиксировано бытование текстов о немецких кладях. Надо отметить, что возникли эти рассказы не на пустом месте. Покидая свои дома, немцы закапывали в огородах хрусталь, фарфор, серебряную посуду и столовые приборы, поскольку не могли увезти дорогие вещи с

собой, а сдавать их в комендатуру не хотели, возможно рассчитывая вернуться. Естественно, переселенцы, обрабатывая усадьбы, находили эти вещи. Постепенно стали возникать и истории о золотых монетах и драгоценностях, которых в большинстве случаев среди находок не было.

Таким образом, освоение чужого пространства в Калининградской области происходило несколько иначе, чем на других переселенческих территориях. Здесь практически не было контакта с местным населением, переселенцы имели больше возможностей для сохранения своей культуры, а освоение чужих традиций отсутствовало. В то же время переселенцы, будучи носителями разных фольклорных традиций, пусть и одного административного региона, оказавшись вместе на «чужой» земле, пытались сохранить свои традиции и создавали своеобразные «обобщенные» варианты традиций своего «материнского» региона. Когда после Чернобыльской аварии в Калининградскую область стали переселять белорусов, то ситуация оказалась иной – переселение происходило селами и люди одной фольклорной традиции оказывались вместе, что и позволило им сохранить свою родную традицию в более целой форме, чем их предшественники конца 40-х – 50-х гг. XX в.

Литература

Добровольская 2019 – *Добровольская В.Е.* «Що ми печемо, то москалі не роблять»: обрядовая и бытовая выпечка как средство этнической идентификации в народной культуре украинцев с. Козинка Грайворонского района Белгородской области // *Вещи. Экспедиции. Музеи. К 100-летию со дня рождения Т.В. Станюкович / отв. ред. Н.П. Копанева, Л.С. Лаврентьева, М.В. Станюкович.* СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 239–251.

Добровольская 2013а – *Добровольская В.Е.* Поведенческие нормативы русских старообрядцев Прибалтики и Владимирской области России // *Rosja w dialogu kultur. Literatura. Język. Folklor. Idee.* Торунь. 2013. С. 27–28.

Добровольская 2013б – *Добровольская В.Е.* Поверья в фольклорной традиции старообрядцев Прибалтики // *Традиционная культура.* 2013. № 3. С. 30–40.

Дорохова 2013 – *Дорохова Е.А.* Этнокультурные «острова»: пути музыкальной эволюции. Песенный фольклор русских сел Курского Посемья и Слободской Украины. СПб.: Композитор, 2013. 457 с.

Костяшов 2009 – *Костяшов Ю.В.* Секретная история Калининградской области. Очерки 1945–1956 гг. Калининград: Терра Балтика, 2009. 352 с.

Левкиевская 2015 – *Левкиевская Е.Е.* Проблемы описания локальных традиций и возможные методы их изучения (на примере украинского анклава Саратовской обл.) // *Этнографическое обозрение.* 2015. № 2. С. 37–47.

Миненок 2019 – *Миненок Е.В.* Динамика фольклорных традиций в «украинских» и «белорусских» переселенческих селах Восточной Сибири // III Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник научных статей: в 5 томах. М.: ГРЦРФ. 2019. С. 531–537.

Миненок 2012 – *Миненок Е.В.* Украинское село Батама в Восточной Сибири и его «метрополия»: опыт сравнительной характеристики песенных репертуаров // Традиционная культура. 2012. № 2 (46). С. 76–83.

Мяснякова 2019 – *Мясникова С.А.* Поэтические формулы белорусских колядных и волебных песен. Вопросы соотношения переселенческой (прииртышской) и материнской традиций // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2019. № 1 (37). С. 33–40.

Никитина 2002 – *Никитина С.Е.* Виды миграций и динамика устной культуры народных конфессиональных групп // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2002. С. 23–31.

Плотникова 2016 – *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М.: Институт славяноведения РАН, 2016. 320 с.

Потсдамская конференция 1975 – Потсдамская конференция // История дипломатии / под ред. А.А. Громыко, И.Н. Земскова, В.А. Зорина, В.С. Семенова, М.А. Харламова. 2-е. М.: Политиздат, 1975. Т. IV. С. 664–691.

Фурсова 2014 – *Фурсова Е.Ф.* Локальные традиции календарных обрядов воронежских переселенцев Сибири (деревня Карымка Манского района Красноярского края) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2014. Т. 20. С. 415–418.

Фурсова 2017 – *Фурсова Е.Ф.* Южнорусские переселенцы Сибири: этнокультурная специфика и направления развития традиционной культуры в первой трети XX в. // Вестник Российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 4 (89). С. 49–58.

Черных 2022 – *Черных А.В.* Традиционная культура русских в пространстве и времени: опыт сравнительного сопоставления исходной и переселенческой традиций (календарные праздники и обряды весеннего цикла). Этнография. 2022. 4 (18): 131–150. doi 10.31250/2618-8600-2022-4(18)-131-150.

Черных 2015 – *Черных А.В.* Русские «острова» в русском окружении: модели локальных традиций Пермского Прикамья // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 48–59.

Л.И. Тябина

ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕРЕСА К ЭТНОКУЛЬТУРНОМУ НАСЛЕДИЮ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН В ЛИТЕРАТУРНОМ МУЗЕЕ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ

Литературный музей Г. Тукая посвящен жизни и творчеству татарского народного поэта начала XX века Габдуллы Тукая, которого считают татарским Пушкиным. Тукай – один из основоположников современного татарского литературного языка и современной татарской литературы, он стоял у истоков татарской периодической печати, татарской детской литературы и татарской детской книги. Музей знакомит посетителей не только с судьбой и деятельностью знаменитого поэта, но и с татарской культурой и литературой начала XX века. Также при организации культурно-образовательной деятельности особое внимание обращается на формирование интереса к этнокультурному наследию народов Республики Татарстан.

В одном из залов экспозиции музея – в «Тукай-центре» раскрываются истоки творчества Г. Тукая: древняя татарская литература и труды татарских просветителей XIX века, русских классиков, восточная и западная литература, произведения устного народного творчества. Для поэта являются образцами произведения А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, А.В. Кольцова, созданные по мотивам русских сказок и фольклора. В примечании к своей знаменитой сказке «Шурале», напечатанной в сборнике «Третья тетрадь» в 1907 году, Г. Тукай пишет: «Для сведения: эту сказку «Шурале» я написал по образцу Пушкина и Лермонтова на основе сказок, придуманных в деревне народом... Гъ. Т.» [Тукай 2011, 352]. Эта поэтическая сказка, безусловно, стала бесценным даром поэта своему народу и вот уже более 100 лет является символом культурной жизни Татарстана. Лауреат Государственной премии Российской Федерации, Республиканской государственной премии им. Г. Тукая, лауреат многочисленных литературных премий, поэт Ренат Харис, выступая на мероприятии, посвященном композитору Фариту Яруллину, отметил, что гений Тукая коснулся только одного героя народных сказок – Шурале и сделал его всемирно известным. Увлекавшийся сбором татарского фольклора Тукай хорошо знал старинные татарские сказки и песни. Им написаны сказки «Коза и

Баран» и «Водяная» по мотивам татарских народных сказок. Многие его стихи стали народными и исполняются на мотивы татарских народных песен. Тукаем была прочитана первая публичная лекция по истории татарских народных песен, переросшая в два издания – «Народная литература» и «Народные песни». Эти труды поэта в наши дни являются настольными книгами ученых-фольклористов республики.

Г. Тукай хорошо знал русскую историю, культуру и литературу. Очень современно звучат его стихи, написанные в 1913 году:

На русской земле проложили мы след,
Мы – чистое зеркало прожитых лет.
С народом России мы песни певали,
Есть общее в нашем быту и морали,
Один за другим проходили года, –
Шутили, трудились мы вместе всегда.

Вовеки нельзя нашу дружбу разбить,
Нанизаны мы на единую нить.
Как тигры, воюем, нам бремя не бремя,
Как кони, работаем в мирное время.
Мы – верные дети единой страны,
Ужели бесправными быть мы должны?

*Перевод Семена Липкина
[Тукай 1974, 291]*

Это отрывок из стихотворения «Надежды народа в связи с великим юбилеем», написанного в связи с 300-летием династии Романовых.

Являясь великолепным переводчиком, как сам Г. Тукай выражается «учеником Жуковского» [Тукай 1974, 103], он переводит произведения А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, А.В. Кольцова, И.А. Крылова, Л.Н. Толстого. Он использовал мотивы стихотворений многих известных и не очень известных русских поэтов К.Д. Бальмонта, В.Л. Пушкина, И.И. Дмитриева, А.Н. Майкова, А.Н. Плещеева, И.С. Никитина, И.З. Сурикова, Н.А. Некрасова, В.П. Буренина, Я.К. Грота, А.Е. Измайлова, Н.И. Позднякова, В.И. Водовозова, Н.Г. Цыганова, А.М. Федорова, Л.Н. Моздалевского, Ф.А. Туманского и других в своем творчестве.

В 1908 году увидела свет иллюстрированная книга Г. Тукая «Золотой петушок», на титульном листе которой было отмечено, что

она написана по мотивам произведения А.С. Пушкина «Сказка о золотом петушке». В комментариях об истории написания Пушкиным этой сказки отмечено, что она создана на основе новеллы американского писателя В. Ирвинга (1783–1859) в 1834 году «...и представляет собой единственный случай у Пушкина, когда в основу сюжета русской народной сказки положен чисто литературный источник: шутивная новелла американского писателя В. Ирвинга «Легенда об арабском звездочете». Пушкин с удивительным мастерством заменил сложный, запутанный, обремененный посторонними деталями ход повествования Ирвинга простой, четкой, художественно выразительной композицией. А условно-литературные фантастические образы – образами русской народной поэзии [Тукай 2011, 390–391]. То же самое можно сказать и о Г. Тукае. Если у Пушкина главный герой – царь Дадон, у Тукая – хан Мамат.

Пушкинская сказка начинается в традициях русской народной сказки:
 Негде, в тридевяти царстве,
 В тридесяти государстве,
 Жил-был славный царь Дадон.

[Пушкин 1977, 358]

У Тукая начало напоминает татарские народные сказки – «В давние-предавние времена, В стране Хират жил хан по имени Мамат...» [Тукай 2008, 36]. Поэт сделал литературное переложение сказки Пушкина на основе средневековой восточной поэзии, обогатив ее деталями татарских народных сказок, близкими для читателя, выросшего в татарской среде. Использование поэтических изобразительно-выразительных средств древнетатарской литературы тоже говорит в пользу литературного, творческого переложения, а не перевода.

В экспозиции музея, в комплексе «Произведения и книги Габдуллы Тукая для детей», представлена книга поэта «Золотой петушок», изданная в 1908 году. Во время экскурсии посетители с интересом узнают о двух сказках – А.С. Пушкина и Г. Тукая, а во время интерактивной лекции «Пушкин, Лермонтов, Тукай» знакомятся с предметным миром этих произведений.

Произведения самого Г. Тукая переведены более чем на тридцать языков мира, на своем родном языке ее могут прочитать русские, немцы, англичане, турки, казахи, узбеки, чуваша, марийцы, удмурты и

мордва и др. Посетители «Тукай-центра» имеют возможность увидеть книги поэта на разных языках и познакомиться с некоторыми изданиями, представленными в открытом экспонировании. Для нашего музея является чрезвычайно актуальной и тема фольклорного наследия народов Татарстана. Роль фольклора и народных традиций неопределима в формировании и развитии межнациональной толерантности и культурного взаимодействия представителей разных народов. Музей посещают не только жители нашей республики, где проживают представители более 170 национальностей, но и туристы и гости из разных регионов Российской Федерации, стран СНГ и из зарубежных стран.

При организации культурно-образовательной деятельности коллектив музея особое внимание обращает на использование нематериального культурного наследия народов Татарстана. Очень востребованными стали музейные интерактивные праздники «Краски Сабантуя», «Карга боткасы» («Грачиная каша») и «Аулак өй» («Посиделки»), при проведении которых звучат народные песни и плясовые мелодии, посетители вспоминают или разучивают народные игры. Игра «Колечко», в которую играют наши посетители, стало поистине интернациональным. В качестве «наказания» проигравшим предлагается вспомнить пословицы, поговорки, загадки, спеть народную песню или сплясать. Пословицы, загадки и частушки о чае, созданные разными народами, звучат и во время интерактивных экскурсий «Сладкая экскурсия» и «Чаепитие в Доме Шамиля».

Несколько лет подряд в музее проводится интерактивный новогодний праздник «Новый год с Шурале». Он широко разрекламирован, каждый год меняется сюжет, но остаются неизменными ведущий праздника Шурале и традиционные народные подвижные и хороводные игры.

Шурале – самый знаменитый персонаж Г. Тукай, герой одноименной сказки-поэмы. В этом году праздник был посвящен Году национальных культур и традиций в Республике Татарстан. Посетители знакомились с экспозицией и самыми интересными экспонатами, в залах их встречали сотрудники музея в одеждах народов нашей республики и проводили с ними национальные игры: татарскую «Гульбану» (Гульбану – татарское женское имя), чувашскую «Суккар такалла» («Слепой баран»), удмурдскую «Вумурт» («Водяной») и русскую «Колечко».

Музей откликается и на предложения педагогов, которые на наших площадках организуют свои мероприятия в соответствии с планом работы музея и образовательных учреждений по патриотическому воспитанию школьников. Одна из таких запоминающихся встреч была проведена сотрудниками музея совместно с педагогами частной школы «Поколение» города Волгограда накануне Дня Победы. Волгоградские школьники несколько месяцев готовились к этой поездке: изучали этнокультуру, фольклор и литературу Татарстана и республик, соседствующих с ней, учили стихотворения Г. Тукая и М. Джалиля, консультировались у музейных сотрудников по их творческому наследию. В зале «Родной язык» Литературного музея Г. Тукая состоялось завершение этого проекта, звучали песни и стихи, ребята отвечали на вопросы о разных народах и республиках Поволжья, была оформлена мини-выставка рисунков учащихся по произведениям этих поэтов. В музее часто проходят интерактивные национальные праздники и мастер-классы для школьников из Самары, Саратова, Ханты-Мансийска, Екатеринбурга, Тюмени и др. В настоящее время разрабатываются два новых проекта: «Все флаги в гости к нам», посвященный культуре народов стран СНГ и переводам Г. Тукая на их языки, и интерактивный праздник «Многоязычный Шурале», на котором будут звучать переводы тукаевской сказки на разные языки, пройдет викторина о «чистых» и «нечистых» обитателях леса у разных народов, состоится показ мультфильмов о Шурале, будет проведен танец-класс «Танцуем как Шурале».

В Литературном музее Г. Тукая нет специальных музейно-образовательных программ по фольклору, но многие музейные занятия и праздники, так или иначе, касаются устного народного творчества и этнокультуры. К примеру, программа музейно-педагогических занятий «У нас чудес полным-полно, таких никто не выдывал давно...», разработанная на основе экспозиций, экспонатов и научно-вспомогательных материалов музея, предполагает проведение систематических занятий в залах музея. С учетом содержания занятия программа разделена на три цикла: «Все начинается с детства» (знакомство с экспозициями музея и материалами, рассказывающими о детских годах Г. Тукая), «В кругу друзей» (знакомство с окружением Тукая и его разносторонними интересами – театр, музыка, изобразительное искусство, фольклор, журналистика) и «Нерукотворный памятник Тукаю» (увековечение имени Тукая; произведения,

сделавшие его имя бессмертным; его наследие в наши дни). При проведении занятий дети вспоминают пословицы, поговорки, скороговорки, загадки, песни и сказки. Например, содержание занятия «Что в имени твоём?» («Исемен матур, кемнәр куйган?») из этой программы включает рассказ о родителях Тукая, показ родословной поэта, объяснение значения имен родственников поэта, а также имен присутствующих на занятии детей. Во время занятия проводится сюжетно-ролевая игра-инсценировка «Имя наречение», в ходе которой дети узнают о традициях, связанных с рождением ребенка, и об обряде имянаречения у разных народов и в разных религиях. Во время занятия звучат колыбельные песни разных народов. Если дети совсем не знают колыбельные, их можно вместе разучить.

У любителей литературы и фольклора стал любимым традиционный музейный интерактивный праздник «Три звезды – Пушкин, Лермонтов, Тукай» с экскурсией-квестом, викториной, народными сказками, загадками, подвижными играми и плясками, где звучит русская и татарская речь.

В завершение стихотворение, ставшее неофициальным гимном почти семи миллионов татар нашей планеты:

Родной язык – святой язык, отца и матери язык,
Как ты прекрасен! Целый мир в твоём богатстве я постиг!

*Перевод Семена Липкина
[Тукай 1974, 76]*

На Земле около 6000 национальностей, в России – более 350, говорящих более чем на 170 языках. И каждый из них может повторить за Тукаем «родной язык – святой язык...». Формирование интереса к культурному и историческому наследию любого народа, безусловно, начинается с пробуждения интереса к языку, литературе и музейным предметам.

Литература

Пушкин 1977 – *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 4. Поэмы. Сказки. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977. 448 с.

Тукай 1974 – *Тукай Г.М.* Избранное. М.: Сов. Россия, 1974. 304 с.

Тукай 2008 – *Тукай Г.М.* Избранное. Перевод с татарского В. Думаевой-Валиевой. Казань: Магариф, 2008. 224 с.

Тукай 2011 – *Тукай Г.М.* Сочинения. Академическое издание: в 6 т. Т. 1. Казань: Татарское книжное издательство, 2011. 407 с.

Глава 2.

ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Ю.А. Крашенинникова

СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ПРАЗДНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ ЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (НА ПРИМЕРЕ ПОС. КАЖЫМ КОЙГОРОДСКОГО РАЙОНА)¹

Поселок Кажым наряду с поселками Ньючим и Нючпас входит в группу горнозаводских поселений республики; их появление связано с открытием на этой территории железорудных месторождений и организацией чугунолитейного и чугуноплавильного производства в середине XVIII века. Население промыслов первоначально составили обученные заводскому мастерству государственные крестьяне, привезенные из Вятской губернии, Великоустюжского уезда Вологодской губернии; для работ приобретались крестьяне, приписанные к Ветлужскому уезду Костромской губернии и Кадниковскому уезду Вологодской губернии; принимались беглые крестьяне, укрывающиеся от рекрутчины и уплаты податей [Политов 2005, 109, 111, 112], зафиксированы факты вербовки в начале XX века рабочих из Москвы, Урала, Рязанской и других губерний [Сурина 1973, 69]. В связи с этим в поселениях формируется фольклорная культура, основой которой становятся традиции тех мест, к которым принадлежали первые заводчане. Специфический характер поселений (заводские поселки с «градообразующим» предприятием), функционирование заводов до середины (пос. Кажым) и конца

¹ Работа выполнена в рамках плановой темы НИР (рег. № 121051400044-2).

(пос. Нювчим) XX века, неоднородный состав русского населения, плотное окружение местным коми населением и контакты с ним, приток спецпереселенцев из разных мест России в 1930–1950-е годы – все эти и другие факторы оказали влияние на формирование местной культуры и в какой-то мере обусловили структуру фольклорных традиций.

Первые по времени фиксации материалы, связанные с этими традициями, хранятся в архиве Российского этнографического музея в числе дел «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева» (РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 382, 370; опубл.: [Русские крестьяне, 437–458]). Корреспондент Виктор Покровский, являвшийся учеником 6 класса Вологодской духовной семинарии, отправляет в 1898 году три дела об условиях жизни, природных свойствах, образе жизни, правовых отношениях, верованиях, представлениях, языке крестьян Койгородской волости и с. Койгородок. И в них весьма кратко, единичными штрихами затрагивает некоторые моменты работ на всех трех заводах, «известных под общим названием Кажимских» [Русские крестьяне, 446], поскольку койгородские крестьяне принимают участие в работе Кажимского и Нючпаского заводов в качестве рудокопов и возчиков добытой руды и чугуна. Записи lapidарны, касаются в большей степени условий труда и содержания крестьян на промыслах. Фольклорная – певческая – культура становится объектом внимания этномузыковеда П.И. Чисталёва в 1957–1961 годах. Будучи родом из пос. Нювчим, он записывает довольно большой корпус песенных текстов разных жанров в своем родном поселке², а также делает выезд в пос. Кажым для фиксации местного песенного репертуара. Следующий этап изучения фольклорной культуры начинается в 2008 году, с этого времени фольклористами Института языка, литературы и истории ФИЦ «Коми научный центр УрО РАН» проведено более 10 комплексных экспедиционных обследований, благодаря чему на сегодня накоплен разножанровый материал, позволяющий весьма полно охарактеризовать духовную культуру местного населения. Собран большой фотографический фонд. Одним из итогов собирательской работы стали экспедиционные отчеты, переданные на хранение в фонды Научного архива ФИЦ «Коми научный центр УрО РАН», в которых

² Список исполнителей и репертуар нювчимского хора на начало 1960-х гг. восстановлен нами по дневникам П.И. Чисталёва, которые хранятся в фондах Национального музея Республики Коми [Крашенинникова 2010].

содержится описание зафиксированных материалов [список экспедиционных отчетов см.: Крашенинникова 2021, 342]. Некоторые данные по суеверной и исторической прозе, календарным обрядам и календарно-обрядовому фольклору, прозвищному фольклору были обработаны и представлены в качестве отдельных исследований, в рамках которых частично публиковались собственно фольклорные материалы [библиографический список см.: Крашенинникова 2021, 342–343]. В материальной культуре потомков русского старожильского населения обнаруживается довольно много указаний на их историческую родину и материнскую культуру. В частности, этнографы не исключают влияние типов жилищ тех районов, откуда были родом пришлые рабочие, в частности территорий Вятской и «особенно Пермской губернии» [Жеребцов 1962, 132–133]; в одежде присутствует заводская и городская специфика; в материальной культуре пос. Нювчим сохранилась традиция кружевоплетения («плетение на коклюшках»), не характерная для местной коми культуры, но имеющая богатые традиции в близлежащих вологодских землях [Бандура, Крашенинникова 2011, 122] и др. Отсылки к материнской культуре русских переселенцев обнаруживаются в обрядах и обрядовом фольклоре, песенной культуре, языке.

В современном местном календаре присутствуют даты традиционного календаря (религиозные и народные), советского и постсоветского периодов. Календарный круг эклектичный, степень смешения, соединения разнородных элементов в материалах, записанных от разных информантов, отличается и зависит, в том числе, от степени социализации и включения информанта в местную среду, возрастного критерия.

В числе активно отмечающихся современные информанты называют Рождество, Крещение, Масленицу, Вербное воскресенье, Пасху, Николин день, Троицу; из праздников советского и постсоветского периодов – Новый год, 8 Марта, День защитников Отечества (23 февраля), майские праздники (1–2 мая, проходят субботники), День Победы, День Нептуна, День поселка (в начале августа). Анализ материалов, сделанных от разных возрастных групп информантов, показывает, что праздничный год у каждой возрастной категории «свой», и рефлексия носителей традиции относительно того, что, как, когда празднуется, тоже различается. Так, маркирование праздников происходит на языковом уровне: «праздник по-старому» («по старинке»), «праздник по-новому»,

«молодежный»: «Праздники? Старые, старинные? [Да]. Например, Новый год как обычно по-новому справляют молодые, справляли по-новому, а мы уж, кто постарше был, уже по старинке справляли, это раньше-то. Тятя [говорил]: «Это не мой праздник. У нас с 13-е на 14-е [января]». С 13-е на 14-е [января] – это они справляли по старинке. Родители у меня справляли по старинке Новый год, не по-новому» (зап. Крашенинникова Ю.А. 20.11.2022 г., пос. Кажым от Чистопрудовой Е.А., 1936 г.р., ур. пос. Кажым); «Рождество больше праздновали старые люди, молодые – Новый год» (зап. Крашенинникова Ю.А. 23.11.2022 г., пос. Нючпас от Костиной Н.Ю., 1943 г.р., ур. Гродненской обл.) и др.

Традиционный праздничный год размывается в сознании тех информантов, кто знает об особенностях празднования от своих предков. Некоторые календарные даты только упоминаются или называются как именные (Ильин день, день Петра и Павла). Некоторые связаны с фенологическими наблюдениями: например, в Михайлов день бывают Михайловские потайки – выпавший в этот ноябрьский день снег может растаять, может быть оттепель (зап. Крашенинникова Ю.А. 18.11.2022 г., пос. Кажым от Косаревой Р.А., 1936 г.р., ур. д. Большой Кашнур Советского р-на Кировской обл.), Покров – если на Покров снег не выпал, то зима будет холодная (зап. Крашенинникова Ю.А. 18.11.2022 г., пос. Кажым от Будреевой Л.Д., 1932 г.р., ур. пос. Кажым) или снег выпадет только через месяц (зап. Крашенинникова Ю.А. 18.11.2022 г., пос. Кажым от Костиной З.А., 1938 г.р., ур. Карельской АССР). О некоторых праздничных датах говорят в контексте предписаний: в Ильин день пекут черничные шаньги (зап. Крашенинникова Ю.А. 18.11.2022 г., пос. Кажым от Будреевой Л.Д., 1932 г.р., ур. пос. Кажым) или запрета (Ильин день – запрет купаться, говорят, что «Илья-пророк в воду написал», зап. см. предыдущий текст; вар.: «Илья-пророк уже ноги обмочил» (зап. Крашенинникова Ю.А. 18.11.2022 г., пос. Кажым от Косаревой Р.А., 1936 г.р., ур. д. Большой Кашнур Советского р-на Кировской обл.; на Сдвиженье нельзя ходить в лес, потому что медведи активизируются, зап. Крашенинникова Ю.А. 18.11.2022 г., пос. Кажым от Костиной З.А., 1938 г.р., ур. Карельской АССР).

Можно отметить несколько тенденций в развитии современной праздничной культуры. Во-первых, некоторые праздники получают новый импульс в своем развитии. Такая ситуация сложилась с

празднованием Николина дня в пос. Кажым. Согласно имеющимся данным по календарной обрядности, это был один из престольных праздников наравне с Троицей, Дмитриевым днем (8 ноября по новому стилю, 26 октября по ст. ст.). В день Николая Мир Ликийского 22 мая местные жители ходят к ручью Устарчуж, где совершается молебен, вода освящается, местные жители ее набирают и используют в течение года. С Николиным днем и почитаемым святым местом связан корпус нарративов и свидетельств о явлении иконы Николая Чудотворца или старце Николае, живущим около ручья Устарчуж; постройке часовни, установлении памятного креста рядом с местной святыней. В связи с закрытием церкви и отсутствием священнослужителей исполнение молебна с водоосвящением проводилось местными жителями. После десятых годов XXI века для проведения молебнов стали приглашать священника, в местных газетах появляются публикации об «особом» значении Николина дня для поселения, в 2013 году мы зафиксировали информацию о проведении мирских праздничных обрядов – общественных гуляний, которые стали организовываться местной администрацией и работниками Дома культуры (с пением песен, приготовлением общей трапезы, вода для которой набирается из ручья в день освящения). Другими словами, стали проводиться как церковный ритуал, так и мирские праздничные действия, и праздник приобрел признаки престольного сельского [Белова 2009, 241]. Так происходило до 2017 года [см. подробно: Крашенинникова 2019], *«потом как будто церковь запретила это дело. Батюшка стал против, что мы якобы там на этих мощах, костях, поем и пляшем, то есть это он запретил делать. А раньше мы туда ходили с полной театрализацией, мы водили хороводы там. А на данный момент мы, конечно, ходим, но мы в основном рассказываем легенду [о ручье. – Ю. К.], мы загадываем какие-то загадки, вот в такой форме, мы уже не поем и не пляшем»* (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г. 17.11.2022 г., пос. Кажым от Алирзаевой Э.Х., 1968 г.р., ур. с. Корткерос).

Во-вторых, «глубинная мотивация» и смысловая нагрузка праздника может измениться. Так, например, троицкий обряд «Похороны березки», по нашему предположению, реликт обряда кумления, который исполняли девушки брачного возраста в период Семик – Троица. Этномузыковед П.И. Чисталёв в 1961 году в своем полевом дневнике писал об

участии девушек в этом обряде. В интервью последних полутора десятилетий в числе участников обряда информанты называют по преимуществу или исключительно женщин в возрасте («бабки старые»), редко, но упоминают, что участвуют «все и дети тоже», т. е. женщины, девушки, мужчины. При этом указывают степень вовлеченности в ритуал, которая зависит также и от знания репертуара: женщины – активные участники, молодые – только смотрят (зап. 2013 г.), участвуют «старые, которые старинные песни знали, они и пели по-старинному...» (зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 24.06.2013 г., пос. Кажым от Н.М. Перминовой, 1939 г.р., ур. пос. Кажым), хоронят березу только женщины, девушки участвуют в хороводах; мужчины могут принимать участие в качестве «аккомпаниаторов» (играют на гармонии, балалайке) или если «подвыпивши» (зап. 2017 г.). Об участии в празднике молодежи говорят, что в послевоенные годы «молодежь уже этим не занималась», «сейчас молодежь этого не знает». Вероятно, в Кажыме гуляния с березой были прерогативой молодежи, что зафиксировал П.И. Чисталёв в середине XX века. К началу XXI века на первый план выступают продуцирующие, профилактические действия с элементами сельскохозяйственной магии. О таком значении ритуала говорят многие современные информанты, например: *«Ритуал заключался в том, чтобы ушло все плохое, чтобы пришло благополучие и здоровье, чтобы все жили со Христом, по-божески, все было на благополучие сделано»* (зап. Крашенинникова Ю.А. 21.11.2022 г., пос. Кажым от Безносиковой И.А., 1959 г.р., ур. пос. Кажым) [подробно о ритуале см.: Крашенинникова 2021]. В последние несколько лет к празднованию Троицы активно подключился Дом культуры, и название «похороны березки» поменялось на «проводы березки». Причину изменения названия праздника объясняет работник Дома культуры, проживающий в поселке с 1989 года: *«Я никогда не забуду, я тогда не знала, что жила женщина, у нее было прозвание Березка. И вот меня попросили написать объявление, что проводы, похороны березки. А между собой-то говорили – похороны. А по идее называется «проводы русской березки». Я и написала – похороны березки <...> в 12 часов. А люди-то думали, что эта женщина умерла, Березка-то, тетя Оля. [Это в каком году было?] Ну, в [19]90-е как раз и было... первый раз, когда я написала, сейчас ее в живых нету, Перминова-то. «Похороны березки», потом только стали писать «проводы». [Традиционно говорили] похороны, хороняют березку»* (зап.

Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Алирзаевой Э.Х., 1968 г.р., ур. с. Корткерос).

В-третьих, от традиционных праздников в современную праздничную культуру берутся четко узнаваемые детали. Так, Рождество – это хождение по домам, переодевание участников, использование маски. По домам ходят, в основном, дети, они читают стихи, поют песни, раскидывают крупу.

«[Крупу бросают] *На входе, они [дети. – Ю. К.] постучались, зашли, станцевали, спели. И вот вам кидают. [Почему они кидают крупу?] Не знаю, как будто считается, что достаток»* (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Харитоновой И.С., 1980 г.р., ур. пос. Кажым), «*Приходишь, намусоришь. Сейчас конфетти кидают. Что-то накидать на пороге [надо]*» (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Алирзаевой Э.Х., 1968 г.р., ур. с. Корткерос). Детей организуют родители, наряжают в платки, маски («[Детей организуют] *родители. Мы знаем, чьи это дети, это обычно соседские дети, дети моих друзей. То есть я знаю, что они ко мне все равно придут*», зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Алирзаевой Э.Х., 1968 г.р., ур. с. Корткерос). Взрослые ряженные по домам не ходят, так как «*сейчас уже уходит это все. Люди стали другие, не все пускают тебя в дом*». Ряжение как явление стало прерогативой местного клуба: работники разрабатывают сценарий, обговаривается перечень костюмов, маскарадные действия происходят в клубе накануне или в день Рождества. Из традиционного рождественского репертуара работники клуба сохранили текст колядки:

Заходила коляда
 Ко Поповым во двор,
 А у них во дворе
 Два терема стоят.
 Как в одном терему красна девица, жена Танечка,
 Во втором терему сокол-батушка, Иван Васильевич.
 Эй, Марья Васильевна, подай пирога!
 Дай сала кусок, дай мяса кусок,
 А детишкам со двора горшню сладостей.
 А не дашь пирога – скручу быка за рога,
 А свинью за хвост утащу под мост...

[Вы эту колядку здесь слышали или из книжек?] *Здесь. Такой традиции в городах нету.* [Ее здесь кто-то исполнял?] *Да, те же бабушки, и так это передается, во всех сценариях это есть* (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Алирзаевой Э.Х., 1968 г.р., ур. с. Корткерос).

Кроме того, Новый год – это театрализованное представление с подготовленным сценарием и атрибутами, но неподготовленным зрителем, который пришел на праздник, и его выбрали исполнять какую-нибудь роль:

«[На Новый год бывает] *просто театрализованное представление. Там идут игры, причем играет весь зал. Бывает и после часу ночи.* [Когда после курантов пришли, начинаются игры, играет весь зал?] *Да.* [Что за игры?] *Обычно сказку какую-то ставят они, театрализацию. Ну, по ролям, включают музыку, и там определенную исполняет роль... <...>* [Сказка – спонтанное мероприятие или его готовят?] *Нет, нет. Подготавливают атрибуты, допустим принцессе парик одели, коню дали гриву.* [Участников спонтанно выбирают из зрителей?] *Да. Зритель пришел, не знал, что его выберут.* [Сказку разыгрывают по ролям? Роли раздают?] *Там определенно, как по сценарию идет сказка, либо это музыкальная сказка, либо какие-то слова проговариваются, по-разному бывает.* [Маскарады на Новый год не проводятся?] *Получается, 7 января обычно, с 6 на 7, на Рождество как-то бывают такие маскарадные [действия]. Приходят люди, ряженые, в сам клуб. И там они тоже по сценарию, все это заранее обговаривается, приходите, мол, в костюмах. Там награждаются всякими номинациями [за лучший костюм]*» (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Харитоновой И.С., 1980 г.р., ур. пос. Кажым).

В Крещение происходят водосвятие и водосвятный молебен. Администрация поселка организует на пруду купель, священник при этом не участвует, его функции взяла на себя местная жительница, отвечающая за церковь: она читает молитву около купели в 12 часов ночи, после чего люди набирают освященную воду, окунаются в водоем.

Масленицу проводит Дом культуры, воспринимается этот праздник как проводы зимы, день для праздника выбирается исходя из погодных условий, без привязки к Великому Посту. В этот день обязательно готовят блины: *«Масленицу проводит Дом культуры как проводы зимы,*

начало весны. [Это какой-то конкретный день?] Они сами уже смотрят по погоде. Обязательно в этот день блины с чаем» (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Харитоновой И.С., 1980 г.р., ур. пос. Кажым).

В Пасху был традиционен ритуал стрельбы из ружей вечером накануне Пасхи в субботу («накануне церковной службы», «часов в 8, 10 вечера», «в 12 часов ночи»); исполнение этого ритуала не прерывалось даже в Великую Отечественную войну. Какое-то время в пос. Кажым стреляли из пушки, пока не произошел несчастный случай: по каким-то причинам пушка разорвалась, и пострадали люди («На Пасху стреляли из ружей. На колокольне церкви была маленькая медная пушка, палили во время службы, чтобы выгнать бесов. На годовщину Октябрьской революции пушку разорвало – люди поранились», зап. Рассыхаев А.Н., Шахматская П.А., Липин В.Б. 03.07.2020, пос. Кажым от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р., ур. пос. Кажым, Шишнёвой Ф.С., 1948 г.р., ур. пос. Нювчим). В настоящее время традиция стрельбы из ружей сохраняется, но вместо оружия местные жители стали использовать фейерверки, петарды: «[Мне сказали, что на Пасху стреляли?] Ну, это раньше, сейчас нету такого. Сейчас эти пускают, петарды. Раньше так тут палят крепко, с вечера они, с вечера. Как немножко вот потемнеет, они начинают стрелять. Накануне надо стрелять. [Все стреляют?] Ну, у кого ружье [есть], эти люди старинные... теперь уж все померли. Молодые петарды пускают. Сейчас уж мало стреляют» (зап. Крашенинникова Ю.А. 19.11.2022 г., пос. Кажым от Шишнёвой А.А., 1941 г.р., ур. Кажым). Стрельба на Пасху могла иметь, с одной стороны, апотропический/защитный/охранительный характер (защита от нечистой силы), с другой стороны, имела оповестительную функцию (встреча и предвкушение праздника). Возможно, стрельба заменила колокольный звон в период закрытия и разрушения церквей³.

В-четвертых, происходит **замещение** одних праздников другими: в День народного единства (4 ноября) проводят концерт, а 7 ноября «не празднуют, он уже пропал из жизни» (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Харитоновой И.С., 1980 г.р.).

³ Подробно о пасхальном цикле в заводских поселениях Республики Коми см.: [Низовцева, Крашенинникова].

Дожинки (последний сноп) вообще не упоминают, хотя в севернорусской традиции этот день известен, но появляется праздник, связанный с окончанием сельскохозяйственных работ, и здесь мы можем говорить о следующей тенденции.

В-пятых, **создание** новых праздников, которые приходят на смену исчезнувшим. Например, к окончанию сельскохозяйственных работ приурочено проведение сельскохозяйственной ярмарки (1 октября), на которую местные жители приносят свою продукцию (выращенные овощи, собранные грибы и ягоды, изготовленные варенье, соленья), а раньше по окончании уборки разводили большой костер и пекли картошку (зап. Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г., 17.11.2022 г., пос. Кажым от Харитоновой И.С., 1980 г.р.). Об этом празднике (сельхозярмарке) так и говорят: «праздник, созданный Ириной Альбертовной [глава поселения. – Ю. К.]». Или День Нептуна – праздник, «внесенный» в календарную праздничную жизнь кажымцев студентами строительного отряда Санкт-Петербургского государственного лесотехнического университета им. С.М. Кирова (СПбГЛТУ) (также известного как Лесотехническая академия) в начале 1970-х годов.

В-шестых, отмечен процесс «расширения сферы действия» праздника. Так, в пос. Кажым День Победы (9 мая) отмечается в течение трех дней: 7 мая проходит мероприятие «Мелодии Победы», на котором учреджения и коллективы поселения (детский сад, школа, женсовет, Совет ветеранов и проч.) представляют песни на военную тематику; 8 мая проходит митинг на кладбище, 9 мая – митинг в центре поселка, после которого публично поздравляют ветеранов, готовят общую кашу, проводят концерт.

Таким образом, материалы о местных праздниках демонстрируют процесс смены календарной парадигмы: некоторые даты забываются и уходят из календарного круга вместе с уходом старого поколения, некоторые – показывают изменение внутреннего наполнения и функции праздника, некоторые восстанавливаются благодаря усилиям местного сообщества. Наблюдается резкий приток «новых» праздничных дат, многочисленность которых «размывает» понятие праздника как «дня радости и торжества по поводу чего-нибудь» [Ожегов]. Например, «[Праздники] *сейчас я не знаю, какие празднуют. А раньше – День Победы, Новый год, Троицу справляли, Пасху*» (зап. Низовцева С.Г., 18.11.2022 г.,

пос. Кажым от Шмаковой Н.А., 1941 г.р., ур. с. Чухлом Сысольского р-на РК). Важно отметить и изменения организационного порядка: многие праздники становятся зрелищными, где есть организатор, который ведет «мероприятие», участники, в качестве которых выступают представители администрации, работники Дома культуры и активные жители поселения, и зрители праздничного действа.

Литература

- Бандура, Крашенинникова 2011 – *Бандура С.В., Крашенинникова Ю.А.* Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сб. науч. статей. Вып. 14. М., 2011. С. 121–130.
- Белова 2009 – *Белова О.В.* Праздник престольный, сельский // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито). М., 2009. С. 240–241.
- Жеребцов 1962 – Жеребцов Л.Н.* К изучению культуры и быта горнозаводского населения Коми края (II половина XIX – начало XX в.) // Историко-филологический сборник. Вып. 7. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1962. С. 121–138.
- Крашенинникова 2010 – *Крашенинникова Ю.А.* Полевые дневники П.И. Чисталева как источник для изучения песенной фольклорной традиции пос. Нювчим // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 7. Материалы конференции «Музейные коллекции: история комплектования, проблемы атрибуции, опыт экспонирования» (Сыктывкар, 15–16 октября 2009 г.). Сыктывкар, 2010. С. 188–197.
- Крашенинникова 2019 – *Крашенинникова Ю.А.* Современная праздничная культура русского населения пос. Кажым Койгородского района Республики Коми: Николин день // Традиционная культура: научный альманах. 2019. № 5. С. 22–33.
- Крашенинникова 2021 – *Крашенинникова Ю.А.* Троицкий обряд «Похороны березки» в заводском поселении Кажым Республики Коми (наблюдения над обрядом в синхронии и диахронии) // Наука о фольклоре в XX веке: традиция и метод. Материалы научных чтений, посвященных 125-летию Петра Григорьевича Богатырева. М.: ГИИ, 2021. С. 341–354.
- Низовцева, Крашенинникова – *Низовцева С.Г., Крашенинникова Ю.А.* Календарно-обрядовая культура русского заводского населения Республики Коми: пасхальный цикл (в печати).
- Ожегов 1987 – *Ожегов С.И.* Словарь русского языка / под ред. Н.Ю. Шведовой. Изд. 18-е, стереотип. М., 1987. С. 499.
- Политов 2005 – *Политов В.В.* Промышленность Коми края в XVIII в. Сыктывкар: Коми науч. центр УрО РАН, 2005 (Изд-во Коми науч. центра УрО РАН). 119 с.
- Русские крестьяне – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 4: Тотемский, Усть-Сысольский, Устюжский и Яренский уезды. СПб., 2008. 808 с.
- Сурина 1973 – *Сурина Л.И.* На далекой окраине. Как жили и боролись за свои права рабочие Коми края. Сыктывкар, 1973. 79 с.

ИЛЬИН ДЕНЬ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ ТАТАРСТАНА*

Ильин день завершает череду летних праздников, занимая среди них особое место. Большая часть представлений, связанных с Ильиним днем, заключается в многочисленных паремиях, в которых выделяется несколько основных текстов. Являясь заключительным летним праздником, Ильин день обладает атрибутикой, присущей всем летним праздникам – грозностью. В связи с народными представлениями о самом Илье Пророке, день его почитания считается наиболее грозным летним праздником: «Грозный Илья Пророк, да, самый грозный из святых» (Лаишевский район, с. Никольское), «Грозный праздник, Ильин день. В его тоже ничего не надо делать» (Чистопольский район, д. Средний Толкиш). Вместе с «грозностью» праздника соседствуют представления о грозах: «На небушке, вот когда гром гремит, в Ильин день, это Илья...» (Рыбно-Слободской район, с. Мельничный Починок), «В этот день обычно грозы бывают, вот говорят: «Вон Илья на колеснице» (Нижнекамский район, с. Городище).

Ильин день является пограничным временем, отделяющим лето от осени, что фиксируется, во-первых, в поговорках, напрямую указывающих на пограничность: «До обеда – лето, после обеда – осень» (Рыбно-Слободской район, с. Русский Ошняк), а во-вторых, во многочисленных и разнообразных представлениях, связанных с изменениями в ведении хозяйственных работ, погоды и т.д. Ильин день очерчивает границу между различными хозяйственными работами, так, например, «Старались до Ильина дня запасти корм для скота» (Рыбно-Слободской район, с. Мельничный Починок), заканчивали сушить сено на солнце – «После Ильина дня, говорят, и сушки нету, плохо сушит солнышко» (Чистопольский район, д. Булдырь).

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья»).

Также Ильин день выступает временем начала употребления некоторых сельскохозяйственных культур, а именно картофеля и гороха: «[А картошку когда начинают подкапывать?] Картошку в Ильин день» (Чистопольский район, с. Чистопольские Выселки). «А горох до Ильина дня есть нельзя» (Алексеевский район, с. Билярск). Разговение горохом имело характер коллективного мероприятия, «похода» за стручками: «В Ильин день все за горохом идут» (Алексеевский район, с. Билярск). «В Ильин день за стручками ходили, за горохом, то есть ходили в поле за стручками» (Чистопольский район, с. Чистопольские Выселки).

Наиболее же частотным мотивом, связанным с этими изменениями, сопровождающими Ильин день, является запрет на купание, аргументируемый ухудшением качества воды – ее похолоданием или же «цветением»: «как Ильин день – вода холоднела и бросали» (Чистопольский район, д. Четырчи), «вот Ильин день сѣдня, <...> природа изменилась, <...> Уже цветёт вода уже. Зелёная там» (Рыбно-Слободской район, с. Шумбут). Сам же механизм изменения качества воды объясняется вариативно, с участием разных персонажей, выполняющих различные действия: «Медведь лапу мочил – купаться нельзя» (Рыбно-Слободской район, с. Урахча), «Олень ногу макнул – купаться нельзя» (Чистопольский район, д. Четырчи), «Олень рог обмакнул» (Рыбно-Слободской район, с. Русский Ошняк), «Боженька льдинку бросил, вода холодная» (Чистопольский район, с. Александровка), «Льдышечку Бог пускат, говорят» (Лаишевский район, с. Тарлаши), «Вот Вознесенья Иисус Христос возьмёт льдинку. Вот, положено купаться. Льдинку возьмёт из воды. А вот в Ильин день он опустит её» (Рыбно-Слободской район, с. Мельничный Починок), «Илья Пророк льдинку пустил» (Чистопольский район, с. Малый Толкиш), «Илья Пророк <...> ногу макнул» (Лаишевский район, с. Емельяново), «Илья Пророк нассал на пруд» (Рыбно-Слободской район, с. Шумбут).

Если абстрагироваться от участия Ильи Пророка и Бога/Иисуса Христа в изменении качества воды, можно заметить, что в остальном набор животных вполне ограничен – медведь и олень/лось. По мнению ряда исследователей [Гура 1997, 159; Кутьев 1997], такая система образов объединена общим комплексом мифологических (а именно соляных представлений). Так, медведь часто фигурирует в паремиях, связанных с датами солнцестояний и равноденствий, датами, приуроченными

к солнечному циклу. Так, например, на Воздвижение медведь уходит спать в берлогу: «В Сдвиженье <...> медведь спать уходит, да, уходит» (Лаишевский район, с. Никольское); на Спиридонов день «Медведь в берлоге поворачивается» (Красноуфимский уезд) [Черных 2006, 83]; а с Благовещения «Медведи выходят из своих берлог» [Черных 2006, 83]. Стоит отметить, что подобное соотнесение образа жизни медведя с солнечным циклом встречается как на общерусском материале, так и у других народов – славян, пермских финно-угров, а также у тюрков. Культ оленя/лося считается одним из самых древних и распространенных в Евразии и также связан с солярностью [Славянские древности, 545]. Таким образом, фигуры медведя, оленя и лося, связанные с запретом на купание в Ильин день, соотносятся с солярной символикой и, таким образом, вписывают Ильин день еще и в годовой солнечный цикл, а само табу на купание связывается с сокращением светового дня и началом осени.

Можно заключить, что к Ильину дню приурочено достаточно много разнообразных представлений, поверий и примет календарного и хозяйственного характера, что обуславливается важностью и значимостью праздника, его пограничным и рубежным положением между летом и осенью. В то же время нельзя не отметить, что Ильин день объединяется с другими праздниками общими обрядовыми элементами.

Литература

Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.

Кутьев 1997 – Кутьев О.Л. Традиционный праздничный календарь русского населения Пермских вотчин Строгановых XIX–XX вв. (по материалам полевых исследований) // Традиционная народная культура населения Урала: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 24–32.

Славянские древности 2004 – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М.: Международные отношения, 2004. 699 с.

Черных 2006 – Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень. Пермь: Пушка, 2006. 368 с.

С.Г. Низовцева

ПАРЕМИИ В КАЛЕНДАРНОЙ ТРАДИЦИИ РУССКИХ ЗАВОДСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

В работе представим материалы, записанные сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ УрО РАН в полевых экспедициях в период 2008–2022 гг. от русского населения трех заводских поселений Республики Коми – Нювчим (Сыктывдинский р-н), Кажым и Нючпас (Койгородский р-н), возникновение которых связано с открытием на данных территориях железорудных промыслов в середине XVIII в. (1756–1760-е гг.) и строительством чугуноплавильных заводов. В связи с преобладанием населения из севернорусских и центральных губерний Европейской части России в поселениях формируется фольклорная культура, основой которой становятся традиции тех мест, откуда происходят заводчане¹.

Паремический фонд в его широком понимании включает в себя различные языковые единицы, функционирующие в речевом дискурсе: пословицы и поговорки, загадки, присловья, приметы и поверья, предписания, запреты, пожелания и пр. Как справедливо отмечает Г.Л. Пермяков, паремии занимают промежуточное положение между единицами языка и фольклора [Пермяков 1975, 247, 250]. В современной фольклористике по предложению Б.Н. Путилова малые фольклорные формы или паремии рассматривают как фольклор речевых ситуаций [Путилов 1994, 161]. В календарной паремиологии славянских народов исследователи отмечают ее жанровое разнообразие и выделяют несколько групп. С.М. Толстая, например, условно выделяет две группы паремий: к первой относит приметы, ко второй – поговорки, присловья, приговоры, ритуальные формулы, фрагменты песен [Толстая 2005, 336]. М.М. Валенцова, подробно анализируя календарные паремии западных славян, предлагает более расширенный список, включающий 10 групп: пословицы и поговорки, характеризующие временной отрезок; предсказания

¹ Подробнее об истории русских заводских поселений в Республике Коми и некоторых фрагментах календарной традиции см.: [Крашенинникова 2017, 132–147; Крашенинникова, Низовцева 2018, 28–43; Крашенинникова 2019, 23–34, др.].

погоды и успехов в хозяйственной деятельности; устойчивые сравнения; предписания и запреты хозяйственного характера в определенные дни календаря; паремии, где дается оценка хозяйственной и бытовой деятельности человека; пословицы и поговорки, содержащие сведения об обрядах или ритуальных предметах; магические приговоры, заклинания; клишированная речь ряженных персонажей; благопожелания к праздникам и приветствия [Валенцова 2006, 374–383]. Она также отмечает, что эти типы паремий не поддаются классификации на основе единого критерия. Общим у этих достаточно разнообразных групп является их связь с календарем, относительная устойчивость формы или структуры, краткость (небольшой объем) [Там же]. Отдельно заметим, что календарной паремике русских традиций различных регионов России посвящены работы И.А. Подюкова, Е.Н. Сваловой, А.В. Черных, В.Е. Добровольской, др. [Подюков, Свалова 2019; Свалова 2013, 186–193; Черных 2009, 92–103; Добровольская 2008, 65–80; Добровольская 2013, 46–76].

Паремии в календарной обрядности выполняют различные функции, отметим основные из них: моделирующая (моделирование «трудо­вой жизни и внутренних взаимоотношений коллектива», «природного мира в его отношении к человеку и социуму» [Валенцова 2006, 383]), прогностическая (предсказание погоды и успеха в хозяйственной деятельности), регламентирующая (регулирование хозяйственной и бытовой деятельности), поучительная (передача опыта и знаний), комментирующая («установление взаимосвязи между временными периодами, связывание природных процессов с конкретными календарными датами» [Свалова 2013, 187]), магическая (воздействие на природу, людей и животных).

В корпусе календарных паремий и связанных с ними текстов, записанных в русских заводских традициях Республики Коми, можем выделить пословицы и поговорки, предписания и запреты, приметы. Необходимо отметить, что тематика календарных паремий, как правило, одинакова для разных культурных традиций. Паремии чаще всего комментируют природные явления, обладают метеорологической и сельскохозяйственной направленностью, регулируют традиционные нормы поведения.

В текстах паремий, приуроченных к календарю, появляются названия праздников и/или чаще всего – имена святых, с которыми непосредственно связываются календарные даты. Как отмечают исследователи: «Праздники персонифицируются и выступают как персонажи в сопровождающих календарь паремийных текстах» [Мороз 2011, 217]. По замечанию М.М. Валенцовой: «Степень персонификации может быть различна: от простого называния дня именем святого до полного отождествления дня со святым, когда сема 'день, праздник' уходит на периферию значения, оставляя лишь образ святого с его «характером» и действиями» [Валенцова 2006, 403], это прослеживается и в паремике рассматриваемых нами традиций. Например, **Егорий с водой**, **Никола с травой** (т.е. на Егорьев день снег растает, а на Николин день появляется травяной покров). **Сенька зелен, но коровы не едят**, **Илька черный, но коровы едят** (т.е. на Ильин день идут дожди, поэтому скошенное сено становится черным, а на Семенов день нескошенная трава еще зеленая на корню, некоторые косят эту траву, но коровы ее не едят²). **Покров на голе – и Дмитриев на голе** (т.е. если на день Покрова Пресвятой Богородицы не выпадет снег, то его не будет и на Дмитриев день).

Больше всего паремий и паремийных выражений, зафиксированных в заводских традициях, связано с образом Ильи-пророка и соответственно с Ильиным днем. Образ святого Ильи персонифицируется и актуализируется именно в паремийных текстах, в которых святой получает имена разной оценочности: церковное, величественное 'Илья-пророк', 'Илья-громовержец' и мирское, простое, обыденное 'Илья', 'Илюша', 'Илька'. Ильин день повсеместно считается грозовым праздником. В народной традиции Илья – повелитель грома, грозы, дождя, что подчеркивается в многочисленных вариантах формульного выражения, связанного с катанием св. Ильи на колеснице по небу: «*На Ильин день должен быть дождик, потому что Илья-громовержец ездит на колеснице, поэтому гроза и дождь – это все нормально на Ильин день. После этого будет хорошая погода, значит. А если он не поедит на колеснице, то погода может быть всякой*»³.

² Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 в пос. Кажым от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р. Здесь и далее в статье указываем: данные собирателя, дату и место записи, имя и год рождения информанта.

³ Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.11.2022 в пос. Кажым от Костиной З.А., 1938 г.р.

«А если 2 августа – обязательно должен быть дождь. А если его нет, то после 2 августа будет целый месяц дождь... Это и гроза должна быть, и дождь, потому что **Илья-пророк ездит на колеснице и проверяет свои владения**. Устанавливает всё, порядок, следит. А нет, значит, потом будет плохо. Сумрачная погода, дожди могут быть сильные и несильные, но все время мокро...»⁴.

«Вот когда гроза гремела, говорили: **Илья на колесах, Илья на колесах гремит**. Вот в эти дни грозы были»⁵.

«[Ильин день – про Илью ничего не говорили мама или бабушка?] Ну, **на колеснице он катается, Илья**. Сегодня, ууу, **Илья начнет кататься**. И, действительно, с обеда уже загремело. **Илья, говорит, уже на колеснице поехал**»⁶.

В других редких сюжетах образ святого Ильи переключается и заменяется образом Бога/Иисуса Христа: «[Когда гроза], говорили: **«На тележке Господь Бог катается»**⁷, **«Христос на телеге прокатился»**⁸.

Зафиксирован и другой объясняющий грозу «мотив», связанный с семантикой празднования: «Особенно гремит когда, говорят, **Илья-пророк пирует**»⁹. В пос. Кажым подобная мотивация записана также в связи с образами Петра и Павла, которые здесь, как и Илья, считаются «грозными» святыми: **«Петры-Павлы запируют – гром загремит и молния играет, успевай только сено убирать»**¹⁰, **«Петры и Павлы пиво варят**. Идешь на сенокос и боишься, сегодня, говорит, пиво варят, а завтра гулять будут. Ожидай грозу...»¹¹; **«Вот Петров день это уж обязательно без грозы никогда не обходилось, да такие, что всё повалит деревья. И на Ильин день тоже бывало. Петров и Ильин день – буяны»**¹².

В представлениях жителей пос. Нючпас святые Прокопий Праведный и Илья-пророк связаны по своим функциям. Так, информанты

⁴ Зап. С.Г. Низовцева 19.05.2017 в пос. Кажым от Костиной З.А., 1938 г.р.

⁵ Зап. Ю.А. Крашенинникова 04.07.2019 в пос. Нювчим от Дмитриевой Г.С., 1938 г.р.

⁶ Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 в пос. Кажым от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р.

⁷ Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 22.06.2013 в пос. Кажым от Каленковой Е.А., 1933 г.р.

⁸ Зап. Ю.А. Крашенинникова, С.Г. Низовцева 26.06.2013 в пос. Кажым от Караваевой Г.А., 1939 г.р.

⁹ Зап. С.Г. Низовцева 20.11.2022 в пос. Кажым от Васильевой Л.Н., 1937 г.р.

¹⁰ Зап. С.Г. Низовцева 20.05.2017 в пос. Кажым от Будревой Л.Д., 1932 г.р.

¹¹ Зап. С.Г. Низовцева 16.05.2017 в пос. Кажым от Филевой Т.С., 1934 г.р.

¹² Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 в пос. Кажым от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р.

отмечают, что грозы часто бывают и в Прокопьев день, и в Ильин день, а в мотивационных моделях 'гром > катание на колеснице', 'гром > варка пива' и связанных с ними паремийных выражениях появляются образы обоих святых: «*Вот Илья-пророк проехал*», «*Прокопий бушует, Прокопий едет на колеснице*», «*Прокопий/Илья пиво варит*».

Ильин день и последующий период связывается с традиционным для многих регионов запретом на купание в открытых водоемах. По этому поводу записано несколько мотивировок и устойчивых паремийных выражений: «*Говорят, что **Илья-пророк в воду наИсал***», «***Илья-пророк уже ноги обмочил***», «*Сегодня **Илья кинул в речку гни-лья**, больше купаться нельзя*», «*На Ильин день кто купается, **нападает сыпь***». Выражением «***Илья-пророк нассал в чулок***» в пос. Нючпас объясняется не запрет купания, а дождливая погода на Ильин день: «*[Почему так говорят?] А **завсегда** дождь бывает. **Завсегда**, как Ильин день, так дождик бывает*»¹³.

Семантика Ильина дня как рубежного периода (конца лета и начала осени) отражается не в самих паремийных текстах, а в комментариях к ним. Сенокосный период старались завершить до Ильина дня, в связи с этим говорили: «***В Ильин день уже травка за кустом не сохнет. И до Ильина дня всегда старались уже покосы все закончить, потому что там за кустиком уж травка не сохнет...***»¹⁴; «***А Ильин день – это уже за кустом трава не сохнет. Это последний летний праздник. Сено уже не сохнет, лето прошло***»¹⁵. «*В Ильин-то день уже лето кончается, **за колодой**, говорят, **уже трава не сохнет**. Поговорка такая. [За колодой трава не сохнет], потому что **осенние праздники начинаются. Лето кончается на Ильин день***»¹⁶.

Записано также предписание о том, что «*до Ильина дня ничего не трогали на огороде*», а с этого дня пробовали свежий картофель: «*Ильин день – это второе августа. Первую картошку едят. А чё, Ильин день называется. Никто его не праздничает, Ильин день – картошку новую, да, кушают*»¹⁷.

¹³ Зап. С.Г. Низовцева, А.Н. Рассыхаев 04.06.2011 в пос. Нючпас от Белых Д.И., 1938 г.р.

¹⁴ Зап. С.Г. Низовцева 18.11.2022 в пос. Кажым от Гурьевой Н.В., 1938 г.р.

¹⁵ Зап. С.Г. Низовцева 20.11.2022 в пос. Кажым от Прудникович В.П., 1940 г.р.

¹⁶ Зап. С.Г. Низовцева 23.11.2022 в пос. Нючпас от Козловой П.Н., 1942 г.р.

¹⁷ Зап. Ю.А. Крашенинникова, П.А. Истомина 04.07.2019 в пос. Нювчим от Франк Ф.Г., 1934 г.р.

В августе, кроме Ильина дня, информанты упоминают Спасы¹⁸. Любопытно, что в заводских поселениях информация о праздниках Спасов актуализируется лишь в поговорках, но только в одном тексте есть отсылка к семантике одного из трех праздников – яблочного Спаса: *Первый Спас веники припас, второй Спас яблоки припас, третий Спас рукавицы припас*¹⁹. Большинство записанных нами текстов говорят о приближении холодов и необходимости подготовки к зимнему периоду: *Первый Спас – рукавицы припас, второй Спас шубу припас, третий Спас – одежду зимнюю*²⁰// *Первый Спас у калитки припас, второй Спас <шапку/рукавицы> припас, третий Спас шубу припас*²¹.

Считаем, что праздники Спасы пришли в заводские традиции с т.н. «материнских» территорий, но не прижились на Севере в связи с иными природными условиями и системой хозяйствования (северная природа более сурова: яблоки не выращивали; заводчане пчеловодством не занимались, ореховые кустарники не культивировали). Тем не менее сведения о праздниках сохранились в памяти жителей в виде поговорок. Вот как о Спасов говорят информанты: «[После Ильина дня, говорят, какие-то Спасы есть?] *Спасы есть. Разговлялися, морковка поспеет. До Ильина дня ничего не трогали на огороде, ничего не трогали. С Ильина дня вот это Спасы начинаются – овощей, фруктов. У нас фруктов тут не было, овощи – морковка, репка, все с этого начиналось...* [Можно было разговляться?] *Это и называлось Спасский день. [Яблочный Спас, медовый Спас?] Это на юге, у нас яблоков нету.* [Не говорили про первый, второй, третий Спас?] ***Как-то к зиме-то говорили. И вязали специально носки, рукавицы вязали на этот день, потому что уже идет холодное время. Так и называлось это. Припаси, говорит, Спас, припаси, говорит, одежду***²²; «[Здесь упоминают Спасы?] *Не знаю. Слыхала, что яблочный Спас бывает как-то осенью. У нас яблоки не росли, да Спасы эти [не праздновали]*»²³.

¹⁸ В народной традиции три календарные даты связываются с тремя Спасами (медовым – 14 августа, яблочным – 19 августа, ореховым – 29 августа).

¹⁹ Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.11.2022 в пос. Кажым от Косаревой Р.А., 1936 г.р.

²⁰ Зап. П.А. Истомина 16.05.2017 в пос. Кажым от Прудникович В.П., 1940 г.р.

²¹ Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 22.06.2013 в пос. Кажым от Прудникович В.П., 1940 г.р.

²² Зап. С.Г. Низовцева 18.11.2022 в пос. Кажым от Гурьевой Н.В., 1938 г.р.

²³ Зап. С.Г. Низовцева 23.11.2022 в пос. Нючпас от Кармановой Е.Н., 1944 г.р.

В заводских традициях зафиксированы многочисленные варианты пословиц, поговорок, приговоров и примет, приуроченных к празднику Покрова Пресвятой Богородицы. Все они актуализируют фенологические наблюдения, связанные с выпадением снежного покрова, и брачную символику праздника: *Бог-батюшка землю покроем снежком, а невесту покроем женишком*²⁴; *Батюшка Покров, покрой земельку снежком, а девушку / меня женишком*²⁵; *Под Покровский день земля снегом покроется, а невеста женихом накроется*²⁶. В единичном варианте зафиксирована поговорка о желательности замужества в покровский период: *Девушка не вышла до Покрова, заревет как корова*²⁷. В записанных приметах выпадение или невыпадение снега на Покров предвещает своевременное наступление зимы или затяжную осень: *Если на Покров выпадет снег, то он уже не растает; Если снега нет на Покров, то снег выпадет только через месяц* (ср. с пословицей: *Покров на голе – и Дмитриев на голе*). В пос. Нювчим также говорили: *«Если снега на Покров нет, то его не будет до Николина дня (19 декабря). Он может еще выпасть, но по-настоящему, настоящий снег, который не растает, то, говорят, до Николина [дня]»*²⁸. «Идея покрова, как отмечает А.Ф. Некрылова, – объединяла далекие для нас, но почти что родственные для человека традиционной культуры представления – снежный покров земли, священное покрывало Богородицы, погребальный саван и символ вступления в брак – свадебный плат, которым покрывали голову невесты после просватанья» [Некрылова 2007, 499]. «Большинство действий, примет, характеристик дня Покрова Богородицы так или иначе представляют собой воплощение тех значений, которые имеются в словах с корнем *-крыть-*, *-кров-* и массы слов, производных от них. Все, что на действенном и словесном уровнях составляет содержание дня Покрова, связано с понятиями *от-крывания, за-крывания, по-крывания*, а значит, и с понятиями начала, конца, подытоживания» [Там же, 499].

²⁴ Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 в пос. Кажым от Шишнева Д.Н., 1932 г.р.

²⁵ Зап. С.Г. Низовцева 18.11.2022 в пос. Кажым от Гурьевой Н.В., 1938 г.р.

²⁶ Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 19.06.2013 в пос. Нючпас от Кушховой Н.В., 1952 г.р.

²⁷ Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 в пос. Нючпас от Обрезановой О.Н., 1937 г.р.

²⁸ Зап. С.Г. Низовцева 08.07.2019 в пос. Нювчим от Поповой В.М., 1947 г.р.

В поговорках и пословицах, записанных в русских заводских традициях, могут актуализироваться и маркироваться запреты и предписания. В частности, о празднике Благовещения (7 апреля), который считается одним из самых строгих и опасных дней, говорили: *Девушка косы не плетет, птица гнезда не вьёт*. В единичном случае записан более подробный текст с мотивировкой: *Девушка косу не плетет, а птица гнездо не вьёт, птица гнездо вила, вила – птенчиков не стало, а девушка без косы осталась*²⁹ // *Кукушка гнезда не вьёт, хотела свить – без гнезда на всю жизнь осталась*³⁰ (пос. Нювчим) // *Кукушка гнезда не вьёт, девушка косу не заплетает*³¹. Зафиксирован общий запрет на любые виды работ в этот день, запрет начинать новое дело, запрет девушкам расчесывать волосы: «[Благовещение праздновали?] *Как нет, праздновали. Благовещенье всегда бывает 7 апреля.* [Что на него делали? Что говорили?] *Птица, говорят, гнезда не вьёт, а девушка косы не плетет. Вот чё, всегда говорили так.* [Получается, делать на него ничего нельзя?] *Нет, нельзя. Птица гнезда не вьёт, девушка косу не плетёт. Раньше даже не чесали волосы [в этот день]*»³². Если в этот день подметали пол, то сор не выбрасывали из избы: «*Очень строго было в Благовещенье. Бабушка вот, например, подметёт пол, и сор из избы не выбрасывала, а в уголок заметала и веником там и приставляла. Сор из избы не выносила на Благовещенье. И всё говорила: «Девушка косы не плетёт, птица гнезда не вьёт».* Очень строгий день считался. В этот день старались ничего не грешить, не делать. Мне запомнилось, даже сор из избы не выносили. В уголочке заметала, и он тут стоял целый день»³³.

Зафиксирован рассказ о последствиях нарушения запрета: «*Благовещенье – это птица гнезда не вьёт, девушка косы не плетёт. Праздник это большой, ничего не делают.* [Просто знали, что] *работать нельзя.* [Были ли такие случаи, что кто-то в этот праздник пошёл работать, и наказание ему было?] *Чё-то сестра у меня говорила, вот эта Галя-то, что пошли на дрова, что ли, валить в Благовещенье. Сколько, говорит,*

²⁹ Зап. Ю.А. Крашенинникова 19.06.2013 в пос. Нючпас от Белых Д.И., 1938 г.р.

³⁰ Зап. С.Г. Низовцева 10.07.2019 в пос. Нювчим от Семячкова Л.В., 1944 г.р.

³¹ Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 09.06.2015 в пос. Нювчим от Франк Ф.Г., 1934 г.р.

³² Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 в пос. Нючпас от Михайловой Г.Н., 1928 г.р.

³³ Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 25.06.2013 в пос. Кажым от Вавиловой Л.В., 1930 г.р.

говорила мужу-то, не ходи. Дак чуть, говорит, не задавило. Потом больше нет, говорит, не пойдём в Благовещенье [работать]»³⁴.

Божественная сила праздника Благовещения нашла отражение в рассказе о том, как в один год сошлись Пасха и Благовещение: «Мать рассказывала, однажды в один год сошлись, в одно число – 7 апреля, Пасха и Благовещенье³⁵. И вот сначала стали в церкви служить Пасху. Пасху служили – не рассветает. Стали служить Благовещенье – всё, начало светать и рассвело. Значит, Благовещенье <...> выше Пасхи»³⁶.

Вообще информация о запретах на работу в крупные православные праздники (в т.ч. в воскресенье – «седьмой день отдай Богу»³⁷) записаны в местных заводских традициях повсеместно. В интервью из наиболее строгих праздничных дат чаще всего называются именно Благовещение и Пасха. Например, о запрете работать в Пасху говорили: «На Пасху ничего не надо делать. На Пасху бог накажет – раньше всё говорили»³⁸. Нарушение запрета могло привести к трагедии: информант пошла работать в Пасху и чуть не погибла, когда переправляла бунты по реке³⁹.

Некоторые запреты связываются только с определенными видами работ. Например, нельзя в Духов день трогать землю, выливать грязную воду на землю, когда мать-земля – именинница («Бог-бабушка накажет»⁴⁰). В пос. Нючпас записано редкое свидетельство, что в этот день нельзя босиком топтать землю – т.к. «она обидится»: «А вот раньше у нас бабушка говорила, только обуток плохо было, но в тот день что-нибудь да даст нам, чтобы босиком хоть мы не ступили на землю, земля-мати будет обижаться, босиком не надо топтать. Ковырнуть уж

³⁴ Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 в пос. Нючпас от Кармановой Е.Н., 1944 г.р. Тема о божественном наказании, в т.ч. за работу в праздники, затронута в статье П.А. Истомина [Истомина 2019, 386–388].

³⁵ Совпадение двух великих праздников – Пасхи и Благовещения – очень редкое явление, в XX в. такое случалось только в 1912 и 1991 гг. В рассказе матери информанта, по всей видимости, имеется в виду 1912 год.

³⁶ Зап. А.Н. Рассыхаев, В.Б. Липин, П.А. Шахматская 03.07.2010 в пос. Кажым от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р.

³⁷ Зап. Ю.А. Крашенинникова, С.Г. Низовцева 26.06.2013 в пос. Кажым от Караваевой Г.А., 1939 г.р.

³⁸ Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 в пос. Нючпас от Михайловой Г.Н., 1928 г.р.

³⁹ Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 в пос. Нючпас от Михайловой Г.Н., 1928 г.р.

⁴⁰ Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р.

не даст землю. Она очень у нас богомольная была... Пляшем, пляшем, конечно, в обуви, босиком не пляшем»⁴¹. В третий день Троицы, когда вода – именинница, нельзя выполнять работу, связанную с водой, т.е. стирать, полоскать белье, мыть полы; записана информация, что в пос. Ньючим в этот день запрещали даже кататься на лодке⁴². Запрет на стирку зафиксирован также в Рождество, в другие церковные праздники и в воскресенье («стирать нельзя – это грех»⁴³). Отдельно заметим, что запреты распространяются не только на работу в праздники, но и на ругань и сквернословие.

Предписания и запреты часто взаимосвязаны: предписание актуализирует запрет. Например, во всех поселениях говорят, что веники для бани нужно заготавливать в определенный период – с Аграфьяны-купальницы (6 июля) до Ильина дня (2 августа). Из этого предписания следует запрет на заготовку веников после Ильина дня. По поводу данного запрета называется несколько причин: 1) «тело будет чесаться»⁴⁴ (ср.: сыпь нападает на того, кто купается после Ильина дня); 2) «им [веником], говорит, попарится уже какой-то дедушко Соломидушко»⁴⁵; 3) заготовку веников надо начинать с 6 июля и в течение месяца, потом березовый лист начинает скручиваться⁴⁶.

Обозначим еще ряд календарных запретов, зафиксированных в заводских традициях:

- запрет ходит в лес на Семенов день и в день Воздвижения (местн. терминология – Сдвиженье, Здвиженье, Звиженье), т.к. «медведи гуляют», «медведи в берлогу заходят и до весны не выходят», «медведь [в берлогу] ложится». Интерпретация народного названия праздника связана, прежде всего, с передвижением животных;

- запрет выбрасывать вербные ветки с Вербного воскресенья (используют при первом выгоне скота); после использования их надо закопать в огороде, сжечь в печи или бросить в реку;

- запрет разговаривать ряженым на Святки;

⁴¹ Зап. Л.С. Лобанова, С.Г. Низовцева 04.06.2011 в пос. Ньюпас от Косаревой К.В., 1926 г.р.

⁴² Зап. Ю.А. Крашенинникова 08.07.2019 от Нейфельд В.М., 1949 г.р.

⁴³ Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 от Чистопрудовой Е.А., 1936 г.р.

⁴⁴ Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2013 в пос. Кажым от Чистопрудовой Е.А., 1936 г.р.

⁴⁵ Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 24.06.2013 в пос. Кажым от Двоглаголовой В.Д., 1934 г.р.

⁴⁶ Зап. Ю.А. Крашенинникова 23.11.2022 в пос. Ньюпас от Костиной Н.Ю., 1943 г.р.

– в единичном варианте зафиксирован запрет плескать воду через окно в пасхальный период: *«Была Пасха, а Иисус Христос воскрес, он ходил под окнами. Мать всё говорила и бабушка говорила: «Когда окно открыто, не надо воду плескать, там Иисус Христос ходит».* [Христос почему под окнами ходил?] *А не знаю почему, воскрес да вот и ходил, слушал, что творят в домах. Не знаю, так говорили старики-то. Не надо за окно плескать воды»*⁴⁷.

Отдельно отметим, что запреты и предписания календарного характера в заводских традициях фиксируются как обычные высказывания, которые функционируют в тексте, не обладают стабильной структурой, в отличие от пословиц и поговорок. Большинство предписаний связано с сельскохозяйственными работами, но даты или периоды могут быть вариативны. Например, в пос. Нючпас записаны сведения, что картошку выносят 6 мая в Егорьев день, а сажают после Николина дня: *«Картошку-то сажать, сажают всегда уже после [Николина дня]. Николин день у нас есть, этот старинной вот, 22 бывает мая. Вот у нас раньше выносили, картошку выносили раньше, сеЯм всё, сейчас ямы, не кладём, под полом. Егорьев день бывал праздник. Это картошку выносили. Шестого числа. Потом сАдят после Николина дня картошку, картошку раньше садили. А сейчас когда кто попадёт, тогда и сАдят уже»*⁴⁸. В пос. Нювчим, наоборот, зафиксировано предписание, что картошку нужно сажать до Николина дня⁴⁹. В пос. Кажым говорят, что редьку, репу, редиску надо сажать на Иванов день, не «сАдят» их раньше Иванова дня, т.к. *«все равно мошка съест»*. В пос. Нювчим записана информация, что репу и редьку сажают на Петров день (12 июля).

Следующая группа календарных примет – это приметы. Приметы, связанные с определенными календарными датами, как правило, обладают метеорологической направленностью. Как справедливо отмечает М.М. Валенцова: *«Их семантика заключена в установлении реальных связей между наблюдаемыми изменениями погоды в один период и их следствиями в другой»* [Валенцова 2006, 394]. В заводских традициях календарные приметы чаще всего связаны с выпадением осадков (снега,

⁴⁷ Зап. С.Г. Низовцева, А.Н. Рассыхаев 04.06.2011 в пос. Нючпас от Белых Д.И., 1938 г.р.

⁴⁸ Зап. Л.С. Лобанова 04.06.2011 в пос. Нючпас от Михайловой Г.Н., 1928 г.р.

⁴⁹ Зап. Ю.А. Крашенинникова, П.А. Истомина 01.07.2019 в пос. Нювчим от Забалуевой Н.Я., 1941 г.р.

дождя) и наступлением заморозков. Данные паремии часто используют условную конструкцию со словами «если – то». Например:

Если на ночь Страшного четверга ночью будет мороз, то будет сорок утренников [т.е. в период 40 дней могут быть морозы] (пос. Нювчим) // *Вот на Четверг страстной если заморозок ударит, то будет сорок утренников мороза* (пос. Нювчим) // *Если на Великий Четверг был заморозок, значит, еще сорок заморозков будет* (пос. Кажым).

Если на Петров день будет дождь («запьют Петры-Павлы»), значит, погода на сенокос будет плохая.

На Ильин день 2 августа должен быть дождь, а если его нет, то после 2 августа целый месяц будет дождь.

Если на Николин день дождь, то дождь будет на Троицу, Петров день и Прокопьев дни.

В пос. Кажым записаны единичные календарные приметы: *На Евдотью-плющицу* [14 марта] *если капает с сосульки, то весна будет продолговатая. Если не капает («не плющит»), то весна быстро придет, не растянется*⁵⁰. *Если на Заговенье* [перед Петровым постом] *дождь, то целый месяц будет дождь*⁵¹.

В заключение подчеркнем, что календарные паремии являются одним из важных источников изучения календарной обрядности и лучше всего отражают локальную специфику традиции. Тем не менее тематика календарных паремий универсальна для разных культурных традиций. Паремии чаще всего комментируют природные явления, обладают метеорологической и сельскохозяйственной направленностью, регулируют традиционные нормы поведения. В текстах паремий, приуроченных к календарю, как правило, появляются названия праздников или имена святых, с которыми непосредственно связываются календарные даты. В русских заводских поселениях Республики Коми больше всего паремий и паремийных выражений связано с Ильиным днем и образом Ильи-пророка, выступающего в роли «грозного» святого. Наряду с ним «грозной» символикой наделяются также Петр и Павел (Петры-Павлы) в пос. Кажым и Прокопий Праведный в пос. Нючпас. Немало

⁵⁰ Зап. А.Н. Рассыхаев, В.Б. Липин, П.А. Шахматская 03.07.2010 в пос. Кажым от Шишнёва Д.Н., 1932 г.р.

⁵¹ Зап. А.Н. Рассыхаев, В.Б. Липин 04.07.2010 в пос. Кажым от Безносиковой Д.Д., 1938 г.р.

зафиксировано паремий, приуроченных к праздникам Покрова Пресвятой Богородицы – актуализируют фенологические наблюдения о выпадении снежного покрова и брачную символику праздника – и Благовещения – как самого опасного и строгого дня. Многочисленные запреты и предписания календарного характера фиксируются как обычные высказывания, не имеют стабильную структуру, в отличие от пословиц и поговорок. Календарные приметы обладают метеорологической направленностью и чаще всего связаны с выпадением осадков и наступлением заморозков. Хочется отметить, что, с одной стороны, во многом благодаря сохранившимся паремиям и паремийным текстам праздники «живут» в воспоминаниях информантов и являются связующим звеном между ними, с другой стороны – сама календарная дата «запускает» процесс в памяти информанта и «оживляет»/актуализирует соответствующую празднику паремию.

Литература

Валенцова 2006 – *Валенцова М.М.* Календарные паремии западных славян // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста.* Вып. 10. М.: Индрик, 2006. С. 373–424.

Добровольская 2008 – *Добровольская В.Е.* Традиционные нормативы, связанные с народным календарем // *Традиционная культура.* 2008. № 3 (31). С. 65–80.

Добровольская 2013 – *Добровольская В.Е.* Запреты и предписания, связанные с исполнением некоторых жанров фольклора // *Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре.* Сб. статей / отв. ред. С.Ю. Неклюдов; ред.-сост. Н.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. С. 46–76.

Истомина 2019 – *Истомина П.А.* Рассказы о божественном наказании (на современных материалах, записанных от заводского населения Республики Коми) // *Рябининские чтения – 2019: материалы VIII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера, Петрозаводск, 23–28 сентября 2019 года.* Петрозаводск: Карельский научный центр Российской академии наук, 2019. С. 386–388.

Крашенинникова 2017 – *Крашенинникова Ю.А.* История горнозаводских поселений Республики Коми в местной устной прозе (к вопросу об источниках и механизмах формирования фольклорного репертуара) // *Человек и событие в исторической памяти.* Сб. ст. Сыктывкар, 2017. С. 132–147.

Крашенинникова, Низовцева 2018 – *Крашенинникова Ю.А., Низовцева С.Г.* Рождественские обходы в русских традициях горнозаводских поселений Республики Коми (в записях XXI в.) // *Ежегодник финно-угорских исследований.* 2018. Т. 12. № 4. С. 28–43.

Крашенинникова 2019 – *Крашенинникова Ю.А.* Современная праздничная культура русского населения пос. Кажым Койгородского района Республики Коми: Николин день // *Традиционная культура.* 2019. Т. 20. № 5. С. 23–34.

Мороз 2007 – *Мороз А.Б.* Народный календарь и квазиагиография // *Вопросы ономастики.* 2007. № 4. С. 59–66.

Мороз 2011 – *Мороз А.Б.* «Календарная агиография»: имя и образ святого в календарных паремийных текстах // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2011. № 9 (71). С. 216–227.

Некрылова 2007 – *Некрылова А.Ф.* Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб.: Азбука-классика, 2007. 768 с.

Пермяков 1975 – *Пермяков Г.Л.* К вопросу о структуре паремиологического фонда // Типологические исследования по фольклору. М.: Наука, 1975. С. 247–274.

Подюков, Свалова 2019 – *Подюков И.А., Свалова Е.Н.* Паремия в русских народных говорах Прикамья: семантика и прагматика. СПб.: Маматов, 2019. 224 с. («Фольклор народов России»).

Путилов 1994 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 239 с.

Свалова 2013 – *Свалова Е.Н.* Календарная паремия Прикамья: семантико-стилистические качества // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: Материалы Всерос. научной конф. Пермь, 8 апреля 2013 года. Пермь: Пермский гос. национ. исслед. университет, 2013. С. 186–193.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 600 с.

Черных 2009 – *Черных А.В.* «Грозные» летние праздники народного календаря и связанные с ними запреты у русских Пермского Прикамья // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: сб. научных статей / сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. М.: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2009. С. 92–103.

И.А. Подюков

НАЗВАНИЯ ТРУДОВЫХ ПРАЗДНИКОВ В РУССКИХ ГОВОРАХ ПЕРМСКОГО КРАЯ*

В сельской жизни действия и поступки людей регламентировались традицией, одной из форм которой является праздничная культура. Праздник в общинной сельской жизни был не столько возможностью отдохнуть и повеселиться, провести время в кругу родных или друзей. Как выражение традиции, он объединял различные культурные эпохи, воспринимался как момент приобщения к сакральным ценностям общины. Праздничные ритуалы были в прошлом средством коммуникации с высшими силами, за которыми фактически стояли стихии и ритмы жизни природы. Праздник как ощущаемый человеком «момент максимального напряжения сил природы» [Орлов 2011, 36] обычно создавался вокруг особого мифического сюжета и включал разнообразные ритуалы общения с этими силами и даже воздействия на них. Освоение природы, взаимодействие с ней – одна из наиболее сложных форм деятельности человека, поскольку не всё в сельском хозяйстве зависело от его желания. Поэтому в традиции были выработаны особого рода обрядовые действия. Большую роль среди них играло коллективное совместное празднование – приготовление обрядовой пищи и совместная трапеза [Моргунова 2021, 179]. Крестьянин, особенно работавший в рискованных условиях земледелия, постоянно ощущал влияние на его жизнь стихийных сил и строил свою деятельность в диалоге с ними.

Единой классификации праздников, как известно, не существует, так как праздник – сложное, многостороннее явление. Современная деревня, частично сохраняя складывавшийся веками уклад жизни, постепенно обретает новую систему отношений между людьми как в производстве, так и в бытовом укладе. Исследователи говорят о тесном переплетении в современной сельской жизни как минимум трех «культур»: культуры патриархальной, связанной с обычаями традиционной общины, культуры «советской» (типичной для старшего поколения с

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

его встроенностью в духовный мир советской истории), и инновационной, предполагающей новые способы организации функционирования социума [Глумная 2010, 58]. Предметом нашего внимания являются утрачиваемые современным сельским социумом народные названия трудовых праздников Прикамья – прежде всего, их происхождение, тематические группы, локальное своеобразие.

Под трудовыми сельскими праздниками принято понимать праздники, связанные с отдельными производственными циклами сельскохозяйственных работ, события, направленные на чествование особо значимых работников. Начало и завершение сезонных работ с пиршеством нацелено на сплочение деревенских жителей, на выражение благодарности друг другу и установление дружеских отношений [Моргунова 2021, 179]. Эта архаичная форма праздничной культуры уходит из жизни в связи с внедрением в отрасли сельхозпроизводства современных технологий, научно-технических преобразований. Традиция коллективных трудовых праздников на селе постепенно утрачивается и в связи с ослаблением связи современного человека с глубокими корнями общества. Частично сохраняющиеся аграрные трудовые праздники содержательно обедняются и преобразуются. Более устойчивы государственные и религиозные праздники – именно они все больше привлекаются для поддержания семейно-родственных, соседских, хозяйственных связей.

Примером культурной утраты может быть забвение выраженного в праздничной форме почитания пастуха. С исчезновением домашнего подворья уходит (остается только в памяти старожилов) зафиксированный на Севере Прикамья праздник **Пастушья каша**. Праздник заключался в посещении пастуха на Покров день, при завершении пастьбы скота (*Покров – закрывай коров*): *В Покров опять была пастушья каша. Идём к пастуху, стряпню всякую несём, пирог, шаньги, целу корзину несёшь, бражку обязательно с пенкой. Все идут, у кого коровы. Там гуляем* (Пальник, Гайнский район). Отмечены и другие формы: в Покров пастух собирает подаяние и сулит благополучие. Близкий обряд был зафиксирован в Свердловской области у пастухов, отвечающих за лошадей: *У пастухов выгон был, коней выгоняли. Приезжают из Кушвы на конях. В Кушве Покров престольный праздник был... Все пастухи сюда ездили с жёнами в Кушву на Покров... праздник у них* [Востриков 2000–3, 168]

Чествование пастуха проводилось также в Рождество – как обходы дворов пастухом, Воронежская область, см. [Христова 2015: эл. ресурс]. Известны уральский Праздник пастухов 6 мая с одариванием пастухов, угощением в поле яичницей [Моргунова 2021, 182], обрядовое чествование пастухов в день выгона скота на Русском Севере. Празднования, следовательно, маркируют начало и конец пастушеского сезона. Первый выгон скота при этом отмечен более разнообразной обрядностью. Скот сдают на руки Егорию (св. Георгий Победоносец считается его хранителем). В Пермском крае сохранились такие формы празднования начала пастьбы, как пугание волков (детей отправляют в лес, где они создают шум, «разгоняя» хищников криками, трещотками; обряд известен и на Русском Севере: *«Волков гонять обегают три раза около дома с колоколами, а затем встанут ребятишки и бегают, гремя колоколами целый день»* [Калашникова 1988: эл. ресурс]).

В Пермском крае зафиксированы следы особого почитания кузнеца, персонажа, которого в традиции также наделяли сверхъестественными возможностями. В д. Ельник Октябрьского района нами записан рассказ о праздничном обходе на Покров всех домов деревни кузнецом. В этот день кузнец имел право заходить в любой дом (в кузницу для починки сельскохозяйственного инвентаря тоже обращался каждый). Кузнец угощался (отказывать ему в угощении было нельзя), отдыхал в этом доме и шел к следующему. Сведений об обходе домов кузнецом нам по другим регионам не встретилось, хотя образ кузнеца как дарителя блага част в севернорусской традиции. Кузнеца в Прикамье приглашали на свадьбу (Петухи, Ильинский район); ряженые в облике кузнецов с благопожеланиями обходили дома на Рождество в Поморье [Нагорная 2021, 247]). Образ кузнеца достаточно част в заговорах-присушках, в подблюдных песнях (*Идёт кузнец из кузницы. Кузнец, кузнец, ты скуй мне венец, Из обрезочков золотой перстень, Золотым венцом мне венчатися... Юрла*).

С праздниками сближаются и развернутые трудовые ритуалы. При завершении строительства дома в наиболее значимые моменты (подъем матицы, битье печи) строители, участники помочи угощались и пели песню: *«Пели: Ты да село ли, село, ой, село новое, ой, да жить оно веселое. Это чтобы в доме весельство было. Ой, да как во том-то селе дёмы строятся, да крыши-те кроются, да оне укрываются.*

Ой, окна-те, да оне прорубаются, ой, двери-те пилятся, да оне пробиваются. Эту песню поют, когда дом подняли, подняли матицу. По матице прошли – потом эту песню поют, и эту же песню поют, когда печку собьют» (Липухина, Юрлинский район). Без песен не обходились выходы на луга и возвращения с покоса, а во время жатвы исполнялись жнивные частушки.

Тематическое разнообразие трудовых праздников связано с особенностями сельского труда. Наступление теплого времени, периода от Троицы до начала сенокоса, напряженной летней страды, было маркировано циклом праздников. Гуляния этого времени на природе предваряли напряженную сенокосную страду и последующую жатву, настраивали земледельца на предстоящий нелегкий труд.

Частое названия праздника **Луга** указывает на место его проведения: *Десятое воскресенье после Паски были Луга. Кулачные бои мужики устраивали* (Спас-Барда, Кишертский район); *Луга были когда – дак ох народу-то, только красно. Счас бы такие луга сочинить* (Брод, Берёзовский район). Названия календарных праздников этого времени говорят о поведении и состоянии участников (**Весёлое воскресенье, Весёлое Заговенье, Гульное/Сгульное Заговенье, Дурное Заговенье, Баское Заговенье**), о временной отнесенности праздника (**Вёшное Заговенье, Вторая (Маленькая) Троица, Летнее Заговенье, Купальное воскресенье, Петрово Заговенье**), соотношенности с ростом трав, овощей и цветов (**Пиканное воскресенье, Чесноковое (Крапивное) воскресенье, Цветковое Заговенье**).

В ряд названий Заговенья, воскресенья через неделю после Троицы перед Петровским постом, до начала XX века включались также не сохранившиеся названия праздников **Три ёлочки, Олень – золотые рога, Соловая кобылка, Шелковник, Чупрай, Токмач**. Местный праздник **Три елочки** (с. Богородское, Пермский уезд) связан с первыми весенними выходами на луга (в описании его Ф.А. Теплоуховым отмечается, что выход к качелям у трех елочек большого количества народа указывал на то, что летом хорошо уродится хлеб [Теплоухов 1892]). Название **Шелковник**, вероятно, связано с массовыми гуляниями (*Собираются ребята в Шёлковник, второе воскресенье после Троицы, песни поют*. Турлавы, Усольский район); на праздник старались принарядиться (*шелковником* в прошлом называли платья из шелковья). Праздник **Чупрай**

праздновался перед Петровым постом у села Ильинского. Считается, что он каким-то образом связан с Семиком и культом растений; на наш взгляд, название следует соотнести с общеславянским *чепр* – наряд, откуда и *чупрун* – нарядный женский кафтан, *причепуриться* – наряжаться. Праздник **Соловая кобылка** (Пермский уезд, праздновался в Петровское Заговенье) был своего рода обращением к св. Илье, чтобы он дал хорошую погоду для сенокоса и уборки хлеба. В название включен фольклорный образ соловой (необычной песочно-золотистой масти) лошади. Образ (одно из воплощений чудесного помощника) встречается в разных жанрах фольклора и представляет мифическое (скорее всего, солярное) существо. Именно на соловой кобылке пашет былинный оратай Микула Селянинович; на ней же едет жениться герой вологодской шуточной песни. Народный праздник **Токмач**, проводившийся в урочище Токмач на горе, носит, скорее всего, тюркское название (у татар Поволжья *токмач* – суп-лапша на мясном бульоне; название «Праздник лапши», Токмач бэйрэме, связано с одним из символов здоровья и долголетия). По мнению краеведа П.В. Сюзева, это праздник наступления весны – праздновался в заговенье на Петровский пост [Сюзев 1985]. Возможна, впрочем, связь названия с диалектным глаголом *токмачить* – бить, колотить, толочь тюркского происхождения (из «дубина») как обозначение имитации молотбы или толчения зерна.

Праздник «Олень – золотые рога», отмечаемый около села Новое Усолье Соликамского уезда и приуроченный к Петровскому Заговенью, также имел аграрный смысл. Название чудесного помощника **Олень – Золотые рога**, в честь которого он устроен, указывает, по-видимому, на языческое происхождение праздника, на времена, когда олень был жертвенным (соответственно, священным) животным. Златорогий олень фигурирует уже в греческих мифах и обозначает связь неба и солнца: солнце перемещается по небу на рогах чудесного оленя, за которым гонится чудовище; к концу дня оно настигает оленя, отчего происходит закат и наступает ночь (миф известен многим народам [Голан 1993, 40]). Олень в этом случае символ жизни, солнечного света, плодородия. Златорогий олень встречается в свадебной поэзии, напр., в величании жениху: Не разливайсь, не разливайсь, наш тихой Дунай (Юсьв.): *По зелёным лугам ходит олень – золотые рога. Когда добрый молодец «хлестнул ольня», олень попросил его не бить:*

Будешь жениться, я на свадьбу приду, всё твое зало рогами освещу.. всех твоих гостей я развеселю. (Майкор, Юсьвинский район). В сказках [Зеленин 1991, 384] олень также являлся символом жизни, солнца, плодородия.

Относительно небольшая группа названий отмечает начало сенокосных (и полевых) работ. Название **Зачинки** (*Зачинки, дак то и снарядны бабы.* Чердынь) образовано указанием на начальную фазу работ – с помощью суффикса с начинательным значением неодномоментного характера. Празднично одетые участники приносили с собой угощение прямо в поле. Аналогично за праздничное событие почиталось и начало сенокоса: *«На покос идёшь, три юбки надеваешь, побасее. Пиво туюски, брагу»* (Кормино, Карагайский район). Показателен наряд участниц: три юбки обычно надевали в большие праздники как символ достатка (Кунгур). Уподобление начала работ празднику объясняется тем, что с работами соотносился труд, который требует большого напряжения и коллективной, артельной деятельности, и участие в нем доставляло особое удовольствие. Начало сева отмечали **Пожинками**: *В первые пожинки надо поесть рожь или пшеницу – сила будет. Как только поспеваает, утаскивали домой хоть в кружке, суп или кашу варили* (Куеда). Упоминаемый в тексте ритуал связан с отношением к первому, которое в народной культуре воспринималось в тесной связи с последним, наделялось особой силой и сакральностью.

Основная масса празднеств приурочена к окончанию полевых, луговых, огородных работ. Это чествование плуга после завершения пахоты **Сабантуй** (*У нас тоже сперва сабантуй проводили. Наверно, в 20-х годах. Поставят тут столб, тут столб, перекладина. И вот они сидят два мужика, у них в руках мешки с соломой или сеном. И вот они кидают друг дружку, кто кого шибиёт. Игра така была.* Емаш-Павлово, Чернушинский район). Сохраняющийся на юге края праздник (заимствование из татаро-башкирской традиции) включает также конные скачки, гиревой спорт, лазанье на столб и перетягивание каната. В конце посевной проводился **День борозды**, или **Борозда**: *«Отработаются, посевная пройдёт, и делается праздник, День борозды* (Ленск, Кунгурский район); *В полях вот отработаются, тоже вот собирались, тоже вот люди собирались, плясали тоже, выпивали, веселились, день, два. Опять Борозда называлась. День борозды* (Емаш-Павлово,

Чернушинский район). Завершение уборки картофеля сопровождалось **Откопками**: *Откопки это картошку выкопают когда, собираются (Чернушка). Другое название события – Картофельник (так называлась и сама совместная копка картофеля): Приходите пособлять на Картофельник-то в воскресенье, а то нам, старым, однем-то не управиться (Калинино, Кунгурский район). Любопытно название отмечания конца огородных и полевых работ **Богатый овин**: Как всё обмолят, исправят, уберут честь по чести, ладят богатой овин. В своей хате делают. И посеичас так. Картошку выкопашь, позовёшь соседей. А то я хоть и один выплю – богатой овин де у меня (Молебка, Кишертский район). Близко к обозначению название осеннего праздника по случаю окончания сушки снопов нового урожая **Овин именинник**: *Овин именинник баяли, брагу наварят, пиво (Караваево, Карагайский район; ср. также в этом же значении **Овин менинник**, праздник в честь окончания молотбы [Востриков 2000, 168]).**

Названия праздничных событий фиксируют основные действия предшествующих работ (празднование окончания жатвы **Дожинки**, окончание молотбы хлеба **Обмолотки**: *В Октябрьскую праздновали колхозный праздник. Когда всю работу закончили – обмолотки. Брагу цедили, настаивали, Пожва, Юсьвинский район; праздник в честь окончания жатвы **Выжинки**; конец сенокоса и праздник по этому поводу **Докоски**: *Докоски – как обсенокосятся, пиво в битончике несёшь на луга, Большие Долды, Чердынский район; ср. архангельское. докосное о празднике по окончании сенокоса [СРНГ 8–99]).* Наиболее продуктивный способ образования таких терминов – флексия мн. ч. суффикс -к-, которая указывает на включенность в событие многих актов и действий [Виноградов 1986, 129]. Способ продуктивен при создании названий коллективных работ с угощением (**Прялки** – посиделки для совместного прядения: *Раньше-то на прялки ходили, мать урок даст: прять ле, вязать ле на вечер, собирались у кого-нибудь в избе. Зачерная, Больше-сосновский район; **Браги** – праздник в начале зимы в связи с завершением жатвы и обмолота: *Раньше мы вообще весело гуляли. Зимой у нас бывает Введеньевка, четвёртого декабря. Это как бы введение в зиму. Браги. Ходили от деревни к деревне. Елога, Юрлинский район).***

При образовании названий активно использовался префикс дос- фазовым значением завершения ситуации, действия в сочетании

с суффиксом -к-: **Отсевки** – встреча после завершения весенних посевных работ, **Отработки** – праздник в честь окончания работ в поле, пермское [СРНГ 24–325], **Отстрадаки** – конец страды. Это же значение имеет префикс об-: *Если последнее поле осталось жнива, вот обжинки уж делают. Это собирают, колхозные дак надают по людям делать питья.* (Осинка, Юрлинский район). Названия праздников образуются также от глаголов с префиксом вы- (**Выжинки** *делали в последнее время, когда колхоз был здесь. Как уборка кончается, тогда два дня гуляли, делают брагу общу.* Тиунова, Гайнский район; с приставкой по- с ограничительной временной семантикой (**Посевки** – праздник в честь окончания посевной: *Это после посевок, как татары сабантуй делали – на другой или третий день Троицы. Вся деревни собирались и праздник делали. Родители тоже ходили. Старинный был праздник посевки.* Андреевка, Ординский район; **Пожинки** – окончание жатвы: *Жать закончат – пожинки. Христу на бородку заплетали последний сноп, 10 часовок, в каждой часовке по несколько поволоток.* Ключики, Куединский район).

Приставка по- в названиях праздников указывает на совершение действия в течение какого-л., чаще непродолжительного времени, и соответственно названия с ней указывают на сравнительно легкое занятие: **Потрепуха** – коллективное трепание льна (*Девчонки дома сидели, где ино, на посиделки или на потрепуху ходили: одинакие бабы девчат зазовут лён потрепать, угощают их чем-то.* Володино, Соликамский район), **Попрядуха/Попрядейка/Попрядушка** – вечерка с прядением (*На посиденки и попрядухи приходили с прясницами.* Тетерина, Соликамский район); *Попрядейки зимой уж бывали, днём; хозяйка брагу сделает, чёрны грибы, пельмяни состряпат; кажна со своей прясницей придёт; выпьют, поедят, потом прядут. На попрядейке бабы хомуталися, дак десятки-то одинова сожгали. Мужиков на попрядейках не было.* Толстик, Соликамский район; *Прядут всяк своё на попрядушке; брагу наладят...; прядут, хозяйка угощают брагой.* Володино, Соликамский район; **Почесуха** – совместное чесание льна (*Иные почесуху ладили, как помочь; лён чесали; баб пяток созовёт – десятков по семь очёшут, поужинают.* Толстик, Соликамский район). Таково и название собранной для совместной работы с последующим угощением или для развлечения **Позовушка**: *Раньше потрепухи, почесухи, помочи делали, а мы*

бедно жили, дак позовушки-те не ладили. Вильва, Соликамский район; *Позовушки-те бывали: бражку изладим, созовём людей; оне придут, поработают, бражки попьют потом... И без работы тожэ позовушка; зимой, когда делать нечэ, дак и без работы позовушки делали.* Свало-ва, Соликамский район. Редкий способ образования названия – использование суффикса -к- для обозначения явления по основному действию (**Молотилка** – собрание людей для оказания кому-л. помощи в молотье, заканчивающееся угощением: *Помочами ходили, помогали друг другу, по молотилкам ходили, а потом подснарядишься вечером и бежишь попляшэшь.* Вильва, Соликамский район; **Супрядка** – собрание женщин для совместного прядения в помощь одной из них: *Супрядки ладили: хозяйка раздаст куделю; каждой прядёт не своё, а хозяйкино.* Володино, Соликамский район; **Сутыринка** – совместное прядение (*Сутыринку делали, прясть помогали бабе, которой надо.* Печмень, Бардымский район; от старого *сутырить* – спорить, шумно говорить). Относительно продуктивен способ образования названий с суффиксом -их(а), который в языке используется для образования названий явления по действию, названному мотивирующим словом: **Копотиха** – собрание для чесания льна (*Раньше-то куделю делать соседей звали на помощь. Копотихой это называлось. Копотиху-то в бане делали. Пыли было столько! Копотиха-то только на лен. На копотихе-то лен чесали и трепали, мяли.* Кузнецова, Соликамский район), **Колотиха** в этом же значении (*В пятницу у нас будет колотиха, будут лён чесать.* Рогали, Очёрский район).

Образование названий, совмещенных с работами праздничных собраний, отличает разнообразие способов, что типично для обозначения эмоционально воспринимаемых понятий. Характерна для данной диалектной лексики вариантность номинаций, ориентированных на отражение локальной культурной специфики, отражающая богатые синонимические возможности народной речи. Наконец, неустойчивость, дублетность отдельных названий связана с выходом их из активного применения в речи.

Для встреч после коллективных работ не характерны специальные обрядовые формы магического характера, преобладали шуточные состязания, имеющие игровую (развлекательную) форму: *«То гармошка играт, то кто в балалайку. Или вот бабы, которы побойчее, мужика*

опять запрягают, узду надянут, седёлко, едут, сено де везем. Сряжались тоже. Меня вот копёшкой сена снарядили, вывели. Тако широко платье как зеленое, на его грабли повешали, из тряпья куклу, что человек сидит – как мужик зарод вершит, лапти болтаются. Я танцую тут...» (Воскресенское, Уинский район). Максимально ритуализированный момент – завершение жатвы, связанное с изготовлением **Боговой (Христовой) бородки** (в другой терминологии – с **заплетанием косы**). Обязательный элемент обряда – ритуальное угощение. Так, краюшка хлеба с солью укладывалась в последнюю еще не сжатую рожь (Кueda); брагой или пивом поливали бородку – завитые и украшенные ленточкой стебли намеренно не сжатого хлеба. Общественная трапеза, связанная с символикой достатка и богатства, а также с символикой жертвы полю, была главным событием празднования окончания уборки (в том числе, и в колхозное время): *В колхозе последний день, когда жнёшь, кончишь жатву, собирали к вечеру, вечерок делали* (Романиха, Красновишерский район); *Когда закончат жать, субботник делали да обжинки. Со всех деревень придут человека по два, жнут, колхозного барана заколют, там дадут муку всякую, пиво поставят, суп варить. С мякиной раньше, со всем сварят. О добром набызгаешься, наешься. Ели, потом плясали, песни пели. Бывало, выйдут мужики на улицу, поборются, то играть локтами будут. Это субботник* (Осинка, Юрлинский район). Неслучайны названия этого праздника **колхозный пир, каша, обженино, обжиночна брага, обща брага**: «Общу брагу после страды делали. Все придут, гуляют. Кадцы браги поставят, пьют, пляшут» (Шерья, Нытвенский район), ср. архангельское **каша, отжинная каша** – праздник по случаю окончания жатвы [СРНГ 13: 148].

Обрядовое угощение нередко принимало необычные формы. Так, на празднике по поводу окончания жатвы тех, кто сеял, угощали брагой (пивом) из решета: *Всё выжнут, в склады свезут зерно. Бабы тут делают пиво, брагу, и все колхозники до одного собираются в один дом и пируют. А этим севачам, лукошко им давали пить. Замажут тестом и подносят на хлебной лопате. Наливают в его брагу и на лопате подносят. Севачи пьют лукошко по очереди. Если севачи не спровдают, то значит все, кто сидит за столом, пьют из этого лукошка* (Верх-Кондас, Усольский район). Обрядовое использование решета хорошо известно и по другим ритуалам (по А.Л. Топоркову, решето податель

блага – символ дождя, неба и солнца [Топорков 1985]). Замазывание решета глиной – известный сюжет (в частности, в сказках о Бабе-яге, где требуется наносить воду решетом, т.е. выполнить невыполнимое задание). Использование хлебной лопаты (также известный мотив: в ряде мест Прикамья, особенно Южного, на лопате подают стакан вина гостю на свадьбе) можно истолковать как способ символической защиты от чужого с помощью предмета, связанного с идеей огня (как и при использовании хлебной лопаты в отведении грозовой тучи). Впрочем, угощение с лопаты может быть объяснено шутивным представлением этим орудием труда или многого, или бесплатного (ср. бытующее в широком употреблении выражение **получить что-либо с лопаты**, то есть без каких-либо затрат, бесплатно). Неслучайна в связи с этим европейская традиция рекламного характера (Италия, Англия, Ирландия) подавать посетителям ресторанов пищу на лопате.

Названия пермских трудовых праздников – источник разнообразной культурной информации, их анализ позволяет понять народное видение природы в ее взаимоотношении с человеком. Используемые в них образные аналогии и традиционные символы свидетельствуют о том, что трудовые праздники – не только важный способ солидаризации людей, но и наследие мифологических способов задабривания сил природы. Существование таких праздников – свидетельство умения человека соединить в своей жизни **труд и отдых**, гармонизировать соотношение работы и досуга, осознать праздник как результат и условие напряженного труда.

Пермские трудовые праздники органично связаны с общерусскими, а названия праздников, их специфические локальные варианты формы демонстрируют саморазвитие данной культурной традиции. В современных условиях, когда сокращается доля ручного труда на основе механизации сельского хозяйства, внедрения новых технологий, меняется и система культурных событий сельских территорий. Культурный опыт прошлого может быть так или иначе учтен и в новых условиях.

Литература

- Виноградов 1986 – *Виноградов В.В.* Русский язык (Грамматическое учение о слове): учеб. пособие для вузов / отв. ред. Г.А. Золотова. 3-е изд., испр. М.: Высш. шк., 1986. 640 с.
- Востриков 2000 – *Востриков О.В.* Традиционная культура Урала. Идеографический словарь русских говоров Свердловской области. Выпуск III. Екатеринбург, Свердловский областной дом фольклора. 2000. 199 с.

Глумная – Глумная М.Н. Организационная культура в колхозах Европейского Севера России в 1930-е гг. // Вестник Нижневарттовского государственного гуманитарного университета. Серия: «Исторические науки». 2010, № 4. С. 58–67.

Голан 1993 – Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. 375 с.

Дурасов 1988 – Дурасов Г.П. Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX – начале XX в. // Культура Русского Севера. Л., 1988 / <http://www.kepozerje.17-71.com/durasov-obrjady.htm> (дата обращения 15.04.2023).

Зеленин 1991 – Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивинной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова. Послесл. К.В. Чистова. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 511 с.

Калашникова 1988 – Калашникова Р.Б. Обряды крестьянского календаря Заонежья, связанные с аграрными процессами (кон. XIX – нач. XX вв.) // Традиционная культура русских Заонежья (материалы методического кабинета экскурсионного отдела). 1988. Интернет-публикация kizhi.karelia.ru (дата обращения 15.04.2023).

Моргунова 2021 – Моргунова О.В. Коллективный труд и отдых в зеркале русской народной хрононимии // Вопросы ономастики. 2021. Т. 18. № 1. С. 177–194.

Нагорная 2021 – Нагорная Я.В. Святочные обходы дворов в Поморье // Русская литература. № 2, 2021. С. 240–251.

Орлов 2011 – Орлов О.Л. Российский праздник как феномен культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2011 (март). С. 32–41.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 24. Л.: Наука, 1989. 367 с.

СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 13. Л.: Наука, 1977. 358 с.

Сюзев 1895 – Сюзев П.В. Народное празднество «Токмач» в Дубровской волости Оханского уезда / П.В. Сюзев // Пермский край. 1895. Т. 3. С. 300–302.

Теплоухов 1892 – Теплоухов Ф.А. Народное празднество. Пермск. край. Т. 1. Пермь. Типография П.Ф. Каменского. 1892. С. 138–148.

Топорков 1985 – Топорков А.Л. Почему «решетом свету изношено»? Русская речь, 1985. № 1. С. 121–123.

Христова 2015 – Христова Г.П. <https://www.vrnfolk.ru/cultural/rozhdestvenskie-obhody-dvorov-pastuhom-v-ramonskom-rajone-voronezhskoj-oblasti.html> (дата обращения 15.04.2023).

В.Б. Филатова

ИНТЕРАКТИВНАЯ ФОРМА ЗНАКОМСТВА ДЕТЕЙ НАЧАЛЬНОЙ И СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ С ТРАДИЦИОННЫМИ КАЛЕНДАРНЫМИ ПРАЗДНИКАМИ НА ОСНОВЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Культурный центр имени А.С. Пушкина был открыт в 2019 году. В соответствии с целями Центра в 2021 году был создан интерактивно-познавательный цикл «Праздник придет – гостей приведет», который направлен на духовное, эстетическое и художественное развитие школьников, повышение уровня знаний о русской традиционной культуре среди подрастающего поколения. В основе цикла – русские календарные праздники, зафиксированные на современной территории Республики Татарстан. Для нас было важно знакомить детей не просто с праздниками вообще, а именно с теми, что проходили на данной территории.

На первом этапе, при разработке программы, было отобрано 12 праздников: Кузьминки, Покров, Никола Зимний, Рождество, Масленица, Сороки, Вербное воскресенье, Пасха, Красная горка, Никола Вешний, Троица, Петров день. По одной программе на месяц. В силу того, что некоторые праздники являются переходящими, программа перестраивалась. В год апробации этого цикла мы включали и церковные праздники, этнографических упоминаний о которых мы не встречали. Следует отметить, что программы, запланированные с июля по сентябрь, оказались невостребованными. Это обусловлено каникулярным периодом и подготовкой к началу учебного года. Таким образом, в настоящее время программы ведутся с октября по май (8 программ).

В структуре проведения программы по отдельно взятому празднику заложены теоретическая и практическая части, поэтому цикл приобрел уточняющую формулировку «интерактивно-познавательный». Программа рассчитана на 45–60 минут, в рамках которой 10–15 минут отводится на знакомство с историей и традиционными особенностями проведения праздника с демонстрацией аудио- и видеоматериалов. Оставшееся время посвящено практике – действиям, приуроченным к празднику. Так как роль детей и подростков не всегда явно прослеживается в том или ином празднике, а иногда их участие вовсе не предусмотрено, мы обозначаем

это в рамках теоретической части, а практическую часть, следуя принципу природосообразности, посвящаем игровой деятельности, которая была бы актуальна по отношению к изучаемому празднику.

Рассмотрим на примере самого востребованного, среди родителей и их детей, праздника – дня сорока мучеников Севастийских (в народе Сороки). В первой части мы знакомим слушателей с историей праздника, значением и способом празднования в народе, ареалом распространения, вариациями названий выпечки, приуроченной к этому дню. После знакомимся с местными аудиовизуальными материалами по данной теме.

Далее просматриваем демонстрационный ролик с различными вариантами изготовления жаворонков, в течение которого у нас есть возможность разложить по столам предварительно заготовленное тесто, которое необходимо для последующей практики. Изготовление 3–4 вариантов птичек занимает оставшееся время программы. В зависимости от возраста аудитории и темпа первой части именно эту программу мы иногда дополняем: изучаем и исполняем короткую песенку или игру.

При подготовке программ в первую очередь мы опираемся на экспедиционные записи Культурного центра имени А.С. Пушкина, иногда прибегая к материалам, находящимся в свободном доступе сети Интернет, в библиотеках и архивах города Казани. Если говорить об исследованиях, к которым мы обращались во время разработки цикла, из дореволюционных авторов – это Можаровский А.Ф., Пальчиков Н.Е., Рябинский К.С., Нечаев И.В., из современных – Кузьмина Н.П., Самойлова А.В., Денисов Д.В. и другие.

Опираясь на публикации вышеупомянутых авторов, нами был создан каталог, объединяющий все доступные образцы песенно-игрового фольклора русских сел Республики Татарстан. Программы в рамках цикла обновляются ежегодно в связи с обнаружением новых сведений о праздниках, бытующих на данной территории. На новый учебный год (2023–2024 гг.) запланировано восемь программ по следующим праздникам: Капустки, Покров Пресвятой Богородицы, Кузьминки, Никола Зимний, Святки, Масленица, Сороки, Пасха, Никола Вешний. Интерактивно-познавательный цикл «Праздник придет – гостей приведет» подвижный и может быть применен преподавателями в системе дополнительного, среднего и высшего образования, применяться в работе с фольклорными коллективами, способствовать успешному накоплению педагогического опыта будущих специалистов.

Глава 3.

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО, АРХИТЕКТУРА И ФОТОГРАФИЯ: ОТ НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ К ИХ ОСМЫСЛЕНИЮ И СОХРАНЕНИЮ

А.К. Конёнкова

КОВРОВСКАЯ ГЛИНЯНАЯ ИГРУШКА: ВОЗРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИИ ИЛИ ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ПРОМЫСЛА?

Яркие, забавные, увлекательные глиняные ковровские игрушки появились на прилавках магазинов, продававших предметы народных промыслов, в 1990-е годы и сразу привлекли к себе внимание, ведь о ковровских игрушках до этого ничего не было слышно.

Сотрудники нашего Института славянской культуры увидели эти игрушки в магазине в Сергиевом Посаде и, конечно, приобрели их для Учебного музея славянских культур, коллекция которого, помимо костюмных комплексов, народных головных уборов, предметов быта народов славянских стран, включала произведения русских народных промыслов, в частности народные игрушки. Тогда же стали собирать информацию об этих экспонатах и постепенно выстроилась история этого уникального промысла, сформировавшегося на ковровской земле в конце XX в.

В 1993 году в администрацию города Коврова обратилась художник Нина Павловна Баранова с предложением открыть в городе Коврове частную фабрику по изготовлению глиняных игрушек и, таким образом, возродить традиционный народный промысел.

К этому времени в истории современных народных промыслов уже был опыт подобного возрождения. В городе Торжке Тверской области с древних времен (археологические данные говорят о XI–XII вв.)

существовал промысел – изготовление глиняной игрушки. В XX в. в силу сложившихся сложных экономических условий он был забыт, древних образцов не сохранилось.

В 1950-е годы усилиями краеведа, художника и искусствоведа Галины Алексеевны Климовской, краеведа Юрия Михайловича Белоусова, помнившего, как выглядели и как лепили старинные игрушки, гончара Александра Николаевича Глазунова, восстановившего технологию изготовления игрушек, облик торжокской игрушки по отдельным черепкам был восстановлен. Галина Алексеевна назвала игрушки новоторжскими, так как хотя и был учтен опыт прошлых лет, но, естественно, были внесены и новые черты. В 1975 году была открыта мастерская по изготовлению новоторжских игрушек, как часть Объединения «Народные художественные промыслы», и сегодня возрожденный промысел успешно развивается [Наумова 2018].

Еще один пример создания народного промысла в XX в. – семикаракорская керамика, центр производства которой находится в городе Семикаракорске Ростовской области на предприятии «Аксинья». Семикаракорск известен с 1672 года, но не как город, а как казачья станица, городом он стал в 1972 году. Археологические раскопки в этих местах показали, что в местных поселениях с IV тыс. до н.э. занимались производством керамических изделий, т.к. рядом находились богатые залежи красной глины. Известно также, что бытовую и техническую керамику изготавливали здесь с VIII в., а с 1845 года станица уже была известна как крупный казацкий гончарный промысел, где кроме технической керамики изготавливали и посуду [Семикаракорская керамика. История]. В 1930-е гг. маленькие гончарные мастерские с ручным способом производства на примитивном оборудовании начали постепенно объединяться в единое предприятие. Исследователи считают, что в этот момент произошло слияние двух гончарных школ: казачьей школы и школы пришлых мастеров. В 1943 году сразу после освобождения этого региона в период Великой Отечественной войны на основе этого предприятия был организован Семикаракорский районный промышленный комбинат (РПК), разнообразные мастерские которого, в том числе и гончарная, снабжали весь район необходимой в разоренных хозяйствах бытовой посудой, технической керамикой и предметами быта.

В 1972 году директор этого комбината Николай Сергеевич Арабский задумал создать на его базе фаянсовое производство, имеющее свое художественное лицо. Для этого потребовалось усовершенствовать технологию (за основу взяли технологию Конаковского фаянсового завода), заменить глину (вместо местной стали брать глину с месторождения возле г. Шахты), создать свой особенный художественный стиль [Семикаракорская керамика 2022].

При разработке стилистических особенностей фаянсовых изделий изучили донской казачий фольклор, местные ремесленные традиции, местные растения и цветы, которые помогли создать уникальный колористический и стилистический образ. Художественный фаянс – разнообразную расписную посуду стали выпускать с 1975 года, а с 2000-х годов в ассортимент были включены и небольшого размера фаянсовые расписные скульптурки. Скульптурки изображали донских казаков и казачек, играющих детишек, разнообразные забавные сельские сценки, что перекликалось с сюжетами традиционных народных игрушек, изготовление которых было известно с давних времен, таких, например, как каргопольские игрушки и дымковские игрушки.

Сейчас новый промысел успешно развивается, и по мнению искусствоведов, семикаракорская керамика определилась как своеобразное народное искусство со своим стилем росписи, который получил название «семикаракорское письмо». Оно представляет собой полихромную мазковую подглазурную роспись с использованием букетно-растительного орнамента с акцентом на более крупном центральном цветке, сюжетные композиции в стиле русских лубочных картинок, использующие фольклорные казачьи мотивы, стилизованные донские пейзажи с применением солей металлов в росписи [Семикаракорская керамика 2022].

Поэтому не удивительно, что творческий человек и яркий художник Н.П. Баранова, выпускница РГХПУ им. С.Г. Строганова, также загорелась идеей создания нового промысла на основе местных традиций. Всех удивляло предложение Барановой – ведь образцов игрушек, которые изготавливали в Коврове, не сохранилось и многие вообще не предполагали, что в Коврове когда-то делали игрушки. Однако краеведческие, археологические и исторические исследования позволили определить, что на берегах реки Клязьмы в месте древних поселений в районе

Коврова, где издавна находятся богатые месторождения уникального природного материала – красной и голубой глины, со времени заселения этих мест людьми (сначала финно-угорскими племенами, потом славянами) широко развивался гончарный промысел.

В 1925 году в Ковровском районе были проведены археологические исследования на месте окружающих город Ковров древних поселений. В частности, в районе современного села Клязьминский городок, известного в археологии как городище Кляземский Городок, были раскопаны остатки города. По историческим данным это был древний удельный город Стародуб-на-Клязьме, предположительно основанный князем Юрием Долгоруким в 1152 году и ставший столицей небольшого Стародубского княжества [Фролов, Фролова 2002, с. 3]. Среди обильного археологического материала было обнаружено 135 черепков гончарной и лепной посуды XII–XVI столетий [Иванов 1928, с. 61–63].

Проводивший раскопки Стародуба-на-Клязьме первый директор Владимирского губернского музея (Губмузей)* Алексей Иванович Иванов (1890–1976) в сборнике «Материалы по изучению Владимирской губернии» опубликовал материалы раскопок, в которых утверждал, что «гончарное производство пережило здесь длительный процесс развития». Наряду с глиняной посудой, местные мастера традиционно изготавливали игрушки: свистульки различных форм, фигурки, изображавшие людей, животных и птиц. Об этом также свидетельствовали находки археологов [Иванов 1928, с. 61–63].

В своем отчете о проведенных работах А.И. Иванов описывает одну из таких фигур: *«Головка глиняной статуэтки, изображающая простолудина («холопа») в высокой шляпе типа войлочных с отогнутыми полями; профиль лица, осадка головы схвачены необыкновенно рельефно и живо. Высота головки – 4 см, окружность полей шляпы – 9 см. Статуэтка, от которой сохранилась головка, слеплена была, несомненно, руками местного мастера не позднее XVI в. и служила детской игрушкой»* [Иванов 1928, с. 61–63].

Как отмечают краеведы, занимающиеся изучением Ковровского края, во второй половине XIX в. гончарный промысел на территории Ковровского уезда получил новое развитие. В это время историками

* В настоящее время это Исторический (краеведческий) музей города Владимира, который входит в состав Владимиро-Суздальского музея-заповедника.

отмечается общий подъем промышленности России, строительство новых мощных фабрично-заводских комплексов, техническое обновление производства, что привело к развитию торговли. Промышленные товары реализовывали на местных, региональных и общероссийских ярмарках. Аналогичные процессы отмечаются и в Ковровском крае. Во второй половине XIX в. в городе развивалась текстильная промышленность, особенно выделялась миткалево-ткацкая фабрика И.А. Треумова. Однако разнообразные цветастые ситцевые ткани поступали в Ковров, в основном, из города Иваново-Вознесенска – наиболее известного в России во второй половине XIX в. текстильного центра [Пономарёва Марина Николаевна 2023]. С давних времен в селе, а затем городе Коврове действовали ярмарки, среди которых самой крупной была Рождественская ярмарка [Монякова 2022, с. 87–99], что, конечно, способствовало развитию местной промышленности и народных промыслов.

В XIX в. гончарный промысел особенно был развит в восьми селениях Ковровского уезда. Главным центром гончарного производства стала Осиповская волость, а более всего деревни Андреево, Голышево, Дурынино, Рагозино и Цепелево [Зудина 2008]. Промышленные изменения коснулись и гончарного производства. Керамические изделия стали изготавливать не из красной, а из голубой глины, затем обливали их краской – суриком, придававшей изделию ярко-красный цвет и блеск. Красная же глина, поскольку она была более грубой по составу и менее пластичной, стала употребляться исключительно для выделки дна посуды или в качестве связующего вещества, а также для кирпичного производства, которое было известно в Коврове с XVII в. [Иванов 1928, Город Ковров]. *Гончары Коврова изготавливали посуду различных типов и размеров: горшки, плошки, блюда и блюдца, миски, кувшины, крынки, корчаги, в также фигурки людей и животных, свистульки в виде птичек, сувениры для городских помещиков и нужд крестьян.* Игрушки изготавливались небольшими партиями в дополнение к производству посуды, и, как правило, они не отличались высокими художественными достоинствами. На протяжении XIX – нач. XX в. ковровская игрушка не выходила за границы Ковровского и других сопредельных уездов Владимирской губернии [История ковровской игрушки].

Несмотря на то что в XX в. игрушки из глины в промышленном масштабе не делали, художники постоянно возвращались к мысли о работе

с глиной, тем более, что ковровская глина обладает замечательными пластическими свойствами. Об этом в интервью А.Ф. Бушуеву рассказывала Нина Павловна Баранова: «Мы долго шли к возрождению промысла. Начинали ещё в советское время в кружках Дворца пионеров, в пионерских лагерях... Тогда не хватало ни кистей, ни красок, но было главное – наша замечательная глина, на которой мы живём и из которой невозможно не лепить» [Бушуев 2015]. Вокруг Нины Павловны постепенно стал складываться круг энтузиастов, так началось возрождение ковровской игрушки.

Рассматривая ковровские игрушки, мы отчетливо понимаем, что это современные произведения, произведения нашего времени, которые на первый взгляд не имеют связи с более ранними традициями. Однако, как утверждают сами художники, работающие с игрушками, они разрабатывали свои произведения в соответствии с традициями.

И.Я. Богуславская отмечала, что в искусстве современных народных промыслов проблемы традиции «самые существенные и важные». Она отмечает множественность факторов, оказавших влияние «на формирование традиций искусства промысла». Одни факторы действовали «опосредованно и как бы неуловимо во внешнем проявлении, другие – явно и непосредственно воздействуя на характер искусства и структуру художественного образа» [Богуславская 1981].

Один из главных факторов, повлиявших на формирование промысла по изготовлению ковровской глиняной игрушки, это археологически выявленная древняя традиция работы с глиной в данной местности, когда мастера изготавливали не только посуду и техническую керамику, но и игрушки для забавы детей.

Форма игрушки, приемы создания этой формы, объем глиняной массы, из которой она создается, приемы лепки рук и отдельных деталей, силуэт игрушки (особенно это заметно в женских образах), несомненно, ориентированы на традиционные приемы дымковской игрушки. Марина Николаевна Пономарева, заведующая отделом «Музей природы и этнографии» Ковровского историко-мемориального музея, которая начинала работать скульптором на фабрике Ковровской глиняной игрушки, рассказывала в беседе с автором, что вначале за основу игрушки взяли форму дымковской игрушки [Пономарёва Марина Николаевна 2023]. Однако, в процессе работы, игрушки ковровских мастеров

все более стали отличаться от первоначальных дымковских образцов. Появилось множество дополнительных мелких деталей-налепов, которых нет у дымковской игрушки. Это косички в прическах девушек, завернутые в разноцветные одеялки младенцы на руках у женщин, коттики, курицы, корзинки, бублики и баранки и множество других мелких предметов, придающих разнообразность и занимательность созданным мастерами игрушкам-образам. Мастера считают, что все это разнообразие стало возможным вылепить благодаря особой эластичности ковровской глины.

В ковровских игрушках сразу заметна яркость колористического решения. Сами художники утверждают, что они взяли за основу колористические традиции Владимирской школы живописи.

Понятие Владимирской школы живописи сформировалось в русском искусствознании с середины 1950-х годов, когда молодые художники Владимира объединились для совместной работы на пленэре. Темой для своих работ они взяли не индустриальные и колхозные достижения советских граждан, что наиболее приветствовалось в это время, а пейзажи своей родной Владимирской области, городские пейзажи исторических городов Владимирской губернии, уникальные древние архитектурные памятники, яркий и красочный быт, еще кое-где сохранивший красоту сельского быта дореволюционного времени. Появившиеся впервые на Республиканской выставке «Советская Россия» в 1960-м году владимирские пейзажи сразу привлекли к себе внимание зрителей и искусствоведов-критиков своим жизнерадостным, оптимистически-мажорным духом, в котором все увидели влияние традиций народных промыслов [Александров 2014].

Основателями Владимирской школы живописи считаются художники Владимир Яковлевич Юкин (1920–2000) и Ким Николаевич Бригов (1925–2010). Именно в их пейзажах и цветочных натюрмортах впервые прозвучали смелые яркие сочетания красных, оранжевых, синих, голубых, зеленых и желтых цветов, наполнив живопись красотой и жизнерадостностью, что всегда заметно в народных произведениях.

Ковровские игрушки ярко раскрашены. Первоначально, основой-фоном для раскраски были белила, как в дымковских игрушках, но постепенно мастера пришли к выводу, что надо показывать естественный цвет лица и рук. Лица игрушечных персонажей разрисованы

в современных «мультишных» традициях, но они очень выразительны, и обаятельны, и все отмечают их веселость и приветливость. Очень интересна разработка фактуры и рисунка тканей в костюмах персонажей. Это уникальный прием, который позволяет очень подробно и точно воссоздать красоту рисунка и яркость цвета ивановских ситцев, прорисовать мельчайшие цветочки в орнаментальных композициях и букетах на ярком цветном поле ткани. Первоначально игрушки расписывали масляными красками, которые впитавшись в глиняную массу, создавали особую густую бархатную фактуру поверхности. Впоследствии мастера-художники стали использовать темперные краски, что еще больше усилило данный эффект.

Такую манеру изображать ткани, несомненно, ковровские художники взяли от ивановских ситцев, которых всегда было очень много в быту и из которых женщины шили сарафаны и платья. Такую манеру могли также подсказать и русские традиционные обрядовые тряпичные куклы, которые всегда можно было встретить в деревне, а также и в городе, и которые сопровождали все события деревенской жизни (рождение, замужество, праздники и т.д.). Обычно они хранились в семье и передавались по наследству. Как правило, их делали из остатков тканей, лоскутков ситчиков, которые хозяйка никогда не выбрасывала, а хранила для разных дел.

Сюжеты, которые являются основой композиций в ковровских игрушках, как и всегда в народном творчестве, по традиции изображали бытовые ситуации повседневной жизни. В ковровой игрушке можно выделить праздничные сюжеты (пасхальное застолье, вербное воскресенье, гулянье на Троицу, катанье на санях зимой и другие), бытовые сюжеты (женщина за прядением, женщина с коромыслом, чаепитие, стирка белья, гуляние с детьми, купание младенца и многое другое), а также сказочные сюжеты – иллюстрации к русским народным сказкам («Волк и семеро козлят», «Колобок», «Репка», «Гуси-лебеди» и другие).

Ковровские игрушки отличаются пластичностью, мягкой лепкой, плавностью линий. Марина Николаевна Пономарёва вспоминала, что на этом всегда настаивала Нина Павловна Баранова, когда консультировала мастериц, работавших над игрушками. Она всегда требовала, чтобы игрушки были радостными, и не разрешала приступать к лепке с плохим настроением.

Фабрика «Ковровская глиняная игрушка» в настоящее время успешно работает под руководством директора Нины Павловны Барановой. На предприятии трудятся тридцать семь мастеров, художников и скульпторов, специализирующихся в области малой пластики. «Ядро» фабрики составляют мастера, стоявшие у истоков ее создания. Это Т. Тарасова, Е. Стефанович, Н. Тихомирова, С. Федотова и другие [Ковровская глиняная игрушка].

Разносторонняя коллекция ковровской глиняной игрушки находится в этнографическом отделе Ковровского историко-мемориального музея «Музей природы и этнографии», открытом 14 октября 2014 года. Основателем отдела была Ольга Владимировна Хребтова. В настоящее время отделом заведует Пономарёва Марина Николаевна, которая проводит не только экскурсии по экспозиции, но и мастер-классы по изготовлению ковровской глиняной игрушки.

Небольшая, но очень интересная коллекция ковровских глиняных игрушек сложилась и в Учебном музее славянских культур Института славянской культуры РГУ им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство). На фоне филимоновской, дымковской, каргопольской, абашевской, калужской и других народных игрушек, представленных в нашем собрании, она выглядит своеобразной и яркой страницей общей истории славянских народных игрушек.

И.Н. Богуславская отмечала, что «каждое изделие народных промыслов – своего рода символ местной народной культуры» [Богуславская 1981]. Ковровская игрушка стала символом доброжелательности, открытости, приветливости жителей Коврова, их оптимизма и жизнерадостности.

Автор выражает признательность директору Ковровского историко-мемориального музея Моняковой Ольге Альбертовне, главному хранителю Герасимовой Наталье Александровне, заведующей отделом «Музей природы и этнографии» Пономарёвой Марине Николаевне, а также всем сотрудникам Ковровского историко-мемориального музея, помогавшим автору ознакомиться с экспонатами музея, предоставившим информационные материалы по истории ковровской игрушки.

Литература

Александров 2014 – *Александров А.В.* Влияние традиций мастеров «Союза русских художников» на становление Владимирской школы живописи // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 5 (43): в 3-х ч. Ч. I. С. 15–19.

Богуславская 1981 – *Богуславская И.Я.* Проблемы традиций в искусстве современных народных художественных промыслов // Творческие проблемы современных народных художественных промыслов. Сборник статей. Л.: Художник РСФСР, 1981 // <http://mk.severberesta.ru/articles-ru/56-i-ja-boguslavskaja-qproblemy-tradicij-v-iskusstveq.pdf> – Дата обращения 20.04.2023.

Богуславская 2003 – *Богуславская И.Я.* Значение местных традиций для развития современного народного искусства // Народное искусство России в современной культуре. М.: Коллекция М, 2003. 256 с. 16 ил. С. 115–126.

Бушуев 2015 – *Бушуев А.Ф.* Секреты голубой глины // <http://rusdom.ru/node/8375> – Дата обращения 14.04.2023.

Зудина 2008 – *Зудина Ирина Николаевна.* Проект интерактивной музейной экспозиции «Мир глиняной игрушки». Ковров, 2008.

Иванов 1928 – *Иванов А.И.* Кляземский городок, бывший удельный город Стародуб // Материалы по изучению Владимирской губернии. Владимир, 1926 (Труды / Владимир. гос. обл. музей; Вып. II). С. 51–65.

Иванов 1928 Город Ковров – *Иванов А.И.* Город Ковров в прошлом и настоящем. Ковров: Издание Ковровского Уисполкома, 1928 год // <http://lubovbezusl.ru/publ/istorija/kovrov/i/64-1-0-3040> – Дата обращения 11.04.2023.

История ковровской игрушки // URL: <http://ya-zemlyak.ru/nps.asp?id=50> – Дата обращения 10.04.2023.

Ковровская глиняная игрушка. Официальный сайт фабрики // <http://kovrovremeslo.elcom.ru/Factory.html> – Дата обращения 21.04.2023.

Монякова 2022 – *Монякова О.А.* От деревни Елифановки до уездного города Коврова. Шуя-Ковров: ПолиЦентр, 2022.

Наумова 2018 – *Наумова Н.* Чем уникальны новоторжские игрушки? // URL: <https://www.shkolazhizni.ru/culture/articles/95800/> – Дата обращения 20.04.2023.

Пономарева Марина Николаевна, 2023. Запись беседы 29.08.2023. Архив автора. Семикаракорская керамика. История // URL: <https://masterok.livejournal.com/8478260.htm>. Октябрь, 2022 – Дата обращения 21.04.2023.

Семикаракорская керамика // URL: <https://dzen.ru/a/Y3YBdVMQAYeKnDez>. Ноябрь, 2022 – Дата обращения 25.04.2023.

Фролов, Фролова 2002 – *Фролов Н.В., Фролова Э.В.* На древней земле Стародуба: к 850-летию Стародуба на Клязьме. Ковров: Маштекс. 2002. С. 32.

В.А. Поздеев

МИР КРЕСТЬЯНСКОГО ДЕТСТВА НАЧАЛА XX ВЕКА В ФОТОГРАФИЯХ СЕРГЕЯ ЛОБОВИКОВА

Сергей Александрович Лобовиков родился 19 июня 1870 года, в Вятской губернии, в семье сельского дьякона. Получил четырехлетнее образование в сельской школе, затем в духовном училище. Рано осиротев, в 14 лет был отдан на обучение купцу и фотографу П.Г. Тихонову в губернский город Вятку. У него Лобовиков работал пять лет по контракту без оплаты за труд. В 1892–1893 гг. проходил военную службу, от которой позже был освобожден по состоянию здоровья. Работал в Петербурге, однако затем вернулся в Вятку.

В 1894 году Лобовиков, взяв в аренду небольшое помещение и фототехнику, открывает в Вятке собственное фотоателье [Путинс 1996, 24]. С 1899 года работает как фотохудожник, в этом же году он впервые участвует в фотографическом конкурсе в Петербурге, где сразу же получает бронзовую награду.

В 1900 году Лобовиков предпринимает путешествие по Западной Европе и посещает Германию, Бельгию, Францию, Австрию. В этом же году Лобовиков принимает участие во Всемирной выставке в Париже по теме «Крестьянский быт и труд крестьянина в России». На Всемирной выставке фотограф также получает бронзовую медаль.

С 1908 года Сергей Лобовиков является председателем Вятского фотографического общества и одним из организаторов Художественного музея Вятки. Является одним из авторитетных мастеров фотографии 1920-х годов. С 1920 по 1934 год он преподает курс фотографии в Вятском педагогическом институте, а также работает в Вятском Государственном музее искусства и старины научным сотрудником и заведующим негативным фондом и фотокабинетом.

В 1927 году Русское фотографическое общество организывает персональную выставку С.А. Лобовикова. В 1929 году фотохудожник участвует в международных выставках художественной фотографии в Нью-Йорке, Токио и Осаке. В конце 1934 года Лобовиков с семьей переезжает в Ленинград, где до 1936 года работает в фотокинолаборатории Академии наук СССР. Осенью 1941 года Сергей Лобовиков погибает во время бомбежки в городе Ленинграде.

* * *

Сергей Александрович Лобовиков в вятский период жизни любил снимать жителей села, детей, старух и стариков, простые крестьянские избы, их интерьер. Фотограф применял различные типы съемок: постановочные и не постановочные [Бесчатная 2019; Толмачева 2011].

Детский мир – это мир значимый для русских литераторов, художников, в том числе и фотохудожников начала XX в. Мир детства и мир детей очень многообразен, но неразрывно связан с миром и культурой взрослых. На фотографиях С.А. Лобовикова можно видеть, как дети и взрослые взаимодействуют, то есть учатся и передают знания о жизни и быте. Помимо изображения детей различного возраста и типов, его фотографии являются достаточно аутентичными этнографическими источниками начала XX в. Он запечатлел детей в различных бытовых ситуациях, на полевых работах, на обмолоте урожая, за домашними хлопотами, за беседой. Во всем этом можно видеть этнографические особенности: детали одежды, обуви, игрушек, орудий труда, домашней утвари.

Как отмечал Ганс Путинс в тексте к альбому «Сергей Лобовиков», что «большие художники, такие как Кюн, Штайхен и Штиглиц, никогда не теряли фотографического содержания. Как и Лобовиков, они видели свою задачу в передаче правды жизни» [Путинс 1996, 38]. Часто Лобовиков использует постановочные подходы к фотографии, в которых можно выделить уровень и вид постановки. С детскими фотографиями несколько сложнее. Есть фотографии, на которых дети знают, что их снимают и соответственно реагируют, или дети знают, что их снимают, но, как правило, они не «работают» на камеру, однако есть у Лобовикова фотографии спонтанные.

Анализ фотографий С.А. Лобовикова, на которых зафиксированы дети в различных бытовых ситуациях, можно разделить на несколько групп.

В первую группу можно отнести фотографии, на которых дети «участвуют» в каких-то работах. Они или активно помогают взрослым, или смотрят и перенимают некоторые навыки. Например, на фотографии «Всей семьей» мать и двое детей (мальчик и девочка) жнут рожь. Можно обратить внимание на то, что мальчик еще не срезал пучок колосьев, тогда как мать держит в руках довольно большой пучок. Фотография



(Илл. 1)

нечетко передает действия мальчика: в правой руке он держит серп, а вот левая рука, вероятно, поднята и поднесена ко рту (возможно, он порезал палец). Девочка увлечена работой и подражает матери.

На другой фотографии можно видеть, как ребенок просто сидит за скирдой снопов, пока мать и бабушка жнут. У Лобовикова есть две фотографии, на которых изображен обмолот нового урожая. На одной из них схвачен момент, когда снимают снопы с телеги: один мальчик держит на вилах сноп, другой, на переднем плане, – поднял цеп, третий мальчик подошел к оглоблям. Девочка с женщиной подгребают солому. Маленькие дети с девочкой-нянькой сидят на земле и смотрят на работу (илл. 1). На другой фотографии запечатлены в телеге со снопами дети, которые смотрят, как женщины обмолачивают лен.

В литературе и в художественной практике отразилось использование детей в выгуле лошадей во время полевых работ. На фотографии Лобовикова мальчика поит лошадей у какой-то реки. Мальчик одет не по-летнему, в шапку, какой-то зипун, вероятно, этот снимок сделан весной, во время пахоты (илл. 2). Есть фотография, где девушки-подростки набирают воду в ведра.

На снимках Лобовиков фиксировал не только «типы» крестьянских детей, но невольно фиксировались особенности детской одежды и



(Илл. 2)

обуви, детали игрушек, приспособлений, их занятия. Фотографии представляют интересную этнографическую информацию: прежде всего, о предметном мире вятских детей и взрослых, особенно нянек. На одной из таких фотографий изображена бабушка, пеленающая ребенка. Ребенок лежит на коленях бабушки на маленькой подушечке, а бабушка стягивает черным свивальником (поясом) крест-накрест руки и ноги младенца.

Фотография «Долюшка женская» интересна тем, что мать сидит и кормит маленького спеленатого лоскутным одеяльцем ребенка из рожка. Кормление из рожка было достаточно привычным занятием. Как видно на фотографии Лобовикова, рожок изготовлен из рога мелкого животного. На заднем плане висит лубяная люлька с пологом, на лавке стоит горшок и миска с чем-то (илл. 3).

Есть группа фотографий, на которых фотограф запечатлел самое распространенное занятие детей и подростков 6–14 лет – нянчить



(Илл. 3)

младших. На известной фотографии «Домовница» (илл. 4). Лобовиков запечатлел много этнографических деталей крестьянского быта. Фон представляет собой стены деревянной избы, бревна оструганы, хорошо проконопачены, а также и побелены. Детали фотографии дают представление о том, как нянчились с малыши: ребенок лежал в люльке с положком, люлька подвешена на оцеп. Полог возможно сделан по покрою юбки, так как верх имеет поясик и застежку с пуговицей, а возможно, используется старая юбка. Со дна люльки торчат клочки сена, значит оно положено под матрас. Девочка, сидя на лавке, держит веревку, которой качает колыбель. Мы не видим полностью лицо девочки, но поза показывает усталость. Надо отметить, что девочка одета в сарафан и кофту, есть фартук, хорошо учесанные волосы, заплетена коса с белой ленточкой, в ушах маленькие сережки. На заднем плане, за люлькой, стоит комод с ящиками, на нем стоит металлическое ведро. На скамье у окна лежит мальчик. Все детали фотографии говорят о



(Илл. 4)



(Илл. 5)

том, что фотограф сделал снимок не в бедной семье. Фотография явно постановочная, и Лобовиков выстраивал композицию снимка в соответствии с его видением деревенской обстановки.

На фотографии (илл. 5) на пороге избы девочка поправляет платок на голове ребенка, он завернут в одеяло. Ребенок сидит на стульчике-седухе. Этот стульчик сделан очень умело и украшен точеными деталями, а также стойки раскрашены орнаментом. Стульчик имеет колесики, его можно двигать.

Есть у Лобовикова «зимние» фотографии детей. Так, на фотографии «В гости к бабушке» запечатлен момент, когда девочка везет в санках маленького ребенка. Эта фотография интересна тем, что на ней двое детей позируют, маленький ребенок сидит в санках и укутан во что-то теплое, а ребенок (вероятно, девочка) стоит сзади. Достаточно подробно видно устройство санок: их гнутые полозья, передняя стенка сделана из луба и связана лыком. Все эти детали показывают умелое использование различных материалов.

У Лобовикова много фотографий, на которых изображены дети на руках взрослых и подростков. Самые маленькие завернуты в пеленки и одеяльца, но большая часть одета в какие-то рубашки, платьица. Покрой рубашек и платьев как бы повторяет покроем взрослой одежды. Примечательно то, что на каждой фотографии, где изображен мальчик, он обязательно подпоясан пояском или веревочкой.

Одежда девочек традиционная: юбка по низу с оборками, кофта, обыкновенный передник/фартук, иногда имеет веревочный пояс. На голове или косынка, или платок, завязаны под горлом.

Постановочными являются фотографии, на которых дети в домашней обстановке взаимодействуют со взрослыми. В групповых фотографиях дети слушают бабушку, сидят за столом и обедают. На одной из фотографий бабушка прядет кудель и что-то рассказывает.

Еще одна группа фотографий, на которых запечатлены совместные занятия взрослых и детей в доме. Так, на фотографии «Трапеза» за обеденным столом сидят дети, они смотрят, как бабушка кормит маленького ребенка. На столе горшок, накрытый полотенцем, а наверху каравай хлеба. Бабушка кормит ребенка из глиняной миски, у других детей, вероятно, миски уже «обливные» – они белого цвета. Стол с точеными ножками, один ребенок, девочка, сидит на лавке, а под ней подложен какой-то предмет, типа доски, у второго ребенка видна только макушка головы. У бабушки и у девочки юбки из набивной ткани, из такой же ткани кофта бабушки и платок. В переднем углу видны иконы, одна из них икона «Житие Николая Чудотворца» с 12 клеймами (поясной). Рядом икона «Казанской Божьей Матери». Обе иконы, вероятно, печатные. Над девочкой тоже висит печатная икона, а в углу икона в окладе. Такие мелкие детали крестьянского быта, который являлся и миром детства.

На снимках можно видеть, чем занимаются дети, как они взаимодействуют со взрослыми, функциональные особенности детей в семье, в хозяйстве. Ребенок выступает социальным субъектом, активным участником социальной жизни. Многообразие социальной реальности, условий социализации и самореализации создает разные «формы детства». На фотографиях «В 1914 году. Вести с войны» взрослые вместе с детьми слушают какие-то новости. На фотографии «Дедова радость» внук, оперся на кулачки, смотрит в какую-то книжку. По фотографии не совсем понятно, дед показывает внуку или слушает чтение внука.

На вариантах фотографии «Молоко» представлена сцена разливания молока в горшки. Мать стоит лицом к окну, разливает из большого горшка в маленькие, а вот ребенок, который пьет из чашки, на одном из вариантов сидит на стуле (на табуретке), а на другом – на окне и пьет из чашки. Фотохудожник варьировал композицию снимка, но так или иначе детский мир в центре внимания.

Фотография «Нищий мальчик» – это особый мир, мир маленького человека, наполненный заботами о хлебе насущном. Лобовиков строит фотографию не только на особой композиции – позе мальчика-нищего: он заглядывает в холщовую сумку, но она интересна тем, что на



(Илл. 6)

ней представлена верхняя одежда мальчика: шапка, отороченная каким-то мехом, зипун с карманами, на шее какой-то платок. Обут мальчик в лапти с белыми онучами. Еще одна фотография с нищим мальчиком. Он сидит на лавке, обут в лапти, около него лежит справа, вероятно, шапка, а слева холщовые сумки. Обе с какими-то продуктами, вторая не снята с плеча. Фотограф уловил в позе мальчика усталость, а в лице его какая-то безнадежность (илл. 6).

Лобовиков запечатлел досуг детей летом. На таких фотографиях дети в поле, на опушке леса,

около воды, то есть фотограф подчеркивает тем самым беззаботный, свободный мир детства. С этим связаны интересные сюжеты: девушки на опушке леса раскладывают грибы, барахтаются в воде, мальчик весной пускает на ручейке игрушечное «мельничное колесо». На очень редкой фотографии запечатлено зимнее развлечение подростков и молодежи «катание на скамейках с горки». На опрокинутой скамейке сидят три девушки, которые готовы съехать вниз по улице. В низу горки видны подростки, которые уже везут скамейки в гору. Фотограф пытался уловить моменты, которые бы отражали детское настроение.

Из различных моментов в жизни и быте, предметных реалий на фотографиях проявляется мир детства и детский мир вятских детей. Этнографические детали на фотографиях С.А. Лобовикова дают представление не только об интерьере, обстановке, местности, но и о ребенке, как персонаже, его внешности или даже его психологических особенностях. С.А. Лобовиков вносит своеобразный вклад в визуальные источники информации, хотя часто его фотографии носят постановочный характер, все же являют собой ценнейший материал для изучения культурных и исторических особенностей Вятского края.

Литература

Бесчасная 2019 – *Бесчасная А.А.* Исследование префигуративных аспектов современного детства // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2019. Т. 12. Вып. 4. С. 297–316. <https://doi.org/10.21638/spbu12.2019.401>.

Лобовиков 1996 – *Лобовиков Сергей.* Русский мастер художественной фотографии. Киров: Кировский областной художественный музей им. В.М. и А.М. Васнецовых, 1996. 237 с.

Путинс 1996 – *Путинс Ганс.* Фотохудожник Сергей Лобовиков и фотография уходящей эпохи // *Лобовиков Сергей.* Русский мастер художественной фотографии. Киров: Кировский областной художественный музей им. В.М. и А.М. Васнецовых, 1996. С. 17–45.

Толмачева 2011 – *Толмачева Е.Б.* Постановочная этнографическая фотография: источниковедческий подход // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2011. Сер. 2. Археология и этнография. Вып. 4. С. 36–43.

АРХИТЕКТУРНЫЙ АНСАМБЛЬ РЯЗАНИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.: ФЕНОМЕН «ДЕРЕВЯННОГО МОНУМЕНТАЛИЗМА»

Данное исследование посвящено анализу архитектурной стилистики исторической застройки Рязани второй половины XVIII – начала XX вв. Учитывая специфику провинциальной архитектуры – дерево как основной строительный материал, замедленный темп стилового развития и, как следствие, стилевые напластования, нами была поставлена весьма сложная исследовательская цель: выявить формы адаптации высоких стилей под возможности деревянной архитектуры. Данная цель предполагает решение нескольких задач: дать представление об условиях формирования исторической застройки Рязани, проследить стилевую эволюцию архитектуры города, выявить стилевую доминанту исторического архитектурного ансамбля, сопоставить стилевые тенденции в архитектурных объектах каменного и деревянного исполнения, охарактеризовать адаптивные формы монументальной стилистики в деревянном зодчестве Рязани.

Постановка такого рода цели и задач потребовала сформировать специфический методологический аппарат: наряду с традиционными методами искусствоведения – описание, атрибуция, типология, формально-стилистический анализ, был применен междисциплинарный подход, в частности метод компаративного сравнения. Данный метод позволил нам сопоставить разновременные и, соответственно, относящиеся к разным стилям постройки, установив стилевую доминанту городского ансамбля, каковым явился классицизм в его адаптивной форме – «провинциальный классицизм». Также нами были соотнесены архитектурные сооружения единого временного периода и стиля, но разнородные по материалу – камень и дерево, выявлена адаптационная природа стилистики городской деревянной застройки, что позволило говорить о феномене «деревянного монументализма». Тем самым, нами создан прецедент расширения визуального, технологического и семантического диапазона в осмыслении архитектурной стилистики.

Исследование базируется на исторических, культурологических и искусствоведческих данных фундаментального исследования Государственного института искусствознания «Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Рязанская область» (2012), включая контент одноименной Единой электронной энциклопедии. В качестве эмпирической базы исследования выступил ресурс PastVu – «проект по сбору свидетельств прошлого. Взгляд на историю среды обитания человечества» [PastVu 2009]. Большое значение в рамках исследования имели электронные ресурсы краеведов, трепетно собирающих архивные и частные материалы (преимущественно исторические фотографии), что позволило реконструировать утраченные фрагменты архитектурного ландшафта Рязани. В том числе следует отметить сайт Г.А. и Н.П. Федяковых «Моя Рязань» [Моя 2023], представляющий собой аннотированный фотоархив. Также в работе были использованы материалы крупных исследований по архитектуре Рязани Г.К. Вагнера [Вагнер 1989], И.В. Ильенко, М.А. Ильина, Е.В. Михайловского, А.А. Панкратовой [Панкратова 2018], И.П. Попова, С.В. Чугунова [Вагнер 1989].

Архитектурный ансамбль исторической части Рязани (до 1778 г. Переяславля Рязанского) имеет две стилевые доминанты – барочную и классицистическую. Барокко (нарышкинский стиль нередко в сочетании с узорочьем) в Рязани представлено преимущественно церковными постройками конца XVII – начала XIX вв.: Архиерейский дом Рязанского кремля (надстройка третьего этажа, 1692 г., Г.Л. Мазухин), Успенский собор Рязанского кремля (1693–1699 гг., Я. Бухвостов), Преображенский собор Спасского монастыря в том же кремле (1702 г.), Троицкий собор Троицкого монастыря (1695 г., Московское ш.), Церковь Бориса и Глеба (1685–1687 гг., Сенная ул.), Церковь Благовещения (1673 г., Затинная ул.). Однако в третьей четверти XVIII в. ситуация меняется в пользу классицизма, что затрагивает как архитектурную стилистику, так и градостроительную политику. «Образцовые проекты последней четв. XVIII в. помогли распространению государственных архитектурных предпочтений и усилению светского начала в развитии провинциального города. Теперь ведущее градостроительное значение в панораме населенных мест, сопоставимое с традиционной ролью собора, придавалось гражданским ансамблям. Внешность общественных зданий должна была воспитывать в горожанах чувство собственного гражданского достоинства.

Такая государственная политика помогла распространению экономического и ясного классицизма» [Свод 2012, 48].

Тем не менее чистоты стиля в Рязани нет. И это типично провинциальная черта. В «Рязанских достопамятностях» (1989 г.) Г.К. Вагнер и С.В. Чугунов отмечали в определенном смысле «переходность» стилей, отказ от четкости и ясности, в частности классицизма. Исследователи называют рязанский классицизм «нестрогим»: «Перед нами либо ранний классицизм (и даже барокко), либо поздний ампир. И тот и другой стили, с их живописной свободой, гораздо больше нравились рязанским меценатам» [Вагнер 1989, 23–24].

В 1780-х гг. радикально меняется градостроительная ситуация в Рязани: стихийность и подчиненность ландшафту, как определяющие принципы городской застройки, уступают место регулярности, подчас граничащей с абстрактной графичностью: «<...> генпланы были проникнуты желанием кардинально изменить облик древнерусских городов, подчеркнув в их новом облике симметричный геометризм» [Свод 2012, 52]. Первый план города был составлен московскими архитекторами-градовиками в 1780 г. Однако при его реализации происходила естественная привязка к местности с учетом сложного рельефа и инженерных коммуникаций: реки, овраги, тракты, мосты.

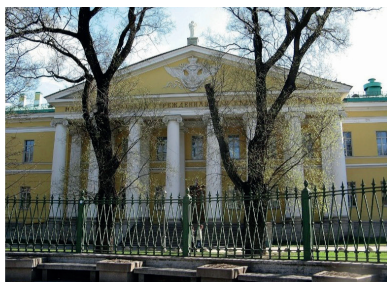
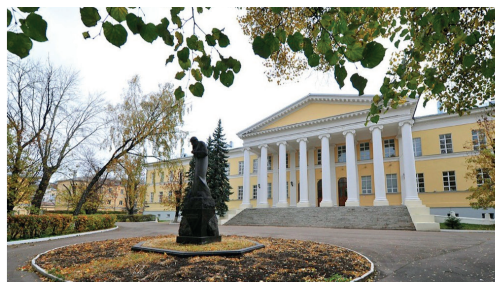
Окончательно план города сформировался только во второй половине XIX в. Во многом это обусловлено промышленным прогрессом, который сопровождался формированием промышленных зон в Рязани, строительством железных дорог и превращением города в «крупный транспортный узел» [Шумилкина 2023, 190]. Это приводит к определенным градостроительным изменениям: смещение основной магистрали, связывающей Рязань с Москвой, с улицы Семинарской на параллельную Московскую; и, как следствие, смещение композиционного центра города с кремлевского ансамбля на Новую базарную (Хлебную) площадь. Тем самым Хлебная площадь, соединявшая основные городские магистрали – улицу Московскую и трехлучие улиц Почтовой, Мясницкой (ныне ул. Горького) и Соборной, вступила в диалог с Рязанским кремлем. Этот принцип динамического развития поддерживался ул. Астраханской (ныне ул. Ленина), отходившей под прямым углом от ул. Соборной ровно посередине на пути к кремлю. Динамика композиции обусловлена сменой направления – от Троицкой слободы

(от Москвы) к Хлебной площади и трехлучию, далее по Соборной к кремлю с поворотом на Астраханскую и выездом к Ямской слободе (ул. Ямская, ныне ул. Циолковского).

Диалог города и кремля подчеркивает соборная колокольня (1789–1840 гг.). Заложенная еще в конце XVIII в. перед городским кафедральным собором со стороны его западного фасада, она находится строго на оси Соборной улицы, соединившей Успенский собор и Хлебную площадь. То есть кремль и его центральный объект – кафедральный Успенский собор, оказались вписаны в общую градостроительную систему, находясь на одном из магистральных «лучей», в то же время, сохраняя верность древнерусским традициям с акцентирующей ролью церковных сооружений: «<...> строительство было пронизано духом не автономности, а субординации и регулярности. Заложенная перед западным фасадом собора, колокольня должна была «втянуть» собор XVII века в новую магистраль, а вместе с этим и в город» [Вагнер 1989, 22].

Кроме композиционной связи кремля и города, прослеживается связь стилистическая. С одной стороны, вертикальными доминантами в Рязани оставались церкви, располагавшиеся вдоль улиц и на площадях и формировавшие архитектурный каркас городского ансамбля. Одновременно церковные сооружения начинают осмысливаться в новой стилистике, классицистической. Такого рода изменения происходили и на территории кремля. Так, в 1780–1781 гг. к Архиерейскому дому было пристроено восточное крыло в классицистическом стиле, правда, при этом на западе здание было дополнено барочным фронтоном. В стилистике колокольни получили отражение барочные, раннеклассические и позднеампирные черты: пластичность форм первого яруса (арх. Воротилов) за счет срезанных углов с арочными нишами и перспективой колонн; сдвоенные колонны, фланкирующие арочные пролеты второго яруса (арх. И.Ф. Русско); ротондообразные формы третьего и четвертого ярусов (арх. Н.И. Воронихин, К.А. Тон), дополненные арочными нишами со скульптурами трубящих ангелов, часами в арочном проеме верхнего яруса и увенчанные стройной иглой золоченого шпиля.

Здания гражданской архитектуры были в большей степени ориентированы на классицизм, чему способствовали лежащие в их основе образцовые проекты конца XVIII столетия. Среди общественных построек конца XVIII – начала XIX вв. выделяются Редутный дом (1784–1785 гг.,



(Рис. 1)

арх. И.Г. Сулакадзев), Гостиный двор и каменные ряды (1782–1785 гг., арх. И.Г. Сулакадзев), Здание Рязанской губернской больницы (1808–1816 гг., арх. Н.П. Милюнов). Наиболее крупные жилые постройки этого периода, представлявшие собой фактически дворцы, связаны с именами купцов Г.В. Рюмина и П.А. Мальшина. Однако говорить об их градобразующей роли нельзя, т.к. эти здания были рассредоточены в достаточно большом городском пространстве: «Эти сооружения возникли в разных частях города и не составили единого ансамбля. Главным

выразительным средством этих зданий стали портики с колоннами или пилястрами, усиливающие середину фасада по красной линии улицы или площади» [Свод 2012, 52].

Следует отметить, что наряду с главенством ордера в оформлении каменных зданий этого периода стиль не выглядел единообразно: «Классицизм больше, чем любой другой стиль, претендует на нормативность. Тем не менее в Рязанской области видна его готовность к трансформации и вариативности» [Свод 2012, 53]. Как и в других провинциальных городах, здесь можно встретить копии московских зданий, что легко объясняется близостью расположения и крепкими торгово-экономическими связями между городами. Так, Здание Рязанской губернской больницы (1808–1816 гг., Н.П. Милюнов) считают копией здания Марининской больницы И. Жилярди (1806 г., Москва), которое в свою очередь близко (возможно, выполнено по одному проекту) одноименной больнице Дж. Кваренги в Санкт-Петербурге (1803–1805 гг.) (рис. 1).

Вариативность классицизма достигалась также во многом за счет словной неоднородности застройки и различия в строительном материале. Каменное строительство было характерно для домов дворян, которые располагались преимущественно на Московской и Астраханской сторонах города. Купеческим домам свойственно комбинирование каменного первого (торгового) этажа и деревянной жилой надстройки. Мещанские дома представляли собой деревянные постройки на каменном цоколе в 1–2 этажа. Дома такого типа группировались преимущественно на Астраханской стороне.

В целом застройка Рязани середины XIX в. характеризовалась малой этажностью – в 1–3 этажа, высокой плотностью, особенно в зоне Хлебной площади, Торговых рядов (улицы Краснорядская и Горшечная) и Гостиного двора (ул. Астраханская). При этом застройка одновременно подчинялась принципу «красной линии», но имела обусловленную рельефом живописность: «<...> строения выходили на красные линии улиц, а большие плодовые сады и огороды разбивались на сложных для строительства участках <...> на красную линию улицы выходил главный фасад жилого дома, по бокам от него или в ряд располагались флигели. В глубине участка размещали хозяйственные постройки, сад и огород» [Шумилкина 2023, 189–190].



(Рис. 2)

В стилевом отношении архитектурный ансамбль Рязани развивался в рамках общероссийских тенденций, подчиняясь постепенной эволюции классицизма «от его зрелого этапа в нач. 19 в. к позднему во 2-й четв. столетия и затем переход к формам ранней эклектики около сер. 19 в.» [Свод 2012, 54]. К началу XX в. в архитектурном ландшафте губернского города прослеживаются черты модерна. Однако классицизм сохранял свою доминантность на протяжении всего XIX столетия, особенно в жилой застройке и загородных усадьбах дворян (рис. 2). Такую приверженность классической стилистике можно объяснить «не только традициями рязанской архитектуры, но и <...> сложившимся представлениям об облике сооружений, связанных с государственной властью и основополагающими гражданскими институтами, базирующимися на незыблемости и устойчивости жизненного устройства» [Свод 1, 98]. Это свидетельствует о консерватизме вкусов дворянства и верности проверенным стереотипам со стороны купечества и мещанства [Var].

В исследованиях архитектурной стилистики Рязани нередко акцентируется внимание на ее близость московскому классицизму круга

М. Казакова. Это имеет под собой определенную основу, и дело не только в существовании прочных связей между городами, о чем мы уже говорили, не в одной лишь внешней схожести. Прославленный архитектор, будучи родом из рязанских земель, провел в городе последние годы своей жизни. Такое предположение делают Г.К. Вагнер и С.В. Чугунов [Вагнер 1989], в форме некоей параллели линия Казакова присутствует и в материалах «Свода памятников архитектуры» [Свод 2012]. К наиболее крупным объектам XIX в., определившим классический вектор в стилистике исторического архитектурного ансамбля Рязани, относятся Мальшинская богадельня (1806–1809 гг., ул. Маяковского, 41, арх. И.Ф. Русско), Дом трудолюбия (1823–1827 гг., ул. Семинарская, 44/3), гауптвахта (1835–1838 гг., Соборная (бывшая Ильинская) площадь), Дом Дворянского собрания (1805–1814, 1848–1853 гг., ул. Почтовая, 50/57, арх. Н.П. Милюнов, И.Н. Воронихин), здание 1-й мужской гимназии (1790-е гг.; 1808–1815 гг.; 1836; 1887–1890 гг., ул. Праволыбедская, 26/53, арх. М.М. Казаков (?), Н.П. Милюнов (?), Н.И. Воронихин, А.Л. Никифоров) и ряд других.

Близость «казаковскому кругу» в архитектуре Рязани проявилась в живописности, пластичности архитектурных форм. Это достигалось за счет дробности основного объема по принципу палладианской трехчастной схемы, «смягчение угла здания пластичным скруглением» [Свод 2012, 85], в том числе благодаря введению угловых и торцевых ротонд, и активного декора – колоннад, аркад, арочных ниш, термальных и венецианских (серлиан) окон, руста. Эти приемы формируют образ дома П.А. Мальшина (впоследствии дома И.И. Рюмина, а позже Дворянского собрания), Мальшинской богадельни, Торговых рядов на Хлебной площади, 1-й мужской гимназии (рис. 3).

Наибольшая свобода в интерпретации классицизма и последовавшей «классицизирующей эклектики» [термин по изданию «Свод памятников архитектуры»] была возможна в общественных и частных постройках, т.к. они возводились не на средства государства и, следовательно, без соответствующего надзора. Однако и в этом случае основой архитектурного проектирования выступали образцы, представленные в «Собрании фасадов, Его Императорским Величеством высочайше апробированных для частных строений в городах Российской империи. Части I–V» 1809 г. [Собрание 1809]. Данное Собрание давало общие



(Рис. 3)

рекомендации по архитектурной композиции наряду с детализацией и декором. К общим принципам относились следующие: «<...> фасад должен был иметь нечетное количество окон, ширина простенков не могла быть уже самих проемов, «разделение и украшение окон и всего строения» следовало заимствовать из образцовых проектов» [Свод 2012, 86]. Из наиболее популярных декоративных приемов можно назвать: «крупные арочные ниши, в которые заглублены окна, треугольные или прямые сандрики, веерные гребни над окнами, квадратный или ленточный руст» [Свод 2012, 87–88].

Проекты могли быть исполнены в точности или относительно свободно. Кроме того, данное собрание было единым и при строительстве

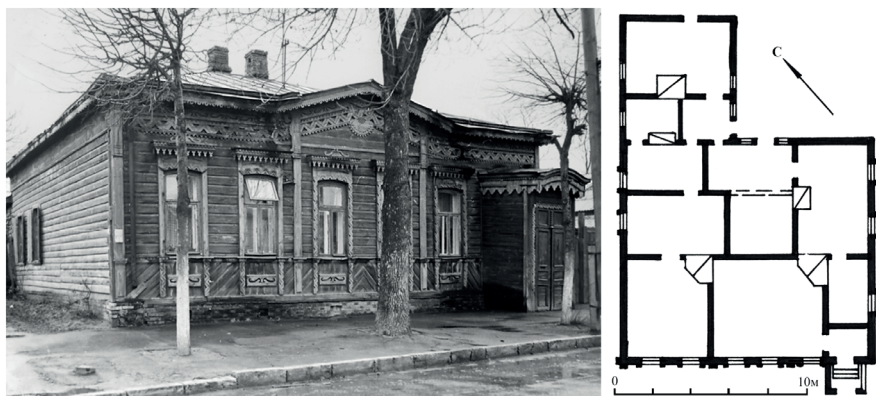


(Рис. 4)

из камня, и при возведении постройки из дерева. Тем самым достигалось стилистическое единство городской застройки при отсутствии монотонности и однотипности зданий (рис. 4).

Несмотря на высокий уровень каменного строительства в Рязани и уездных городах, основным материалом жилой застройки оставалось дерево. По данным Свода памятников архитектуры (2012 г.), «в 1818 г. в Рязани было 44 каменных дома и 819 деревянных, в 1825 г. в губернском центре из 953 домов только 54 были каменными» [Свод 2012, 84]. Деревянная застройка полностью была ориентирована на каменную, и с точки зрения высотности, форм, градостроительных стандартов, и относительно стилистики и ее проявлений.

В городской застройке доминировали одноэтажные, реже одноэтажные с мезонином, дома. В основе конструкции деревянных домов лежал сруб, увенчанный вальмовой крышей. Внутренний объем увеличивался за счет пристроек – дополнительных клеток или каркасных. Нередко жилые дома имели сени в виде дополнительного объема, выносные крыльца, увенчанные самостоятельным верхом в духе древнерусских традиций. Фасад со стороны улицы всегда был единым, однако это не мешало дому развиваться вглубь, иметь пристройки и сложную г- или п-образную форму (рис. 5).



(Рис. 5)

Во второй половине XIX в. в Рязани появляется новый тип домов, в том числе деревянных – доходные. Постройка представляла собой двухэтажный объем с несколькими квартирами и изолированным входом на каждый этаж. Простота формы компенсировалась богатым накладным декором.

Проекты разрабатывались на основе типовых, созданных местными архитекторами, с применением элементов классического фасадного декора – аттиков, фальш-карнизов, пилястр, нередко дополненного барочными или народными деталями – сандрики, бровки и пропильное кружево наличников и карнизов. Стилиевым ориентиром, как и раньше, выступали образцовые фасады с учетом нараставшей эклектики и сохранявшейся классицистической доминанты. Для деревянного строительства существовал самостоятельный сборник «Образцовые фасады деревянных домов в 3, 4 и 5 окон...» 1850-х гг. Однако подражание



(Рис. 6)

каменному зодчеству просматривается как в образцовых фасадах, так и непосредственно в постройках при их сопоставлении с каменными прототипами. Эта подражательность затронула и стилевые предпочтения: «Как правило, из множества образцов, различных по стилистике, избирались фасады классицистического характера» [Свод 1, 102].

Классицизм в дереве проявлял себя весьма своеобразно. Общепринятой нормой была симметрия архитектурной композиции, которая дополнительно акцентировалась количеством окон – чаще нечетным (357), незначительным выступом среднего объема – фальшризалита, который мог дополняться кровельной надстройкой – фальшаттиком или фронтоном и даже имитацией портика, как, например, в доме купцов Шуваловых (позже Н.М. Ларионова) нач. XX в. (угол ул. Астраханской и ул. Введенской) (рис. 6).

Ордер в деревянной архитектуре редко присутствовал в форме колонн. Однако пилястры на фасаде встречаются очень часто. Как правило, местоположение пилястр (лопаток, филенок) не случайно, оно конструктивно обусловлено: на перерубах. Также ордерные мотивы можно увидеть в оформлении наличников окон и в оформлении выносных крылец и порталов (рис. 7).

Часто в оформлении жилых домов встречается астилярный (бесколонный) ордер, в котором основной акцент сделан на цоколе и карнизе, обозначенных горизонтальными тягами, декором, нередко цветом и даже материалом – дерево-камень. Цоколь мог исполняться в камне, штукатуриться и иметь ленточный или квадратный руст. Однако подобным образом декорировали и деревянные дома, при этом руст имитировался обработанными досками, нашитыми на стены здания (рис. 8). Чаще всего цоколь выделялся горизонтальной тягой, нашитой на фасад, и обшивкой, имевшей иное, нежели на основном объеме дома, направление досок – вертикальное или «в ёлочку» (рис. 9).

Карниз нередко имитировал монументальные дентикулы (зубцы), мог дополняться фризом и даже архитравом. т.е. венчать деревянную постройку мог полный антаблемент. Однако он не был конструктивным, выполняя исключительно декоративные задачи, что отражалось на размерах его элементов. Архитрав, как правило, был очень скромным, тогда как фриз напротив, выполнял роль декоративного акцента. При этом раппортами во фризе могли быть как мотивы, являющиеся



(Рис. 7)



(Рис. 8)



(Рис. 9)



(Рис. 10)

компонентами непосредственно ордера – триглиф, розеты, – так и заимствованные из других областей архитектуры – пропильная резьба, флоральные мотивы, кирпичный бегунец. Антаблемент мог и вовсе заменяться филенкой (рис. 10).

Помимо ордера, в дереве получили специфическое применение криволинейные арочные формы. Так, в XIX в. окна в каменных домах дворцового типа имели полуциркульное верхнее завершение, в обычных жилых домах арки сохранялись, но имели другую форму – лучковую, низкую. Именно второму варианту подражали и в деревянных постройках. Впрочем, окно могло быть прямым, но в декоре, как отражение арочной формы, неожиданно появляется замковый камень. Подражание монументальной архитектуре касалось не столько формы, сколько именно оформления оконного проема. Столяры изготавливали накладки, имитирующие классические или барочные элементы, трансформируя традиционное убранство окна: наличник становится тянутым по аналогии с каменным барочным, декоративное многокомпонентное очелье превращается в сандрик свободной формы, подоконный пояс и свесы могут отсутствовать, уступая место цоколю, гораздо реже используются и ставни (рис. 11).



(Рис. 11)

Классицизм, как и другие стили монументальной архитектуры, имеет свои цветовые маркеры: нюансное соотношение белого декора и светлого оттенка стен. Для Рязани наиболее характерна охра разной степени насыщенности, также встречаются бледно-голубой, бледно-зеленый, еще реже розоватый, изумрудный. В деревянной архитектуре крашение фасада, используемое, прежде всего, для консервации древесины, выполнялось в темных оттенках коричневого, красно-бордового, зеленого, реже синего. Крашение оконных коробов и рам традиционно выполнялось в светлой гамме: белый, серый, но чаще светлые оттенки в тоне стен – бледно-голубой, разбеленная охра. За счет этого контраст несколько гасился. Колористическое решение деревянных строений решалось не только за счет цвета, но и благодаря активной игре светотени – в филенках, пропиленной резьбе, ее многослойности. Тем самым достигалось большое разнообразие переходных оттенков, что также снимало напряженность контраста (рис. 12).

Сопоставление архитектурных объектов общественного назначения и рядовой жилой застройки позволяет установить их стилистическую однородность при том, что существовала принципиальная разница в масштабности и бюджете строительства, в применяемых материалах. Прежде всего, речь идет о сопоставлении объектов каменной и деревянной архитектуры. Нами были установлены наиболее характерные для региона проявления классицизма, как доминирующей стилиевой тенденции конца XVIII – начала XX вв.: двух-трехэтажность, симметрия композиции, выделение осевого элемента ризалитом и портиком, активное использование ордера и характерных деталей – аркады, колоннады, фронтоны, рустовка, дентикулы, лепнина с флоральными мотивами, светлый колорит, построенный на нюансном сопоставлении белого декора и светлого тона стен.



(Рис. 12)

Анализ деревянной застройки Рязани позволил установить ее стилевую ориентированность на формы классицизма и их адаптацию к нетипичному материалу. Так, симметрия была ведущим принципом деревянной архитектуры, хотя здания часто развивались в глубь двора с нарушением геометрической правильности формы. К основному объему дома могли добавляться сени и крыльца с самостоятельным верхом, что во многом продиктовано традициями деревянного зодчества. Однако в деревянном домостроении нашли применения формы, заимствованные из каменного строительства: имитация ризалита, фальшаттик, ложные фронтоны, ложный ордер. Последний приобрел специфические формы вследствие исполнения основных элементов в традиционной для дерева технике рамочно-филенчатой вязи: пилястры, фриз, цоколь, наличник, фартук, ставни и элементы очелья окна. Все элементы декора в деревянном исполнении являются накладными, что образует легкую пластику стен и богатые светотеневые эффекты.

Таким образом, мы выявили формы адаптации стилевых приемов монументальной архитектуры к дереву, являвшемуся основным строительным материалом в городе Рязани и городах Рязанской губернии. Во-первых, деревянная архитектура подчинялась тем же градостроительным принципам, что и каменная: «красная» линия застройки, ориентация дома фасадом по улице, стилистическая однородность, достигавшаяся застройкой на основе типовых проектов и образцовых

фасадов. Во-вторых, деревянная архитектура ориентировалась на формы каменной, хотя имела иную конструктивную основу. Клеть, ограничения в размерах, выступала структурным модулем общей архитектурной формы. Дом мог быть односоставным или включать несколько клеток – четырех-, пяти-, шести-, семистенок. Развитие формы могло идти и по вертикали, образуя двухэтажные постройки. Обшивка дома доской или тесом встык полностью имитировала каменную конструкцию. Однако наивысшей формой адаптации является подражание каменной архитектуре и ее стилистике в декоре: пилястры-филенка, ризалит-выступ, аттик-надстройка, руст-обшивка.

Тем самым стилистика каменной архитектуры получила в дереве свое продолжение, адаптировавшись к необычному материалу и технологиям. Результат этой адаптации можно в полной мере назвать деревянным монументализмом, подчеркивая, тем самым, как близость архитектурной стилистике, так и ее специфичность.

Литература

- PastVu 2009 – PastVu, 2009–2023 [сайт]. URL: <https://pastvu.com/>.
- Вагнер 1989 – *Вагнер Г.К., Чугунов С.В.* Рязанские достопамятности. М.: Искусство, 1989. 168 с.
- Единая – Единая электронная энциклопедия «Свод памятников архитектуры и монументального искусства России» [сайт]. URL: <http://svodokn.ru/>.
- Исторический – Исторический багаж [сайт]. URL: <https://xn--80aabjhkiabkj9b0amel2g.xn--p1ai/>.
- Моя – Моя Рязань [сайт]. URL: http://myryazanfoto.ru/My_Ryazan.htm.
- Панкратова – *Панкратова А.А.* Историческая каменная застройка Рязани: композиционные особенности фасадов // Вестник МГСУ. 2018. Т. 13. Вып. 4 (115). С. 435–445.
- Прогулки – Прогулки по губернской Рязани [сайт]. URL: <http://ryazan-streets2005.narod.ru/index.html>.
- Свод – Свод памятников архитектуры и монументального искусства России: Рязанская область: в 3 ч. Ч. 1 / отв. ред. В.И. Колесникова. М.: Индрик, 2012. 880 с.: ил.
- Собрание – Собрание фасадов, Его Императорским Величеством Высочайше апробованных для частных строений в городах Российской Империи. 1809–1812 года. Части I–V. С.-Петербург, 1809–1812. 287 л. ил.
- Шумилкина 2023 – *Шумилкина Т.В., Егорова В.А.* Архитектурные особенности формирования застройки Рязани XIX – начала XX вв. // Приволжский научный журнал. 2023. № 2. С. 187–193.
- Varakina 2019 – *Varakina G.V., Yudin M.V.* Classicism in the system of values of modern society // VI SWS international scientific conference of social sciences 2019. Conference proceedings. Volume 6. Issue 5. 26 August – 1 September, 2019, Albena, Bulgaria. Sofia: Published by STEF92 Technology Ltd., 51 «Alexander Malinov» Blvd., 2019. P. 11–19.

Глава 4.

РОЛЬ МУЗЫКАЛЬНЫХ И ХОРЕОГРАФИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В СОХРАНЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Г.П. Христова

РАННЯЯ ПЕСЕННАЯ ЛИРИКА ЗАПАДНЫХ РАЙОНОВ ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ: СТРУКТУРНО-СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Лирические песни в жанровой системе воронежского музыкального фольклора занимают центральное место. Они представлены разными стилевыми пластами – от узкообъемной ранней лирики и традиционных протяжных форм лирики до песен позднего происхождения, впитавших черты западно-европейской стилистики.

Раннестилевые лирические напевы на воронежской территории зафиксированы только в некоторых западных районах¹, на правобережье реки Дон. Бытование таких напевов здесь не имеет сплошного характера, их количественная доля в местной системе жанров невелика. Тем не менее они являлись важной и заметной частью песенной системы, так как выполняли ритуально-магическую функцию, замещая отсутствующие календарные напевы.

Среди местной лирики они представляют собой обособленное стилевое образование, обусловленное, видимо, их включенностью в календарный цикл. В обобщенном виде музыкально-стилевыми признаками южнорусской лирики раннего пласта являются: небольшой

¹ В работе использованы материалы Архива Кабинета народной музыки Воронежского государственного института искусств (далее – АКНМ ВГИИ) из Репьевского, Острогжского, Семилукского районов Воронежской области.

звуковой амбитус (не превышающий кварты/квинты), вариантная гетерофония в фактуре, исключительно женский исполнительский состав, более высокая тесситура звучания по сравнению с другими жанрами.

В то же время эти напевы обнаруживают родство с другими песенными жанрами, которое проявляется на разных уровнях: структурном и функциональном. О «связи лирики с другими музыкальными жанрами» писала М.А. Енговатова в работе «Русские лирические песни в системе жанров музыкального фольклора» [Енговатова 2010, с. 384]. Исследователь отмечает, что в разных случаях лирические песни раннего пласта проявляют типологическое родство со многими песенными жанрами: свадебными, хороводными, плясовыми, плачевыми. Относительно южных песен, имеющих «приуроченность в основном к весеннему и летнему сезонам», был поставлен вопрос: «Их формы не известны в качестве календарных или хороводных, часто содержат внутрислоговую мелодику, тексты – жанрово нейтральны. Как атрибутировать эти образцы? Как приуроченную лирику раннего пласта или как особый, существующий только в данных традициях вид календарных или хороводных песен?» [Енговатова 2010, с. 387].

Общей локальной особенностью ранней лирики в западных Воронежских районах можно считать строго ограниченный период исполнения – они звучали только в поздневесенний (послепасхальный) период, включая праздник Троицы, тогда как при продвижении в сторону запада такие напевы озвучивали разные сезоны календарного цикла.

К поздневесеннему временному периоду здесь имели устойчивую приуроченность и напевы других жанров – хороводные с «алилёмным» рефреном, хороводы-шествия, протяжные широкого распева. Независимо от их жанровых и структурных признаков, местные жители называли их общими терминами – *весенние* или *весновые*. Отличие лирических напевов от других жанров, определяемых «весенними», было в том, что они не имели точечного календарного прикрепления, не сопровождали конкретные обрядовые действия, их функция заключалась в звуковом оформлении сезона.

Основанием сезонной приуроченности этих напевов стала их особая музыкальная стилистика. Именно напев является «знаком» календарной принадлежности, аналогично календарным напевам западных территорий, и в отличие от западнорусских сезонно-приуроченных

напевов, где «закрепление лирической песни за определенным сезоном исходит чаще всего из ассоциаций, вызываемых ее поэтическим содержанием» [Федоренко, с. 77].

Поэтические тексты воронежских песен часто не связаны с образно-символической картиной календарного сезона. Например, в селе Россошь Репьевского района, где больше всего было записано узко-объемных напевов, это лирические сюжеты самой разной тематики:

- о неразделенной любви, разлуке («Ковылушка-травушка»):

*Да кавылушка-травушка,
Да зе... зеляной лужок.
Да зелё... ненький лужочек,
Крутой бережок.
Ох, ды хожу, ой, по травушке,
Я не нахожусь,
Ох, да гляжу я, ой, на милого,
Я, я не нагляжусь.
Ох, да кого ж я да верно люблю,
Та... того здесь нет,
Ох, ды кого я ненавижу ш,
Все... всегда на глазах,
Ох, ды на глазах, на глазушках,
На... на ясных очах;*

- о семейной жизни («То-то тошно»):

*Да то-то тошно, то-то тошно,
Да мне тошней того не будя.
Вот как муж жану не любя,
Он не любя, ни жалея,
Сы вечора кудри чеша,
Сы полночи гулять ходя.
Сы гуляньица приходя,
Ды к воротушкам подходя.
Ды воротушки позапёрты,
Ды сосновые позапёрты.
– Уставай, жана молодая,*

Отворяй, жана, ворота,
 Ты стели, жана, мне постелю,
 И ложися, жана, спать со мною,
 Спать со мною, ядиною.
 Я скажу тебе словечко –
 Обомреть твое сердечко.
 Я скажу тебе другое –
 Обомреть твое ретивое.
 Вот я в солдатушки нанялся,
 Я нанялся, я продался,
 Не за дорого – за пятнадцать,
 Не надолго – лет на двадцать.
 Оставайся, жена, вдовою,
 Ну, а детушки – сиротою;

– сюжеты балладного содержания («Ракитовым кустикам Бог листвы не дал»):

Ракитовым кустикам Бог листвы не дал,
 Ох, да мне, молодёшуньке, Бог доли не дал.
 Ох, да породила меня матушка во несчастный день,
 Во несчастный денёчек, день, у середу.
 Ох, отдал мене батюшка далеко замуж.
 Отдавал да приказывал – семь лет в гостях не бывать,
 Ох, няродная матушка – хоть век в глаза не видать.
 Ох, прожила я годочек, мне скучилося,
 Ох, прожила я другой годок, мне возгрустнулося.
 Ох, полечу я, молодёшунька, во батюшкин зелен сад,
 Ох, пойду я, молодёшунька, во зелён лужок,
 Да сяду я, молодёшунька, на крут бережок,
 Да попрошу я, молодёшунька, в пташки крылушки,
 Ох, да у рябой кукушачки тонкой-громкой голосок,
 Полечу я, молодёшунька, в батюшкин зелён сад,
 Сяду, молодёшунька, на отхожую ветвь.
 Отхожая веточка – «скрыпу» да «скрыпу»,
 А я, молодёшунька, «ку-ку» да «ку-ку».
 Родименький батюшка по сеньюшкам ходя,

*По сеньюшкам ходя, невестушек будя,
Невестушки-ластушки, вы проснитесь,
В нашем садочку что за пташечка-канареечка?
Старший брат говорить: «Надо ружьём застрелить»,
Второй брат говорить: «Надо иттить застрялить»,
А третий говорить: «Не наша ли сестра горе мыкая?»*

Еще одним подтверждением семиотичности напева раннелирических образцов являются примеры с сюжетом «Соловей кукушечку уговаривал» (с другим зачином – «За лесом, за лесиком»), которые получили наибольшее распространение на данной территории и как раз имеют текстовую связь с весенним сезоном, а именно с периодом пения соловья и кукушки. Этот текст известен в южнорусских локальных традициях в трех жанровых формах: протяжной со вторичным типом композиции, позднетрадиционной и узкообъемной раннего пласта. Именно узкообъемные варианты напева с сюжетом «Соловей кукушечку уговаривал» на обозначенной территории являются сезонно-приуроченными и выполняют календарную функцию.

В редких случаях исполнители все же отмечают связь поэтического текста со временем звучания песни, например, время исполнения песни «Трава моя, травушка» исполнители прокомментировали так: «*[играли] весной, эт висенняя песня, раз трава моя, травушка*»².

Одна из форм приуроченности была связана с хозяйственными работами – белением холстов, завершавшимися до Троицы. Но напевы эти звучали не в процессе работы, а во время отдыха: «*Постелим, холсты сохнуть, мы сидим у холодку, песни играем. «В нас у леса...», «Как у полюшке...»*»³.

Структурные параметры воронежских раннелирических напевов в одних случаях коррелируют с формами других жанров местных традиций – свадебных, хороводных, протяжных, в других случаях образуют самостоятельные ритмические композиции. Ритмическая организация чаще всего реализуется в цезурированных формах периода с опорой на силлабические стихи с формулами 5+5, 7+5, 7+7, реже встречаются

² АKNM ВГИИ № 705/22, 28. С. Старая Ольшанка Семилукского района Воронежской области.

³ АKNM ВГИИ ЦВЭ № 440. С. Россошь Репьевского района Воронежской области.

сегментированные построения на основе стопного и тонического стихосложения.

В ритмических формах прослеживается главная тенденция, отражающая процесс лиризации обрядовых напевов – стремление к преобразованию типового формульного ритма. Модификация ритма производится известными способами, это:

– аугментация и редукция слоговых времен:



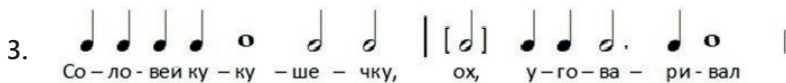
– сочетание двоичной и троичной системы счисления:



– появление вставок (дополнительных распевов) на границе разделов:



Одна из наиболее часто встречающихся ритмических форм ранней лирики обнаруживает родство со свадебным напевом на основе силлабического стиха 7+5, так называемым типом «Трубушка»:



Напевы такой формы в наибольшей степени сохраняют типовую структуру, но при этом происходят более или менее значительные трансформации, касающиеся не только ритма пропевания слогов, но и строфики напева.

Более всего разрастание ритма, причем непропорционально, происходит в напевах с сегментацией периода. Развитая внутрислоговая мелодика приводит к образованию вторичных мелодико-ритмических композиций:

1. 
То-то тош - на, то-та тош-на, мне тош-ней та -- во не бу -- дя

2. 
В нас у ле - се на по - ля - не, на вы -- со - ком на кур - га -- не

3. 
Вы ко - ма - ри - ки вы мо - и о - - ох, вы па щё...

вы па щё больно ку - са - е - тя ме - ня

Таким образом, ритмические структуры раннелирических песен образуют две типологические группы напевов: первая – с сохранением типовых ритмических формул, вторая – с трансформацией ритма за счет развитой внутрислоговой мелодики. Такое разграничение характерно и для песен традиционного слоя широких диапазонов.

Как уже отмечалось, определяющее значение для обособления исследуемых напевов в особую жанровую группу имеет напев узкого диапазона. Внутри разных локальных зон узкообъемная лирика представляет собой особое стилевое явление, составляющее основу характерной местной музыкальной лексики. По утверждению Г.Я. Сысоевой, именно такие напевы «берут на себя ритуально-магическую роль» – озвучивать и отмечать границы календарных сезонов [Сысоева 2011, с. 123].

В ладовом устройстве узкообъемных напевов западных районов Воронежской области обнаруживаются две формы, которые разведены территориально:

– первая опирается на малотерцовый, реже большетерцовый звукоряд с субсекундой, где ладовую форму напева формирует оппозиция 3/1 – 2/II ступеней (характерна для традиций Репьевского и Острогжского районов);

– вторая имеет звукоряд в малотерцовой шкале с субквартой, с преобладанием горизонтального развертывания лада (характерна для традиции Семилукского района).

Звуковая шкала напевов всегда подвижна, 3-я ступень и субсекунда имеют широкую зону интонирования, изменяют интервальный состав, добавляют особую колористику в звучание. В фактуре – вариантная гетерофония, не типичная для других слоев южнорусской лирики.

Весь корпус напевов узкообъемной лирики в локальных традициях ограничивается небольшим набором музыкально-ритмических форм. Так, в селах Семилукского района существует только один политекстовый напев приуроченных весенних песен. В традиции села Россось Репьевского района, помимо политекстовых напевов внутри жанра, обнаруживается общий напев для свадебной и для «весенней» песни («Затрубили трубушки» и «Ракитовым кустикам Бог листвы не дал»).

Типологическое родство узкообъемной лирики со свадебными напевами, видимо, могло служить причиной вторичной приуроченности таких напевов к свадебному обряду. Так, в селах Острогжского района (Шубное, Русская Тростянка) узкообъемные напевы «Соловей кукушечку уговаривал» использовались как обрядовые во время хождения девушек по селу с целью сбора подруг на *девишник*.

Наибольшая стилевая близость раннелирических песен проявляется с образцами, которые исполнители называют «таночными». Исполнение *таночных* песен было связано с праздничными шествиями на Троицу: «*танки водили па сялу кругом, рука за руку вазьмутся и идуть – «Цвяточек мой...», «Я па городу хожу...»*⁴. Эти песни, в отличие от лирических, имели точечное прикрепление к обрядовым действиям. Их сходство заключалось в выполнении общей функции – ритуализации пространства и времени. Общими стилевыми чертами узкообъемных лирических и таночных песен являются: сходные модификации ритмических формул слогового ритма, внутрислоговые распевы, ладовое и фактурное устройство, выделенный мелодически орнаментированный запев.

Выделенные сольные запевы приобретают особое значение для жанра узкообъемной лирики – они либо укрупняют форму, образуя дополнительное построение мелострофы, либо полностью охватывают

⁴ АКНМ ВГИИ ЛАС № 11/4. С. Россось Репьевского района Воронежской области.

первый ритмический период. Сольные запевы включают значительные внутрислоговые распевы, вставки-вокализы, они организованы по тем же принципам, что и запевы протяжных песен.

Итак, из всего сказанного можно сделать некоторые выводы:

1) узкообъемные лирические песни западных районов Воронежской области проявляют себя в соответствии с закономерностями бытования календарных песен;

2) внутри каждой локальной традиции узкообъемная лирика представляет собой особое стилевое явление;

3) являясь стилистически обособленными, приуроченные лирические напевы проявляют типологическое родство с обрядовыми музыкальными жанрами конкретной традиции;

4) стадияльное положение приуроченных раннелирических песен и их музыкальный стиль следует трактовать как переходные от ранних обрядовых форм к более сложноорганизованным протяжным формам лирики.

Литература

Енговатова М.А. Русские лирические песни в системе жанров музыкального фольклора // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том I. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 383–389.

Федоренко И.В. Сезонно-приуроченные лирические песни западных русских территорий // Фольклорный текст: функция и структура: сб. трудов / РИМ им. Гнесиных. Вып. 121. М., 1992. С. 73–93.

Сысоева Г.Я. Песенный стиль воронежско-белгородского пограничья. Монография. Воронеж, 2011.

О.Э. Добжанская

**ПЕСНИ О ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ
НА ЯЗЫКАХ НАРОДОВ ТАЙМЫРА:
ОБЗОР КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК В СВЕТЕ ИННОВАЦИОННЫХ
ПРОЦЕССОВ РАЗВИТИЯ МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА**

Уникальная культура коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока быстро изменяется и трансформируется в условиях интенсивного межкультурного обмена, новых языковых реалий (преобладания русскоязычного окружения) и ценностных доминант социального характера. В период подготовки к 75-летию Победы в Великой Отечественной войне среди коллективов художественной самодеятельности, отдельных авторов и исполнителей в среде малочисленных народов Севера произошел «всплеск» интереса к песням военных лет. Песни военного времени, а также песни советских композиторов в 2020 году активно переводили на национальные языки и исполняли на мероприятиях, посвященных юбилею Победы. Весной 2020 года в связи с пандемией Ковид-19 и локдауном учреждения культуры начали активно осваивать новые формы работы в сети Интернет, где размещали подготовленные для зрителей видеоматериалы, поэтому с записанными на национальных языках песнями возможно ознакомиться и в настоящее время. Изучение данного пласта самодеятельного музыкального творчества пока не предпринималось, в связи с чем исследование является актуальным.

Методологической основой статьи является опора на регионально-историческую типологию музыкального фольклора Ю.И. Шейкина, в которой определено понятие инновационного фольклора: «Инновационный фольклор подразумевает народную музыку, которая акустически и жанрово ориентирована на интонационное наследие композиторской культуры» [Шейкин 2002, 11–12]. Помимо музыковедческого подхода, важную роль играют лингвистические определения и термины, среди которых отметим следующие. Понятие «младописьменных языков» (языков, имеющих небольшую по времени письменную традицию) – помогает осмыслить имеющиеся в публикациях и рукописях расхождения при написании одних и тех же слов, грамматических

конструкций и т.д. [Младописьменные языки]. Понимание диалектных различий в языках народов Таймыра весьма важно при сравнении вариантов перевода одного и того же текста (для объяснения лексического выбора, а также фонетической вариативности при произнесении/написании слов). Поэтому в статье используется термин диалект (от греч. *diálektos* – разговор, говор, наречие) – разновидность данного языка, употребляемая в качестве средства общения лицами, связанными тесной территориальной, социальной или профессиональной общностью [ЛЭС, с. 132], а также некоторые лингвистические данные по диалектам таймырских языков.

Базой исследования являются видеоролики военных песен на языках народов Таймыра, выложенные на платформе Ютуб. Для сравнения текстов, привлекается сборник «День Победы», выпущенный к 75-летию юбилею Победы Ассоциацией КМНССиДВ [День Победы 2021].

Перед изложением исследовательского материала хотелось бы кратко представить информацию о коренных малочисленных народах Севера, проживающих на Таймыре. В Таймырском Долгано-Ненецком муниципальном районе проживают пять коренных малочисленных народов Севера: долганы – 5 393 чел.; ненцы – 3 494 чел.; нганасаны – 747 чел.; эвенки – 266 чел.; энцы – 204 чел. (данные Всероссийской переписи населения 2010 года).

Долганы – тюркоязычный народ, компактно проживают на Таймыре (в поселках сельского поселения Хатанга, городах Дудинка, Норильск) и в Якутии (Анабарский улус). Они сформировали уникальную культуру, отражающую культурные традиции и тип хозяйства долган – оленеводов, охотников, рыболовов Крайнего Севера. Живущие на Таймыре долганы, в силу малочисленности и широкого географического расселения, образовали несколько языковых диалектов. В частности, исследователи различают пять говоров долганского языка: норильский, пясинский, авамский, хатангский и попигайский. Письменность долган возникла в конце 1970-х гг. на основе официально утвержденного в 1978 г. алфавита [Широбокова 2009]. Первой книгой является сборник стихов долганской поэтессы Евдокии Егоровны Аксеновой (Огдо Аксеновой) «Бараксан» (1973).

Ненцы населяют ряд регионов на северо-востоке Европейской части России и на северо-западе Сибири. Таймырская тундра – наиболее восточная территория расселения ненцев, они компактно проживают в

поселках сельского поселения Караул, многие семьи оленеводов ведут кочевой образ жизни. Основным занятием ненцев является оленеводство; охота и рыбная ловля имеют подсобное значение. Ненецкий язык относится к северной группе самодийских языков. Он имеет два наречия: лесное и тундровое. Тундровое наречие ненецкого языка подразделяется на говоры: западная группа говоров (Малоземельская тундра, п-ов Канин, о. Колгуев), восточная группа говоров (от Урала до западного берега р. Енисей), большеземельский говор (Большеземельская тундра). Говоры тундрового наречия близки между собой и легко взаимопонимаемы. Ненецкая письменность возникла в 1932 году на основе латиницы, с 1937 года функционирует на кириллической основе [Гусев БРЭ].

Нганасаны (самоназвание ня; устаревшее название тавгийцы, тавги) и энцы (устаревшее название хантайские самоеды, енисейские самоеды) – наиболее малочисленны среди народов Таймыра. Эти народы родственны по языку (их языки принадлежат к самодийской языковой группе уральской семьи). Родственность народов проявляется в общности культурно-хозяйственного типа (охота, оленеводство, рыбалка), сходстве национальной одежды, обрядов и обычаев. Особенно сильное сходство отмечается между нганасанами и тундровыми энцами. Оба народа являются крайне малочисленными. Они живут в Таймырском Долганско-Ненецком муниципальном районе Красноярского края. Нганасаны делятся на две диалектные группы – авамские (на территории городского поселения Дудинка, в поселках Усть-Авам и Волочанка) и вадеевские (проживают в сельском поселении Хатанга, поселок Новая). Энцы по языковым и культурным различиям подразделяются на локальные группы – бай (южные, или лесные, энцы живут в городском поселении Дудинка, поселок Потапово) и маду (северные, или тундровые, энцы проживают на территории сельского поселения Караул, поселок Воронцово). Языки нганасан и энцев находятся под угрозой исчезновения [Языки народов Сибири...].

Письменность нганасан на кириллической основе создана в 1980-х гг. и модифицирована в 1990-х гг., используется для издания школьных учебников, сборников фольклора, а также периодической страницы в газете «Таймыр» [Гусев Нг язык]

Письменность энцев официально не была принята, продолжается работа над ее созданием. Алфавит был разработан в 1989 г. на основе

лесного диалекта энецкого языка, на нем опубликованы сборники фольклора, школьный энецко-русский и русско-энецкий словарь, фрагменты христианской литературы.

Эвенки на Таймыре компактно проживают в поселке Хантайское Озеро городского поселения Дудинка, они представляют собой самую северо-западную локальную группу эвенков – кочевого оленеводческого народа, расселенного по всей территории Сибири. Эвенкийский язык относится к тунгусской группе северной подгруппы тунгусо-маньчжурских языков, лингвисты выделяют в нем несколько десятков диалектов, группирующихся в южные, северные и восточные диалектные группы. Письменность эвенков существует с 1931 г. на латинице, с 1936 г. на базе русского алфавита. В основу литературного языка был положен непский диалект южной группы, ныне утраченный. С 1950-х гг. происходит процесс формирования литературного языка на базе подкаменно-тунгусских диалектов [Певнов Эвенк. яз]. Таймырские эвенки говорят на паторанском диалекте эвенкийского языка.

Как видим, все языки малочисленных народов Таймыра принадлежат к младописьменным, не имеющим длительных традиций письменной фиксации текстов. Более того, поскольку письменность создавалась на основе одного из диалектов, у носителей других диалектов существуют трудности для чтения и понимания опубликованных письменных текстов. Этими факторами повышается сложность проблемы, обсуждаемой в статье.

Перейдем к рассмотрению материалов статьи, в которых будут рассмотрены песни «День Победы», «Катюша», «Журавли».

В мае 2020 года, в честь 75-летнего юбилея Победы в Великой Отечественной войне, состоялась Международная просветительская акция «День Победы на языках народов многонациональной России к 75-летию Великой Победы». Эта акция была поддержана Ассоциацией КМНСС и ДВ, и оригинальные авторские переводы песни «День Победы» на 30 языках коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (включая диалекты и говоры) в следующем году были опубликованы в специальном издании [День Победы 2021]. Учреждения культуры Таймырского района (такие как КГБУК «Таймырский Дом народного творчества», МБУК «Городской Центр народного творчества» и др.) в юбилейных мероприятиях активно использовали посвященный Великой

Отечественной войне богатый песенный материал, исполняя его в том числе на языках народов Таймыра. Напомним, что в период пандемии 2020 года, учреждения культуры должны были активно искать и осваивать формы удаленной работы с населением, использовали для этого онлайн-ресурсы.

Видеоролик песни «День Победы» (музыка Давида Тухманова, слова Владимира Харитонов) на языках народов Таймыра был размещен в мае 2020 г. в социальной сети ВК (аккаунт Таймырского Дома народного творчества), а также на ютуб-канале [Поем «День Победы» вместе]. Давайте перейдем к рассмотрению данной видеозаписи, соблюдая порядок, в котором звучат в ролике национальные языки.

«День Победы» звучит в видеоролике на следующих языках народов Таймыра (по порядку звучания):

- долганский язык (исполняет Анастасия Роганина);
- энецкий язык (исполняет Зоя Николаевна Болина);
- эвенкийский язык, хантайский говор (исполняет Татьяна Васильевна Болина);
- ненецкий язык (исполняет Виолетта Сергеевна Иванова);
- нганасанский язык (исполняет Светлана Мойбовна Кудрякова).

Перевод на долганский язык выполнен Евгенией Иннокентьевной Роганиной-Антоновой (долганское имя Дьэбгизэн), название песни переведено как «Кыайы күнэ», текст опубликован [День Победы 2021, 14–15]. Е.И. Роганина – носитель языка и культуры долган. Она родилась в поселке Новорыбная Хатангского района, окончила институт культуры в г. Улан-Удэ, многие годы работала библиотекарем, директором сельского Дома культуры в п. Новорыбная. В данное время работает в ГТРК в г. Дудинке (корреспондентом долганской редакции таймырского радио), принимает активное участие в культурно-просветительских мероприятиях на Таймыре. В ролике первый куплет песни исполнила Анастасия Роганина, дочь переводчика.

Куплет песни «День Победы» на энецком языке исполнила Зоя Николаевна Болина – носитель языка и культуры энцев, ведущий методист по энецкой культуре Таймырского Дома народного творчества [Таймырский Дом народного творчества]. Энецкий перевод песни «Победа дери» также опубликован в сборнике [День Победы 2021, 74–75]. Автором перевода является Дарья Спиридоновна Болина – носитель энецкого языка,

известный филолог, автор энецко-русского школьного словаря, разговорника, учебных и методических пособий для изучения энецкого языка. Однако Зоя Николаевна Болина на видеозаписи исполнила собственный перевод текста песни «День Победы», который отличается от публикации. Приведем автограф текста второго куплета и припева песни на энецком языке, который звучит в видеозаписи и выполнен З.Н. Болиной:

Победа дери / Кудаха ноюд дязабачь / Чики дерит сайдудь / Нолюхун тоойначь / Ока сэхэри дязушь / Модьна мотабачь / Чики дери нобчик / Модьна логартаабачь.

(Перевод: *День Победы, как он был от нас далёк. / Как в костре потухшем таял уголёк. / Были вёрсты, обгорелые, в пыли. / Этот день мы приближали как могли.*)

Чики победа дери / Сэгмид тэнэза / Чики дерихун сэюна / Дярушь эдыбе / Чики дери кунахару / Нэе дюртад / Победа дери, Победа дери, Победа дери.

(Перевод: *Этот День Победы порохом пропах. / Это праздник с сединою на висках. / Это радость со слезами на глазах. / День Победы, День Победы, День Победы.*)

В беседе с автором статьи З.Н. Болина поделилась воспоминаниями о том, как создавался видеоролик песни: «Все к этому великому дню готовились, и вот наш Таймырский дом решил провести вот такую акцию. Всем известную песню «День Победы» по куплету нам дали и сказали: каждый переведите, и по куплету как раз мы и исполнили. Сначала русский текст шел, а потом все пять этносов [пять коренных народов Таймыра. – О. Д.]. Все мы перевели по одному куплету и припев и исполняли. Записывал нас в студии Василий Анатольевич [В.А. Завалов, звукорежиссер. – О. Д.], видео делал Роман Перов» [Интервью с Болиной З.Н.].

Также З.Н. Болина рассказала некоторые подробности о процессе и трудностях перевода на энецкий язык, отражающие этнокультурные реалии народов: «Например, слова «Этот День Победы порохом пропах». У нас если «пахнуть» (запах) – это обычно запах какой-нибудь... Это не совсем удавалось. И я вот так его перевела: «Этот День Победы, каждый знает его». Потому что, когда порохом пахнет – это как бы неприятный запах. Ну а в такой день великий и сказать, что неприятно порохом пахло везде – как-то не очень...» [Интервью с Болиной З.Н.].

На вопрос, помнит ли Зоя Николаевна из своего детства, чтобы переводили военные песни на энецкий язык, информант ответила: «Нет. Раньше у нас коллективного пения как такового не было. У нас были песни индивидуальные (личные, колыбельные и какие-то...). Но так, чтоб собираться, как вот русский народ, и петь хором какие-то песни – такого у нас не было. Поэтому русские песни и не переводили. В то время на наши языки, я хочу сказать, внимания не обращали, и никому это не требовалось. В последнее время к нам повернулись, и языки сейчас востребованы. Отношение к языкам, к культуре коренных народов – слава богу, стало сейчас совсем другое» [Интервью с Болиной З.Н.].

Следующий куплет песни звучит на эвенкийском языке, его перевела и исполнила Татьяна Васильевна Болина – носитель языка и культуры хантайских эвенков, ведущий методист по эвенкийской культуре Таймырского Дома народного творчества [Таймырский Дом народного творчества]. Приведем автограф прозвучавшего отрывка песни на эвенкийском языке:

Мургу, эне! / Элэтын эсэл мусура. / Дэндэли туксадячав. / Дулин-Европал, гиркусал, / Дулин-дундэ. Тар тырга дагамасав.

(Перевод: *Здравствуй, мама, возвратились мы не все. / Босиком бы пробежаться по росе. / Пол-Европы прошагали, пол-Земли. / Этот день мы приближали как могли.*)

Эр тыргани давдын! / Порохиисит. / Эре праздник, чолкоси дылмаси. / Эр урун, инямукта эхадул. / Давдын тыргани, Давдын тыргани, Давдын тырга!

(Перевод: *Этот День Победы порохом пропах. / Это праздник с сединою на висках. / Это радость со слезами на глазах. / День Победы, День Победы, День Победы!*)

Необходимо заметить, что в сборнике текстов «День Победы» представлено четыре перевода песни на различные диалекты эвенкийского языка [День Победы 2021, 63–69], однако ни один из этих текстов не совпадает с переводом Т.В. Болиной. Этому есть причины не только субъективного характера (каждый человек понимает и переводит текст индивидуально, выбирая лексику сообразно собственному уровню знаний, ассоциациям и пониманию контекста), так и объективные, поскольку Т.В. Болина является носителем говора путоранских (хантайских) эвенков, а в сборнике опубликованы тексты на других диалектах эвенкийского языка.

Следующий куплет звучит на ненецком языке, в исполнении Виолетты Сергеевны Ивановой (дев. фамилия Яр), она в соавторстве с Анной Тачевой Кашиной (из поселка Байкаловск) перевела этот куплет песни. В.С. Иванова является носителем языка и культуры таймырских ненцев, работает в ТДНТ руководителем клубного формирования – ненецкого семейного клуба «Недарма» [Таймырский Дом народного творчества]. Перевод песни В.С. Ивановой и А.Т. Кашиной – носителей говора таймырских ненцев – отличается от опубликованных в сборнике «День Победы» текстов на ямальском и малоземельском говорах ненецкого языка [День Победы 2021, 63–69].

Последний куплет песни на нганасанском языке исполнила Светлана Мойбовна Кудрякова (дев. Костеркина), носитель языка и культуры нганасан. Перевела текст песни Светлана Сыгаковна Аксенова, которая в этот период работала художником-мастером в Таймырском Доме народного творчества. Ее перевод сделан на языке авамских нганасан, так как С.С. Аксенова родом из поселка Усть-Авам. В переводе отражены культурные реалии нганасан, этой локальной группы: звучащие в припеве слова «День Победы» переведены как «Аника дялы» («Большой день»). Это название напоминает о посвященном Встрече Солнца нганасанском общеплеменном празднике «Аны’о-дялы» [Симченко 1963], название которого часто упрощают и произносят «Аника дялы». Отметим, что в переводе песни «День Победы» на нганасанский язык, выполненном автором нганасанского букваря и учебных пособий на нганасанском языке Светланой Нереевной Жовницкой, это словосочетание переведено буквально и звучит как «Нэлыбся дялы» [День Победы 2021, 26–27].

Таким образом, мы видим, что в видеоролике звучат другие варианты переводов песни на языки народов Таймыра, отличные от опубликованных [День Победы 2021]. Это показывает высокую вариативность при переводе на национальные языки литературных текстов, даже таких общеизвестных и знаковых, как текст песни «День Победы». Можно предположить, что отношение к литературному тексту среди носителей культуры похоже на отношение к фольклорному тексту, когда конкретный сюжет (произведение, песня) может бытовать во множестве вариантов. Впрочем, разнообразие вариантов переводов песни может быть объяснено и тем, что сборник «День Победы» был издан на год позднее

юбилея (он появился в 2021 году) и литературных переводов в 2020 году еще попросту не существовало.

К материалам статьи хотелось бы приобщить песню «Катюша» (музыка Матвея Блантера, стихи Михаила Исаковского), записанную на языках народов Таймыра к 75-летию Победы. Данный видеоролик, как и предыдущий, был записан в Таймырском Доме народного творчества и размещен на ютуб-канале [Песней «Катюша» отмечаем нашу Победу]. Песня «Катюша» звучит в видеоролике на следующих языках (по одному куплету):

- русский язык (исп. Филипповская Наталья, Русских Наталья);
- нганасанский язык (исп. Светлана Кудрякова, Светлана Аксенова);
- долганский язык (исп. Нина Кудрякова, Василий Батагай, Светлана Петунская);
- эвенкийский язык (исп. Татьяна Болина);
- ненецкий язык (исп. Виолетта Иванова).

На нганасанский язык песню «Катюша» перевели носители языка и культуры Сидельникова Евгения Чебяковна, Арепьева Зоя Дебубтеевна, Кузенко Татьяна Тандюлеевна. Автор перевода на долганский язык – Кудрякова Нина Семеновна, заведующая отделом фольклора и этнографии ТДНТ [Таймырский Дом народного творчества]. Автор перевода на язык хантайских эвенков – Болина Татьяна Васильевна, на ненецкий язык – Иванова Виолетта Сергеевна.

Т.В. Болина рассказала, что есть несколько вариантов перевода текста «Катюша» на эвенкийский язык. Один из них принадлежит писательнице и поэтессе Евгении Алексеевне Курейской из поселка Тура в Эвенкии, он опубликован в авторском сборнике песен [Курейская 2009, 37]. Другой – авторам из Якутии Алёне Львовне Колесовой и Маргарите Степановне Кирилловой (под редакцией Н.Я. Булатовой). О своем переводе песни «Катюша» Т.В. Болина рассказала следующее: «На хантайском я «Катюшу» переводила. Мы пели ее с мальчиком, с моим учеником-первоклассником. У меня не было текста курейской, и я тогда переводила сама. Это так вот как перевела – где-то бросила, и записи [полного текста – О. Д.] сейчас нет» [Интервью с Болиной Т.В.]. «Однако я пела «Катюшу» на нашем говоре, на говоре хантайских эвенков. Мы вроде бы с Эвенкии пришли, однако все равно у нас [язык. – О. Д.] чем-то отличается, особенно произношение другое» [Там же].

И еще одна песня о войне на языках коренных народов Таймыра завоевала большую популярность в последние годы. Это песня «Журавли» (музыка Яна Френкеля, слова Расула Гамзатова), которую на долганский язык перевела Нина Семеновна Кудрякова. Песня «Туруйалар» («Журавли») есть в репертуаре нескольких самодеятельных коллективов (этно-фольклорной группы «Алгыс», солистка Ольга Поротова из Таймырского Дома народного творчества; представителей Норильской общественной организации «Ассоциация КМНС» Елены Левштановой и Анны Вудвуд) и даже профессионального артиста (солиста Семена Попова, выпускника МГК им. П.И. Чайковского).

Для полноты представления материала приведем песню «Синий платочек» (музыка Ежи Петербургского, слова Якова Галицкого, Михаила Максимова) на нганасанском языке, которую Светлана Мойбовна Кудрякова исполнила на Городском фестивале патриотической песни «Виктория» (Дудинка, 2020 г.). Перевод песни сделала Людмила Маркареевна Блендоногая из поселка Волочанка (Л.М. Блендоногая часто переводит на нганасанский язык тексты популярных отечественных песен, кавер-версии которых затем исполняет группа «Хендир» Светланы Кудряковой).

Завершая обзор представленных материалов, перейдем к выводам.

Рассмотренные в докладе явления можно классифицировать как вид современного музыкального творчества – кавер-версии советских массовых песен («День Победы», «Катюша», «Журавли», «Синий платочек»).

Отметим влияние на современное музыкальное творчество народов Таймыра устной фольклорной культуры, которая имеет глубокие корни. Несмотря на наличие письменных источников (опубликованные тексты перевода песни «День Победы» на языках народов Севера), народные исполнители создают свои варианты текстов и предпочитают их исполнять.

Вариантность – сущностная черта фольклора – проявила себя в наличии нескольких переводов одной и той же песни. Коллективность фольклора проявляется в том, что одобрения заслуживают те тексты, которые созданы коллективным творчеством (чему служит доказательством практика коллективных переводов текстов: перевод «Катюши» на нганасанский язык, перевод «Катюши» эвенками Якутии, перевод «День Победы» на язык таймырских ненцев и т.д.).

В переводах песен прослеживается стремление сохранить диалектные речевые формы (в песне «Катюша» – хантайский говор эвенкийского языка).

Можно сделать вывод, что письменность – как достаточно позднее явление – пока не является главным механизмом существования культуры у младописьменных народов. Трансляция музыкальных произведений производится преимущественно в соответствии с фольклорными нормами.

Литература

Младописьменные языки. Большая российская энциклопедия 2004–2017 [Электронный ресурс]. <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2220047>.

Гусев В.Ю. Нганасанский язык [Электронный ресурс]. <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2650505>. Дата обращения 23.08.2023.

Гусев В.Ю. Ненецкий язык [Электронный ресурс]. <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2259136>. Дата обращения 23.08.2023.

День Победы на языках коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. Сборник переводов песни / сост. Н.Г. Вейсалова, М.А. Рачинская, С.Л. Чернышова. М., 2021. 128 с.

Курейская Е. Спой мне, тайга! Красноярск: Центросиб, 2009. 64 с.

Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 685 с.

Певнов А.М. Эвенкийский язык [Электронный ресурс]. <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/4938990>. Дата обращения 24.08.2023.

Симченко Ю.Б. Праздник Аны’о-дялы у авамских нганасан // Тр. Ин-та этнографии. Новая серия. М., 1963. Т. 84. С. 168–179 (Сибирский этнографический сборник. Вып. V).

Таймырский Дом народного творчества, отдел фольклора и этнографии [Электронный ресурс]. <https://www.tdnt.org/empl.php?dep=4>. Дата обращения 23.08.2023.

Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М.: Вост. лит., 2002. 718 с.: ил., карты, ноты.

Языки народов Сибири, находящиеся под угрозой исчезновения [Электронный ресурс]. <https://lingsib.iea.ras.ru/ru/languages/nganasan.shtml>. Дата обращения 23.08.2023.

Широбокова Н.Н. Долганский язык [Электронный ресурс]. http://irkipedia.ru/content/dolganskiy_yazyk_istoricheskaya_enciklopediya_sibiri_2009. Дата обращения 23.08.2023.

Источники и материалы

Интервью с Болиной Зоей Николаевной (аудиозапись 24 мая 2023, г. Дудинка, Таймырский Дом народного творчества), личный архив автора.

Интервью с Болиной Татьяной Васильевной (аудиозапись 24 мая 2023, г. Дудинка, Таймырский Дом народного творчества), личный архив автора.

Песней «Катюша» отмечаем нашу Победу! [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=ZO0xb1xuuQI>.

Поем «День Победы» вместе! [Электронный ресурс]. https://www.youtube.com/watch?v=0Rl1o1kS_uw.

ЗВУКОВОЕ ПРОСТРАНСТВО ТАТАРСТАНА. ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЭТНОКУЛЬТУР

Татарстан – один из многонациональных регионов России. Территория Татарстана – зона исторически длительных и интенсивных межэтнических, межкультурных контактов. Здесь с давних времен активно взаимодействуют представители различных языковых групп (тюркской, славянской, финно-угорской и др.) и конфессий (мусульманской, православной, языческой и др.). Все это является результатом длительной истории совместного проживания разных по языку и культуре этносов, длительного взаимодействия разных этнокультурных, этнозвуковых пространств.

Одним из малоизученных элементов этнозвукового пространства Татарстана является звуковой ландшафт городов Татарстана, и в частности звуковой ландшафт Казани. Наиболее ярко звуковой ландшафт Казани проявлялся в прошлом и проявляется в настоящее время в процессе проведения традиционных этноконфессиональных практик жителей города, в звуковом оформлении многочисленных общественных праздников, социально значимых мероприятий и т.д.

Цель настоящей статьи – кратко представить некоторые, наиболее характерные особенности формирования звукового ландшафта Казани в процессе взаимодействия двух мировых конфессий – ислама и христианства.

Необходимо подчеркнуть, что термин «звуковой ландшафт», как и термин «звуковое пространство», несмотря на свою «внешнюю простоту», весьма сложный, неоднозначный, требует всестороннего полидисциплинарного рассмотрения и анализа. В настоящей работе этот термин используется в широком значении. Под термином «звуковой ландшафт» нами понимается комплекс традиционных аудиозвуковых действий, таких как призыв к молитвам муэдзина, звучание колоколов, чтение, выкрики, возгласы, пение, звучание разнообразных звуковых орудий, музыкальных инструментов, хоровых ансамблей, оркестров, пушечных выстрелов и т.д., функционирующих (воспроизводимых, воспринимаемых) в контексте пространства (географического, архитектурного) той или иной территории.

В методологическом аспекте, особенно для разработки проблем происхождения аудиозвукового ландшафта города в контексте взаимодействия этноконфессиональных культур, ценными являются научные идеи, высказанные учеными – историками, археологами, религиоведами, этнографами, музыковедами – Ш. Марджани, М. Худяковым, Н. Калининым, А. Зориным, В. Юнусовой, А. Маклыгиным, Г. Сайфуллиной, И. Чудиновой и др. Весьма плодотворными и перспективными для изучения обозначенных проблем оказались идеи ученых-архитекторов С. Айдарова и Г. Айдаровой-Волковой о формировании внешнего и внутреннего архитектурного пространства Казани, топографии города, истории строительства религиозных храмов, идеи об особенностях природного ландшафта Казани. В частности, доктор архитектуры Г. Айдарова-Волкова, отмечает, что в Казани в течение длительного исторического периода складывалась система сакральных ориентиров (сакральный каркас). Во многом эта система (сакральных ориентиров) определила пространственную структуру города и в своей морфологической основе сохранила основные признаки до настоящего времени. Это три сакральные точки пространства образуют своего рода сакральный треугольник: Кремлевский холм, озеро Кабан, Джилан-тау (Змеиная гора, где в древности находилось языческое святилище) [Айдарова-Волкова 1997, 22]).

В целом, положительно оценивая научную идею о трех сакральных точках пространства Казани для исследования проблем аудиозвукового ландшафта в контексте взаимодействия этноконфессиональных культур, следует подчеркнуть, что с середины XVI века, в связи с историческими событиями, «территория действия» звукового пространства Казани в отличие от сакральных ориентиров пространства города несколько расширилась. По нашему мнению, аудиозвуковая пространственная территория Казани может быть представлена следующим тремя ведущими компонентами: первый – Кремлевский холм и прилегающие к нему верхний и нижний посады Казани, второй – озеро Кабан и прилегающая к нему Старотатарская слобода, третий – Джилан-тау (Зилантова гора) и слободы – Ягодная, Пороховая, Адмиралтейская.

Комплексный анализ многочисленных источников дает основание предположить, что формирование и развитие звукового ландшафта

Казани проходило именно в этих трех ведущих компонентах аудиозвукового пространства города, где располагались в прошлом и располагаются (реально существуют) в настоящее время главные этноконфессиональные сооружения Казани – мечети и церкви, ставшие основными носителями – источниками звукового ландшафта города, ее своеобразной внутренней и внешней архитектурной акустикой.

Особый научный интерес в изучения рассматриваемой проблемы представляет история формирования первого ведущего компонента аудиозвукового пространства Казани – Кремлевского холма и прилегающих посадов. Его исследование в связи с происходившими здесь сложными историческими событиями, сыгравшими важную роль в судьбе татарского, русского и других народов Поволжья, целесообразно условно разделить на два периода: первый период – середина XV – середина XVI века, второй период – середина XVI – середина XVIII века.

Так, первый период формирования аудиозвукового пространства на Кремлевском холме был тесно связан со строительством мусульманских храмов – мечетей с минаретами. Минареты служат специальной площадкой для исполнения муэдзинами звуковой информации религиозного характера – призыва мусульман к молитвам, т.е. минареты являлись своеобразными материальными и духовными носителями специфического звукового ландшафта города. Мечети с минаретами периода Казанского ханства на материале иконографических источников выявил известный историк, академик М. Худяков. В этот период были известны следующие композиционные типы минаретов: 1 – цилиндрические, крытые шатром, куполом, конусом, луковицей; 2 – восьмигранники и двенадцатигранники в сочетании с четвериками, куполами и шатрами. Причем постановки минаретов в композиции мечетей периода Казанского ханства имели ряд особенностей: 1) отдельно стоящий минарет: с восточной стороны; с западного входа; 2) минарет, пристроенный с угла центрично-купольной мечети; 3) минареты, врезанные в крышу мечети [Айдарова-Волкова 1997, 27–28]. Ярким примером средневековой мечети с минаретами на территории Казанского Кремля, согласно историческим источникам, могла служить бывшая кафедральная мечеть Кул Шариф, попытки реконструкции которой предпринимались многими учеными [Айдарова-Волкова 1997, 25].

Второй период формирования аудиозвукового пространства Кремлевского холма (середина XVI – середина XVIII века) характеризуется кардинальной трансформацией звукового ландшафта Казани. Это было связано с трагическими событиями 1552 года, запретом строительства мечетей, насильственной христианизацией татар и других поволжских народов. В этот период значительно изменяется архитектурное и аудиозвуковое пространство Казани, Кремлевского холма, посадов. Здесь начинается активное строительство христианских храмов – православных церквей с обязательными их атрибутами – колокольнями с набором колоколов.

Первые упоминания о церквах, колокольнях, колоколах Казани содержатся в «Списке с писцовых книг по городу Казани с уездом (1566–1568 гг.)». В Казани в 60-е годы XVI века уже функционировало более 20 церквей с колоколами. Так, об одной из первых казанских церквей – Благовещенской, построенной на территории Казанского Кремля, в «Списке...» имеется следующая информация: «Церковь соборная Благовещение Пресвятыя Богородицы каменна, поставлена из государевой казны. Да у церкви на площади колокольница деревянная, а на ней колокол благовестный большой с очапом, да два средние, да два зазвонные меньшие, все колокола Государевой казны» [Список 1877, 17]. Почти в каждой церкви имелись разные наборы колоколов в количестве от двух до шести. Причем среди колоколов в «Списке...» четко выделены установившиеся в церковных уставах и существующие по настоящее время три основных типа колоколов: большие – «благовестники», средние – «красные» и малые – «зазвонные» колокола. Звукоизвлечение на казанских колоколах, как свидетельствуют источники, было двух типов: один из них – очепный, другой – языковой. Кроме того, в Казани в этот период были известны специальные набатные и ратные колокола, а также часы «самобойные» – «колокол звонит к воротам», т.е. на смену караула [Список 1887, 17, 33].

В дальнейшем на территории Казанского Кремля звучали колокола на колокольнях Благовещенского собора, Спасо-Преображенского монастыря, Спасской военной церкви. Кроме того, в нижнем и верхнем посадах Казани функционировали колокольни многих православных храмов, например колокольни Петропавловского, Владимирского, Воскресенского, Успенского соборов, Николо-Низской и Покровской

церкви, Пятницкой, Варваринской, Тихвинской, Грузинской, Георгиевской церковей, церковей Евдокии, Ярославских Чудотворцев и многих других православных храмов [Фролов 2005].

Формирование второго компонента аудиозвукового пространства Казани – озеро Кабан и прилегающая к нему Старотатарская слобода – связано с особенностями расселения татарского населения. Здесь, в архитектурном пространстве Старотатарской слободы, где по царскому указу проживали казанские татары, со второй половины XVI века, как свидетельствуют исторические источники, начинают строиться мечети с минаретами. Краткое описание мечети с минаретом Старотатарской слободы начала XVIII века оставил академик Петербургской академии наук И.Г. Гмелин [Халитов 1991, 145]. Важным событием для верующих-мусульман Казани стал указ императрицы Екатерины II «О терпимости всех исповеданий», изданный 17 июня 1773 года. Начиная со второй половины XVIII века строительство мечетей в Казани значительно активизировалось. Здесь, в Старотатарской слободе в течение третьей четверти XVIII–XIX века были построены новые мечети с минаретами, имеющие не только большое социокультурное, этноконфессиональное значение, но и оказавшие большое влияние на развитие звукового ландшафта Казани. Это мечети: Марджани, Апанаевская, Бурнаевская, Галеевская, Азимовская, Усмановска, «Голубая», Сенная и другие [Салихов Хайрутдинов 2005]. В этих мечетях в разные годы несли службу известные муэдзины С. Гиззатуллин, В. Гилязов, М. Валитов, А. Абдулзялилов, А. Бикчурин, Т. Баширов, Ф. Абдулсаттаров, М. Хусаинов, С. Кулиев, династии муэдзинов Исанбаевых и Сабитовых и многие другие – непосредственные исполнители – призывов к молитве.

Третьим компонентом аудиозвукового пространства Казани – Джилан-тау (Зилантова гора) и прилегающие слободы – Ягодная, Пороховая, Адмиралтейская – связано с особенностями выбора места жительства русских и татар. Это архитектурное пространство Казани начало формироваться с середины XVI века, когда по указу Ивана IV в 1552 году был основан монастырь для вечного поминовения воинов, павших при взятии Казани. В последующие периоды, с развитием этого этноконфессионального пространства, аудиозвуковой ландшафт создавался как христианскими, так и мусульманским храмами. Источниками звукового ландшафта являлись колокола на колокольне Зилантова монастыря,

минареты мечетей на Пятивременной мечети (Ягодная слобода), Первой соборной мечети в Пороховой слободe («Барудия»), Второй соборной мечети в Пороховой слободe, Первой соборной мечети в Адмиралтейской слободe, Второй соборной мечети в Адмиралтейской слободe.

Таким образом, в процессе формирования звукового ландшафта Казани, в процессе взаимодействия «звуковых масс» разных этноконфессиональных культур, особая роль принадлежала мечетям и церквям. Эти этноконфессиональные институты с регламентами, требовавшими строго определенного звукового оформления религиозных действий, происходящих в них, явились главными, по нашему мнению, ставшие на многие столетия определяющими компонентами и источниками звукового ландшафта Казани, создававшими ее своеобразный звуковой образ.

В настоящее время в Казани действуют более 40 мечетей, более 40 православных храмов и христианских молитвенных домов, синагога, католический приходской центр и часовня, лютеранская кирха. Все эти конфессиональные институты требуют дальнейшего комплексного изучения, в том числе с точки зрения проблемы звукового ландшафта Казани (шире – звукового пространства Татарстана) во взаимодействии этноконфессиональных культур.

Литература

Айдарова-Волкова 1997 – *Айдарова-Волкова Г.Н.* Архитектурная культура Среднего Поволжья XVI–XIX веков: модель развития, структура типов, влияния. Казань: Казанская архитектурно-строительная академия, 1997. 195 с.

Салихов, Хайрутдинов 2005 – *Салихов Р.Р., Хайрутдинов Р.Р.* Исторические мечети Казани. Казань: Татар. Кн. Изд-во, 2005. 191 с.

Список с писцовых книг по г. Казани с уездом (1566–1568 гг.). Казань: Типография Императорского университета, 1877. 88 с.

Фролов 2005 – *Фролов Г.В.* Путеводитель по храмам и монастырям города Казани. Казань: Центр инновационных технологий, 2005. 124 с.

Халитов 1991 – *Халитов Н.Х.* Памятники архитектуры Казани XVIII – начала XIX в. М.: Стройиздат, 1991.

«КАЙСКАЯ БОКОВАЯ», «ПИЖАНСКАЯ КРУГОВАЯ»: ТРАДИЦИОННЫЕ ВОКАЛЬНО-ХОРЕОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ КАК ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ

Политика сохранения нематериального этнокультурного достояния напрямую связана со стремлением сохранить идентичность народов, исконно населяющих обширную территорию России. Этническое разнообразие отечественного культурного ландшафта проявляется не только в многообразии национальных традиций, но и в локальных традициях каждого отдельного народа, сформировавшихся в определенной геокультурной среде. Исследователи сходятся во мнении, что именно на уровне небольших групп оформляются и закрепляются традиции, складываются культурные модели, формируется основа системного целого крупных этнических и межэтнических образований [Андреева 2014, 17].

В контексте единой национально-культурной традиции существуют различные варианты традиционных исполнительских практик. Опыт формирования каталогов, реестров нематериального культурного наследия показывает, что объектом сохранения становятся именно локальные традиции. К сожалению, многие из них находятся на грани исчезновения. Старинные сказки, песни, пляски, обряды хранятся лишь в памяти уходящего поколения, традиционное исполнительство больше не является частью живой культуры, прерывается преемственностью. Это является следствием двух основных естественно протекающих процессов: во-первых, старением, сокращением численности коренного населения, или даже полным исчезновением сел, деревень; во-вторых, полной сменой мировоззрения, образа жизни людей.

С другой стороны, наблюдается рост интереса местного населения к традициям предков, отсюда стремление к их освоению, возрождению. Растущая популярность этнотемы в регионах России становится формой «возвращения к истокам», как путь к этнокультурной самоидентификации [Протанская 2014, 54]. Рассмотрим некоторые примеры того, как в современных условиях актуализируются традиционные пляски двух разных по своему этнокультурному составу районов Кировской области – Верхнекамского и Пижанского.

Старинное село Кай Верхнекамского района находится в северо-восточной части Кировской области, на берегу Камы. Русские здесь начали появляться еще в XII в., двигаясь по рекам северо-двинского бассейна. В 1558 г. братьями Строгановыми был основан Кайгород. С начала XVI в. через эти земли проходил Великий Сибирский тракт, а также водный «камский путь». Но во второй половине XVIII в. маршрут Великого Сибирского тракта был изменен, и Кай стал заштатным городом, а потом селом Слободского уезда Вятской губернии. Несмотря на это, вся округа продолжала именоваться Кайским краем, где благодаря географической отдаленности, долго сохранялся традиционный уклад жизни.

Летом проходили массовые гуляния на берегу Камы. Самым большим праздником считалась Троица. На деревенских праздниках исполняли различные варианты боковых плясок, которые относятся к лирическим линейным пляскам. Впервые описание кайской боковой было опубликовано доктором искусствоведения, профессором, руководителем Кабинета народной музыки Московской консерватории Анной Васильевной Рудневой, записавшей кайский фольклор в 1966 г. от уроженки села Анисьи Александровны Кениной (1904–?).

А.А. Кенина описала два варианта боковых плясок, исполнявшихся на святочных «игрищах». Один из них относится к девичьим сезонным пляскам, приуроченным к процессу выбора невест. Исполняли ее только девушки. Парни и их старшие родственники наблюдали за танцующими, выбирая понравившуюся девушку. Каждая из них при этом старалась показать свою осанку, умев держаться гордо голову, двигаться плавно, перебирая ногами, красиво приплясывать при переходе с одной стороны на другую. Анисья Александровна также напела песни, под которые исполнялись пляски. По ее свидетельству, на святочных игрищах после девичьей пляски могла следовать боковая пляска парами, в ней принимали участие парни [Руднева 1977, 36].

Информанты, опрошенные уже в наши дни, утверждают, что на разных концах села, а также в окрестных поселениях хореографические элементы варьировались, складываясь в различные варианты композиций. Но их общей особенностью является боковое движение двумя шеренгами и четное количество танцующих. Боковые пляски в Кае бытовали до 1980-х годов. Еще тогда их исполняли на берегу Камы в период троичских гуляний. Будучи в то время шестилетним ребенком,

это запомнила Дина Владимировна Золотова. Сегодня Дина Владимировна – заведующая Кайским сельским Домом культуры, руководитель Фольклорного коллектива «Журавушка». С помощью старожилов, сохранивших память об исполнительской традиции, под ее руководством в 2010 г. боковые пляски были реконструированы и вошли в репертуар «Журавушки». Это два варианта плясок.

«Рождественская пляска» исполняется под песню «Вдоль по улице воробушек полётывает». В ней могли участвовать и парни – таким образом, определялись пары, которые затем участвовали в кадрили. Пляску весенне-летнего периода исполняли на Троицу, в день Земли-именинницы под песню «За лесом, лесом». Сегодня эти пляски закрепились в репертуаре фольклорного коллектива с. Кай, а также разучиваются на массовых праздниках, таких как «Кайская побаска» (илл. 1, 2).

Пижанские мари́йцы, предки которых заселяли территорию современного Пижанского района Кировской области примерно с VIII века, важнейшим символом своей культуры считают круговую пляску. «Пжанию йыр куштымаш» («Пижанская круговая» пляска) отличается быстрым темпом, ритмичностью, задором, она сопровождается пением частушек под аккомпанемент гармони. Самобытность этой вокально-хореографической форме придает музыкальный мотив. Традиционно пляска исполнялась как большими коллективами, на улице, так и малыми, в домашнем, семейном кругу. Особой массовостью отличались



(Илл. 1)



(Илл. 2)

съезжие праздники, такие как Девятая пятница, Троица, на которые собирались жители окрестных деревень, в пляске участвовали практически все собравшиеся. Сегодня Пижанская круговая является обязательной частью современных национальных праздников (илл. 3).

Пляску начинали самые боевые парни (количеством от 2 до 4), исполняя частушки, например, с таким текстом: *«Мы вышли плясать круговую, поперёк половицы плясать-топать. / Приглашаем в круг наших девчонок»*. После этого в круг выходили девушки. Пляску могли начать и женщины: *«Мы выходим в круг плясать. / Об пол дробы выбивать. / Приглашаем к нам на встречу. / Всех ребят потанцевать»*.

Расположенные поочередно парни и девушки, дробя, двигаются по кругу. Бытовал следующий вариант исполнения: парень начинает короткую песню, поворачивается к девушке, стоящей позади, между ними происходят перепевки. Тексты делятся на женские и мужские: *«Неужели не понятно, / Мы с Пижанской стороны. / Развеселые артисты – / Парни молодые мы»*. Тексты частушек нередко приурочены к праздничному действию: *«К вам приехали мы в гости, / Нам негоже унывать. / Будем вместе петь, плясать, / С праздником всех поздравлять!»* Частушки с подобными



(Илл. 3)

незатейливыми текстами представляют собой особую форму коммуникации на темы взаимоотношений полов, общение жителей разных деревень. Существует множество частушечных текстов, они могли повторяться, варьироваться, сочиняться в процессе пляски, длившейся до полутора часов.

Сегодня с сокращением числа мужчин, участвующих в деревенских гуляниях, форма перепевков трансформировалась в последовательное



(Илл. 3)

пение частушек женщинами. В отличие от Кайской, которой грозило исчезновение, Пижанская круговая не прекращала своего бытования. В д. Ластик ее хранителем является фольклорный ансамбль «Вараксим», участники которого используют аутентичные костюмные комплексы (илл. 4). Кроме того, творческие коллективы Пижанского района, такие как «Удыр кас» (Областной центр марийской культуры, д. Мари-Ошаево), «Гармония» («Пижанская ЦКС», пгт Пижанка), актуализируют традицию в современной сценической интерпретации с использованием фонограммы, некруговых фигур.

Таким образом, рассмотренные вокально-хореографические формы сохраняются в нескольких вариантах. Современная репрезентация Кайской боковой является примером ревитализации – пляска была восстановлена путем обучения в коллективе на основе максимального соответствия традиции, сохранившейся в памяти старожилов. Пижанская круговая не прекращала своего естественного бытования, но имеет и сценические интерпретации. Оценки современных репрезентаций фольклора противоречивы, так как нередко они искажают аутентичные формы. С другой стороны, использование стилистики популярной культуры в создании произведений на основе традиционных форм исполнительства привлекает более широкий круг зрителей, формируя позитивный образ локальной традиционной культуры, побуждая к ее дальнейшему изучению и практическому освоению. В этом процессе традиция обретает статус геокультурного символа. Репрезентация традиционных исполнительских форм представителями местного населения препятствует полному их забвению, рождает яркие ассоциации с конкретным локусом как местом бытования уникальной традиции.

Литература

Андреева 2014 – *Андреева Е.Д.* Фольклор. Культурный ландшафт. Этнокультурная идентичность // Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV Международной Школы молодых фольклористов / сост. Н.Н. Глазунова. РИИИ. СПб., 2014. С. 17–23.

Протанская 2014 – *Протанская Е.С.* «Этнокалендарь России»: перспективы распространения опыта Санкт-Петербурга // Фольклор и этнокультурная идентичность: Материалы IV Международной Школы молодых фольклористов / сост. Н.Н. Глазунова. РИИИ. СПб., 2014. С. 54–61.

Реднева 1977 – *Реднева А.В.* Песни Смоленской области, записанные от Е.К. Щеткиной. Песни Кировской области, напетые А.А. Кениной. М.: Сов. композитор, 1977. С. 29–88.

Глава 5.

НАРОДНАЯ КУЛИНАРИЯ КАК МАРКЕР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Ю.С. Чернышева

ОБРЯДОВОЕ ПЕЧЕНЬЕ КРЕСТЫ И ЛЕСЕНКИ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ*

Обрядовое печенье в русских традициях – неотъемлемая часть многих календарных праздников. Известны разные виды зимнего (рождественского, крещенского) [Добровольская 2005, Добровольская 2017], осеннего (приготовление приурочено к Фролову дню, Кузьминкам) [Илюкина 2014, 56; Рудометова 2019, 716] и весеннего (приуроченного к Благовещению, Вознесению и др. праздникам) [Осипова 2017; Лысова 2010] печения. Последнему посвящен ряд работ, в которых представлены локальные традиции русских Рязанской [Рязанская традиционная культура 2001], Владимирской [Добровольская 2017а], Костромской [Виноградова 2018], Тверской [Ситникова 2016], Ульяновской [Традиционная культура 2012], Нижегородской [Корепова 2009] областей, республик Чувашия [Лысова 2010] и Башкортостан [Гареева 2012], Пермского края [Черных 2006].

За последние несколько лет Институтом гуманитарных исследований УрО РАН был собран объемный материал об обрядовом весеннем печении у русских Республики Татарстан. Предметом настоящего исследования стали *кресты* и *лесенки* – одни из самых распространенных видов обрядового печения Поволжья.

Лесенки, названные так за характерную форму, готовятся из пресного теста. При анализе полевых материалов было выявлено два способа создания формы лестницы из теста: 1) два жгута (полоски) теста,

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья»).

параллельные друг другу с несколькими «перекладинами» – «[А вот они какие были, лесенки-то?] Какие? Под вид лестницы маленькие. [Ну как вот, палочка, палочка из теста, а перекладки?] Тоже из теста. [А сколько перекладинок?] Сколько перекладинок? Как на сковороду входит. [Какой размер-то был у лесенок?] Маленькие. Меленькие» (зап. от Пестовой Прасковьи Григорьевны, 1933 г.р., с. Караишево Лаишевского р-на. Соб.: Добровольская В.Е., Ипполитова А.Б. 22.06.2018 г.); 2) на сочне делается несколько параллельных разрезов и при выпекании получается нужная форма – «Лесенки обязательно. Сделаешь такую, посушишь её, сваляешь так, примерно так длиной сделаешь [показывает руками]. [Перекладки нарезают?] Ножом на тесте» (зап. от Бычковой Натальи Борисовны, 1918 г.р., с. Косяково Зеленодольского р-на. Соб.: Черных А.В. 21.07.2004 г.).

Форма лестницы у печения неслучайна. Его приготовление приурочено к праздникам Вознесения или Вербному Воскресенью (известно и о приуроченности к Лазаревой субботе), в народном толковании идея которых заключается в подъеме на небеса. В первом случае на небо поднимается Иисус – «Лесенки – вот, весной, на Вознесение... <...> а в Четверг вознесение, вот лесенки пекут почему? Иисус Христос вознесся на небеса по этим лестницам» (зап. от Братовниковой Татьяны Яковлевны, д. Киреево Зеленодольского р-на. Соб.: Черных А.В. 21.07.2004 г.), «А потом так ножом, как будто лесенки, как будто Иисус Христос на небо взбирается по лесенке. Вот это обычай был – лесенки пекли» (зап. от Арслановой Татьяны Михайловны, 1926 г.р., с. Косяково Зеленодольского р-на. Соб.: Черных А.В. 24.07.2004 г.). Во втором случае поднимаются за вербой или поднимается святой – «[А на вознесение лесенок не пекли уже?]. Нет, эта лесница как за вербой лазить, делают вот лесенки за вербушкой лазить, так говорили бабушки» (зап. от Писчанниковой Тамары Ивановны, 1937 г.р. с. Чистопольские Выселки Чистопольского р-на. Соб.: Добровольская В.Е., Ипполитова А.Б. 13.07.2019 г.). «А на страшной неделе в пятницу пекли лесенки. В субботу ездили со свечками «Лазарь по лестнице за свечками лазил» (зап. от Корюкиной Марии Яковлевны, 1904 г.р., с. Новошешминск Чистопольского р-на. Соб.: Савушкина Н.И. 1982 г.). В Зеленодольском районе отмечают, что вместе с лесенками пекли и блины – «Лесенки обязательно. Это лесенки бабак в Вознесенье стряпат. И блины. Спечёт лесенки. По лесенкам, Иисус Христос

блинами портяночки эти дернёт ноги, а по лесенкам пойдёт» (зап. от Бычковой Натальи Борисовны, 1918 г.р., с. Косяково Зеленодольского р-на. Соб.: Черных А.В. 21.07.2004 г.).

Кресты также названы за характерную форму. Это сложенные крест на крест два жгута (или полоски) теста, готовились также из пресного (постного) теста: «*[А как их пекли?] Ну как крестиком делают – вот и всё. Как крест делают так»* (зап. от Клещевниковой Татьяны Тимофеевны, 1935 г.р., с. Мельничий Починок Рыбно-Слободского р-на. Соб.: Вайман Д.И., Вострокнутов А.В., Чернышева Ю.С. 30.07.2022 г.). «*Ну да, конечно, пекут [кресты], а чё каких пекли – ржаны каки-нибудь, ну конечно, пёкут день-то»* (зап. от Савельевой Анны Никитичны, 1939 г.р., с. Никольское Лаишевского р-на. Соб.: Черных А.В., Чернышева Ю.С. 14.08.2018 г.).

Приготовление *крестов* приурочено к праздникам Средокрестья или Крещения. «*Средокрестье, это когда половина говенья проходит. Тогда бывает Средокрестье, и пекут вот эти кресты»* (зап. от Матросовой Марии Егоровны, 1935 г.р., с. Малый Толкиш Чистопольского р-на. Соб.: Вайман Д.И., Чернышева Ю.С. 10.07.2019 г.). Однако нужно заметить, что в более ранних материалах экспедиций (информация о происходящих событиях относится к концу XIX – первой половине XX вв.) упоминания *крестов* в качестве крещенского обрядового печения единичны, а со второй половины прошлого века кресты всё чаще упоминают в качестве зимнего печения, а не рождественского: «*Крестики пекли перед Крещением, на дверях крестики вешали перед Крещением»* (зап. от Сухоруковой Светланы Алексеевны, 1964 г.р., с. Средний Толкиш Чистопольского р-на. Соб.: Добровольская В.Е., Ипполитова А.Б. 10.07.2019 г.). Скорее всего, календарная приуроченность приготовления крестов изменилась в связи с религиозными запретами в советское время. Поколения 1940–1960-х годов рождения уже не застали активного бытования традиции приготовления этого печения, а когда религиозные запреты были сняты, и люди стали вспоминать традиции, из-за созвучия с праздником Крещения сложилось представление, что кресты приурочены к нему. Нужно сказать, что Крещение является двенадцатым (в отличие от Средокрестья), а потому более известным и отмечаемым – это также могло сыграть роль.

Обрядовое печение, помимо того, что его съедают, несет в себе несколько функций. Первая – гадание. Известно, что при выпекании печения в него кладут какой-либо предмет, несущий символику. «*Клали [предметы*

в крест], озорнимся, смеемся, кому достанется, кому... дай... найдем вот на самую середочку положишь, вот так и задавишь, вот и отгадывай, в каком крестике» (зап. от Кисовой Татьяны Ивановны, 1933 г.р., д. Астраханка Лаишевского р-на. Соб.: Вайман Д.И., Чернышева Ю.С. 18.06.2018 г.). Так, можно выделить символику богатства, плодородия, здоровья – «Ну кто если с деньгами [возьмет крестик] – хорошо жить будешь» (зап. от Тимониной Антонида Сергеевны, 1938 г.р., с. Никольское Лаишевского р-на. Соб.: Вайман Д.И., Добровольская В.Е. 17.06.2018 г.). «[Крестики пекли] вот кому попадется эта монетка, говорили, что тебе в чем-то повезет. Это примета, что тебе хорошее будет» (зап. от Савиной Екатерины Моисеевны, 1933 г.р., д. Тангачи Лаишевского р-на. Соб.: Добровольская В.Е. 20.06.2018 г.). И символику смерти, бедности – «В кресты клали, кому со щэпкой, умрешь скоро, деньги – богатый будешь, с тряпкой – тоже богатый будешь» (зап. от Семеновы Евдокии Васильевны, 1924 г.р., д. Албаба Зеленодольского р-на. Соб.: Черных А.В. 23.07.2004 г.). «Кто уголь положит, кто копейку положит. Мне попадётся крест, розломишь – пустой, ничего нет. А которым попадутся с крестиком, с угольком. Раз углём попало, значит богатый жених будет. А крестик – божественна будешь, молиться богу надо» (зап. от Поздеевой Веры Сергеевны, 1918 г.р., с. Косяково Зеленодольского р-на. Соб.: Черных А.В. 25.07.2004 г.).

Еще одна функция – обрядовая, связанная с аграрным циклом. Известно, что с крестами и лесенками выкидывали в поле, где посажен хлеб, чтобы родился хороший урожай [Черных 2006, 23, 126]. С той же целью готовое печенье клали в зерно – «Была раньше Крестовая неделя (четвертая неделя – половина от поста). Кресты пекли из любой муки, больше из ржаной. Никак не украшали их. Вот первый крест из печи вынут, но не едят его, а кладут в семена, чтобы урожай лучше был» (зап. от Спиридоновой Ирины Николаевны, 1913 г.р., д. Урсаево Заинского р-на. Соб.: Беляева И.А., Двойникова И.Г. 22.07.1984 г.).

Кресты и лесенки – одни из самых распространенных форм весеннего обрядового печения, активно бытовавшего до середины XX в. Названные так за характерную форму и несущие выраженную христианскую символику, на сегодняшний день традиции приготовления этих печений исчезают. Скорее всего, это связано со смещением фокуса православных праздников, к которым они приурочены, и ввиду отсутствия передачи традиции приготовления от поколения к поколению.

Источники

Архив Института гуманитарных исследований УрО РАН. Экспедиция в Зеленодольский (2004 г.), Лаишевский (2018 г.), Чистопольский (2019 г.), Рыбно-Слободской (2022 г.) районы Республики Татарстан.

Архив кафедры устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова. Экспедиция в Чистопольский (1982 г.) и Заинский (1984 г.) районы Татарской АССР.

Добровольская В.Е. Весеннее обрядовое печенье Гороховецкого района Владимирской области // Центр русского фольклора. 2017 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.folkcentr.ru/vesennee-obryadovoe-pechene-goroxoveckogo-rajona-vladimirskoj-oblasti/> (Дата обращения: 10.05.2023).

Добровольская В.Е. Зимнее обрядовое печенье Гороховецкого района Владимирской области // Центр русского фольклора. 2017 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.folkcentr.ru/zimnee-obryadovoe-pechene-goroxoveckogo-rajona-vladimirskoj-oblasti/> (Дата обращения: 10.05.2023).

Литература

Виноградова П.П. Лексико-семантическое своеобразие наименований обрядовой хлебной выпечки Костромского края / П.П. Виноградова // Вестник Костромского государственного университета. 2018. Т. 24, № 4. С. 178–181.

Гареева С.М. Календарно-обрядовые традиции русских Башкортостана: конец XIX – начало XXI в. автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Гареева Светлана Мияссаровна; науч. рук. Ф.Г. Галиева; Удмуртский государственный университет. Ижевск, 2012. 31 с.

Рудометова С.М. Обрядовая лексика мещерских говоров Волгоградской области // Лексический атлас русских народных говоров: Материалы и исследования. 2019. № 13. С. 715–721.

Добровольская В.Е. Зимнее обрядовое печенье Муромского района Владимирской области // Живая старина. 2005. № 1. С. 24–26.

Илюкина Л.В. О наименованиях обрядовых кушаний в говорах Рязанской области // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Русская филология. 2014. № 2. С. 54–59.

Корепова К.Е. Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб.: Тропа Троянова, 2009. 479 с.

Лысова Т.Н. Календарные обряды и праздники русского населения Чувашии в конце XIX – начале XX в. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Лысова Татьяна Николаевна; науч. рук. Г.А. Корнишина; МГУ им. Н.П. Огарёва. Саранск, 2010. 232 с.

Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь / авт.-сост. Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязань, 2001. 488 с.

Ситникова С.А. Хлебная выпечка в обрядах ранней весны (по экспедиционным материалам Осташковского района Тверской области 2011–2014 гг.) // Традиционная культура. 2016. № 2 (62). С. 123–132.

Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. Том 1 / Колл. авт. И.С. Кызласова (Слепцова), А.П. Липатова, М.Г. Матлин, И.А. Морозов, Е.В. Сафронov, М.П. Чередникова и др. М.: Индрик, 2012. 656 с.

Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень. Пермь: Пушка, 2006. 368 с.

Д.И. Вайман*

ТРАДИЦИОННАЯ КУХНЯ НЕМЦЕВ-МЕННОНИТОВ ОРЕНБУРЖЬЯ: СОХРАНЕНИЕ, АКТУАЛИЗАЦИЯ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ДОСТОЯНИЯ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ

Особое внимание в настоящее время занимают вопросы сохранения, актуализации и популяризации этнокультурного наследия народов России. В данной статье на примере одного из комплексов традиционной культуры – кухни немцев-меннонитов Оренбуржья, проживающих в Красногвардейском, Переволоцком и Александровском районах – рассмотрена традиционная составляющая системы питания, вопросы сохранения и популяризации данного комплекса культуры.

Сегодня в Оренбуржье немецкое население представлено разными группами, формирование которых проходило на протяжении середины XIX – второй половины XX вв. Формирование одной из групп немецкого населения – крестьян-колонистов – связано с появлением сельских поселений на Южном Урале на рубеже XIX-XX вв. Формирование сельского немецкого населения в Оренбуржье проходило в русле общих миграционных процессов конца XIX – начала XX вв. Немецкие поселения в этот период были основаны переселенцами из западных губерний России, представителями разных конфессиональных групп – преимущественно католиками, лютеранами и меннонитами. В 1894 г. на территории современного Александровского района Оренбургской области меннонитами Хортицкой волости Александровского уезда Екатеринбургской губернии было образовано пять колоний [Герасименко, Нуждина 2000, 8], составивших так называемое Деевское поселение [Голикова, Дашкевич 2009, 111; Моргунов 2014, 235–237]. В 1895–1896 гг. к ним добавились еще несколько колоний, в 1900–1901 гг. присоединились еще шесть колоний. В 1895 г. по соседству выходцами из Таврической

* Исследование выполнено в рамках Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности 2023–2025 гг. (руководитель академик РАН В.А. Тишков) в рамках проекта «Нематериальное этнокультурное достояние народов Российской Федерации как ресурс сохранения многообразия и формирования российской идентичности».

губернии было образовано семь колоний. С 90-х гг. XIX в. начинается процесс еще более активного освоения территории Оренбуржья различными группами немецких колонистов. К 1898 г. в Оренбургском уезде насчитывалось 11 лютеранских, 6 католических и 10 смешанных хуторских хозяйств, а к 1905 г. их количество составило 49 хуторов [Моргунов 2014, 237]. В период 1890–1892 гг. на территории Бузулукского уезда Самарской губернии (ныне Красногвардейский район Оренбургской области) выходцами из причерноморских губерний России основывается Ново-Самарское поселение из 16 колоний, где проживало 424 меннонитских семей [Тюлюлюкин 2006, 33].

Основные ареалы расселения немцев в Оренбуржье формировались из одних миграционных потоков и представляли собой выходцев с сопредельных территорий «старой родины», которые чаще всего были едины в конфессиональном отношении. Компактные ареалы немцев-меннонитов на территории современной Оренбургской области сформировались в соседних Переволоцком и Александровском районах, а также в Красногвардейском районе [Вайман 2017, 11].

Сложившиеся комплексы культуры немцев, перенесенные в Оренбуржье в результате миграции рубежа XIX–XX вв. с территории западных губерний Российской империи, и сохранились в основных чертах по настоящее время. Одним из наиболее устойчивых комплексов культуры является традиционная система питания.

Традиционная кухня немцев-меннонитов Оренбуржья представлена множеством разнообразных блюд, основу которых составляют продукты земледелия и животноводства. В повседневном рационе особое место отводится супам и мучным изделиям, молочной и мясной пище, блюдам из крупы, картофеля и других овощей.

Названия блюд у немцев-меннонитов существенно отличаются от названия блюд, известных у других конфессиональных групп российских немцев.

Немцы-меннониты представляют собой отдельную этноконфессиональную группу российских немцев, выделяемую не только по конфессиональному признаку, но и по характерному диалекту – *Plautdietsch* (немецко-платский диалект). Платский диалект существенно отличался от других диалектов немцев России. У немцев-меннонитов России платский диалект не имеет своей письменности, поэтому в качестве

письменного немецкого использовали либо литературную форму немецкого языка, либо, при написании диалектных слов на немецком языке, использовали кириллицу. Таким образом, язык немцев-меннонитов в России сохраняется преимущественно в устной форме. В данной связи будет уместно приведение названий блюд на немецком языке, используя кириллицу.

В традиции немцев-меннонитов особо значимое место занимают разнообразные мясные супы. Каждый суп обычно имеет свое название. Наиболее распространенным был суп из квашенной или свежей капусты, известный в других традициях российских немцев как Krautsuppe, а у немцев-меннонитов – *Борш* [борщ]/(Borsch). Такой суп готовили на мясном бульоне, чаще всего на основе свинины. Далее в него добавляли капусту, картофель, морковь и лук. В летнее время готовили суп из щавеля, известный как *Зома борш* [летний борщ] (Somaborsch). Из курицы немцы-меннониты готовили суп-лапшу – Нудэльзуппэ (Nudelsuppe). Чаще всего такой суп готовили к какому-то празднику или семейному торжеству: «*На Пасху у нас вот лапшу с курятиной – Nüdelssupp мама готовила*» (Полевые материалы автора 2012; ОО, Переволоцкий р-н, с. Хортица). Бульон с лапшой разливался по тарелкам, а курицу подавали на отдельном блюде.



Суп с капустой Борш [борщ]/Borsch. Фото автора.

Среди локальных традиций стоит отметить некоторые особенности подачи блюда к столу. Например, в селе Степановка Переволоцкого района в суп-лапшу добавляли петрушку, а в селе Долиновке того же района в бульон добавляли гвоздику.

Из супов немцы-меннониты часто варили и суп с фасолью – *Шобелзуп* (Schobelsuppe) и морковный суп – *Ялмэзуп* (Yalmsuppe). Для приготовления блюд, помимо фасоли, использовали нут – *Тетельстяп* (Tetelstyap) [цыплячи головки]. Супы готовили как на мясном, так и на постном бульоне, например – *Ботазуп* (Botasuppe), суп с крупно нарезанной лапшой, приготовленный на постном бульоне с добавлением в него лука и картофеля. Заправляется такой суп сливочным маслом и сметаной. Готовили также молочные супы, с добавлением лапши или картофеля. Например – *Этшэкэмальтьзуп* (Etscheckemaltsuppe) [молочный суп с картофелем].

Немецкая кухня широко представлена разнообразными мучными изделиями. Традиционно делали открытые пироги, начинка которых кладется сверху и не закрывается тестом – *Рибеплотц* (Riebelplotz). Популярны были пироги со сладкими начинками. В качестве сладкой начинки использовали варенье. Одной из визитных карточек кухни немцев-меннонитов является пирог с ревенем – *Ребоба* (Reboba) или ягодой физалиса – *Юнэтешэн* (Ünetesche). Особой популярностью пользовались жареные пышки из теста – *Ролкухен* (Rollkuchen).

Повседневной выпечкой, помимо хлеба, были так называемые двойные булочки – *Твойбак* (Twoiback), которые готовили из дрожжевого сдобного теста. Такие булочки сегодня являются визитной карточкой кухни немцев-меннонитов. Из сладких мучных блюд также были распространены вафли – *Вофел* (Woffel), сладкие булочки – *Пепенит* (Pepenit) и пряники – *Грузнеть* (Gruznet). Известна у немцев-меннонитов и другая выпечка, оладьи, блинчики – *Панкукэн* (Pankuchken).

Большая роль в системе питания отводилась мясу и продуктам его переработки. Одним из популярных мясных блюд у немцев-меннонитов была колбаса – *Воршт* (Worscht). В традиции российских немцев известно несколько разных видов колбас: ливерная колбаса – *Ливоворшт* (Liewoworscht), копченая колбаса – *Ретеворшт* (Reterworscht). Для их приготовления использовали специальный шприц с двумя полыми трубками и поршнем. Ливерная колбаса готовилась из мяса и



Вафли Вофел (Woffel). Фото автора.



Мясная колбаса Воршт (Worscht). Фото автора.

субпродуктов. Для ее приготовления вычищали кишки, тщательно их промывали. Далее через мясорубку крутили легкие, печень, мясо с головы и шеи, заполняя подготовленные ранее кишки. Ливерную колбасу сразу варили и съедали в течение нескольких дней, после забоя скота. Копченая колбаса готовилась из мяса свинины и телятины, мясо также крутилось на мясорубке. После мясную колбасу убирали на копчение. Долгое время в сельской местности у немцев было популярным копчение мяса. Свиное сало использовали как в чистом виде, так и для приготовления других блюд.

Из молочных продуктов, помимо молока – *Мальт* (Malt), употребляли в пищу сметану – *Шмонд* (Schmond), масло – *Бота* (Bota), простоквашу – *Детемальт* (Detemalt), творог – *Гломс* (Gloms), сыр – *Тейз* (Teuz).

В немецкой кухне были также распространены овощные блюда из капусты и картофеля. Из ревеня немцы готовили пироги, варенье и мусс. К картофелю подавали соус из сметаны, муки и физалиса. Частым было комбинирование квашеной капусты и свинины, примером могут являться такие блюда, как – *Дамфнудэль* (Dampfnudel), когда сверху на мясо выкладывают капусту, тушат вместе. Когда блюдо уже почти приготавливалось, добавляют булочки из дрожжевого теста, которые готовятся на пару.



Сыр Тейз (Teuz). Фото автора.



Мусс Oftmuss. Фото автора.

Традиционная кухня дополнялась ягодами. Их употребляли как в свежем, так и в сушеном виде. Сушеные ягоды использовали как начинку для пирогов, при приготовлении молочного киселя-мусса – *Oftmuss*. Характерным для немецкой традиции является употребление в пищу ягод физалиса и паслена – *Нахбере* (*Nachbeere*) [ночная ягода], которые окружающее население называет «немецкой ягодой».

Рыбных блюд в немецкой традиции известно немного. В основном рыбу употребляли в жареном виде. Из круп готовили разнообразные каши. Грибы немцы в пищу не использовали.

Среди напитков особую популярность имел кофе – *Припс* (*Prips*). Кофе готовили из жареных зерен ячменя или пшеницы. Традиционно, праздничное застолье завершалось кофе – *Prips*, подаваемым со сладкими мучными изделиями. Припс пили как в праздничной, так и будничной обстановке – в домашних условиях, брали с собой на работу в поле. Также припс готовили к поминальному столу.

В прошлом в традиции немцев-меннитов сосуществовало недельное меню, оно варьировалось от семейных предпочтений, однако в своей основе имело вполне конкретные локальные традиции. Например в с. Степановка Переволоцкого района Оренбургской

области в понедельник на обед готовили лапшу с картошкой и луком на сковороде – Этшэкэ мэт тильте (Etscheke met Tilte), во вторник суп с капустой – Борш (Borsch), в среду жареную картошку, мусс – Йебруднэ этшэкэн, меус (Iebrudne Etscheken, muss), в четверг фасолевый или морковный суп – Шобэлзуп или Ялмэзуп (Schobelssuppe ода Jalmesuppe), в пятницу лапшу с соусом из сметаны и свиного жира – Тильте мэт шмондфат (Tilte met Schmondfatt), в субботу картошку в мундире, булочки – Этшэкэ мэт шал, твойбак (Etscheke met Schal, Twoiback), в воскресенье на стол подавали жаркое со штрудлями, мусс из сухофруктов или рис с молоком – бруден мэт домлфнудэль, уфтмецс, ода рис мэт мальть. К завтраку на стол ставили кофе с молоком, хлеб с вареньем – Прэпс (Припс) мэт мальть, больте мэт врэнъ (Prips met Malt, Bolte met Wren), а зимнее время года к кофе могли подавать хлеб с выжарками – Больте мэт йройвэншмолт (Bolte met Iroivenschmolt).

Несмотря на то что традиционная система питания немцев-меннонитов подверглась существенным изменениям, традиционная составляющая системы питания проявляется как в праздничной, так и в повседневной кухне.

Праздничный стол являлся неотъемлемой частью праздника. Он отличался от повседневного не только разнообразием блюд, но и блюдами, специально приготовленными к нему. Традиционными праздничными блюдами являются куриный суп – лапша, жаркое. Значительное место на праздничном столе отводится мучным изделиям: Rollkuchen, Twoiback. Праздничный стол дополняется домашним сыром и колбасой.

Пасхальный стол состоял также из мясных блюд, разнообразной мучной выпечки, сладких пирогов (Kuche): «В основном все варили окорок, Oftmuss делали. Schintifloisch – это холодное мясо нарезалось и подавалось с картошкой. Делали вареные яйца. Варили целое ведро яиц, так как внуков было много» (Полевые материалы автора 2010; ОО, Красновардейский р-н, д. Ишалка); «На Пасху мать варила тина компота, как тина кисель добавляется, вода и сухофрукты – Üftmüss» (ПМ-2009; ОО, Переволоцкий р-н, д. Суворовка).

Не редким явлением в немецких семьях стало приготовление к праздничному столу, помимо традиционных для российских немцев блюд, тех, что распространены в Германии, например рождественский кекс – Shtollen. На Рождество главным праздничным блюдом является

запеченное мясо – жаркое с картошкой или капуста тушеная со свиной: «*На Рождество готовили Itschke mit Brude – жаркое с картошкой и Ofdmuss*» (Полевые материалы автора 2009; ОО, Переволоцкий р-н, с. Претория). Главным детским рождественским и новогодним угощением являются пряники.

Новогодний стол во многом напоминает рождественский, правда, по сравнению с ним он был более скромный. На Пасхальном столе одним из главных угощений являются окрашенные пасхальные яйца, разнообразная выпечка, сладкие пироги.

Традиционная кухня является одним из ярких маркеров этнокультурного наследия немцев-меннонитов. Традиционная составляющая транслируется в рамках семейных коллективов, общественных институтов, ориентируемых на сохранение и популяризацию национально-культурного достояния российских немцев. Традиционная немецкая кухня наиболее ярко представлена в праздничной культуре и реализуется в рамках презентационной составляющей на фестивалях традиционной культуры районного и областного уровней. Одной из форм популяризации является проведение мастер-классов по приготовлению немецких блюд в рамках деятельности общественных организаций, выпуска книг и открыток, связанных с блюдами немецкой кухни.

Еще одной из форм презентации традиционной немецкой кухни является представление ее в интернет-пространстве: в социальных сетях, на каналах YouTube, на тематических форумах, посвященных немецкой кухне.

В настоящее время кухня немцев-меннонитов отражает общенемецкий пласт традиционной системы питания, в то же время она имеет ряд существенных отличий от кухни других конфессиональных или территориальных групп российских немцев, проявляющихся как в названии блюд, так и в рецептуре приготовления. Кухня немцев-меннонитов, с одной стороны, сохранила свои традиционные этнические черты, с другой – в процессе взаимодействия с соседними народами в ней появились новые блюда. Примером могут служить вареники, которые со временем стали восприниматься как традиционное немецкое блюдо.

Сегодня немцы готовят множество блюд, заимствованных из кухни окружающих их народов – пельмени, плов и т.д. Несмотря на то что в повседневной жизни роль традиционных национальных блюд заметно



Вареники с ягодами физалиса. Фото автора.

снижается, в праздничной кухне этническая специфика по-прежнему в значительной степени выражена. Конечно, изменениям подверглись технологии приготовления некоторых блюд, при этом рецептура в большинстве случаев осталась прежней. Акценты в сохранении, актуализации и популяризации традиционной кухни как одного из ярких комплексов традиционной культуры смещены в русло деятельности общественных институтов – национальных общественных организаций.

Литература

Вайман 2017 – *Вайман Д.И.* Календарные праздники и обряды немцев Урала в конце XIX – начале XXI в. СПб.: Маматов, 2017. 318 с.

Герасименко, Нуждина 2000 – *Герасименко Т.И., Нуждина Е.Ю.* Немцы-меннониты Оренбургской области: культурный след в истории и географии. Оренбург, 2000.

Голикова, Дашкевич 2009 – *Голикова С.В., Дашкевич Л.А.* «Хутор госпожи Базилевой» и другие: сравнительный анализ немецкой колонизации Оренбуржья в XIX – начале XX вв. // Уральский исторический вестник № 2 (23). Екатеринбург, 2009. С. 109–117.

Моргунов 2014 – *Моргунов К.А.* Меннониты в Оренбуржье (1890–1939 гг.) // Этнокультурное наследие народов Урала: история, этнография, религиоведение. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Оренбург, 2014. С. 233–273.

Тюлюлюкин 2006 – *Тюлюлюкин Е.Ф.* Российские немцы в истории Оренбуржья (конец XIX–XX вв.) Оренбург: Пресса, 2006. 194 с. (Этнорегиональные исследования).

Е.Н. Свалова

РЕЧЕВОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ЗАСТОЛЬНЫХ БЕСЕД В ДИАЛЕКТНОЙ СРЕДЕ*

В народной культуре и в наши дни сохраняется отношение к застолью как к особой форме взаимодействия людей – в обрядовом и бытовом (повседневном) контексте. Исследователи традиционного застолья отмечают, что оно «выступает как способ переключения человека из повседневного времени в праздничное и погружения его в особую атмосферу эмоционального подъема» [Традиционное русское застолье 2008, 7]. В застолье участники обмениваются знаками внимания, удовлетворяют потребность общения, которая, как известно, играет едва ли не самую важную роль в системе всех остальных потребностей человека: «В общении с другими людьми человек обретает и познает свое собственное «Я», духовно обогащается, поскольку речевое общение есть взаимодействие, в котором заключен целенаправленный обмен эмоциональной, волевой и интеллектуальной информацией» [Яковлева 2006, 7].

Коллективная трапеза, которая может быть частью ритуала (например, поминальное застолье как завершение похорон), сама по себе имеет свойства ритуала. «Смысл испытываемого людьми во время совместной трапезы катарсиса заключается... в переходе из чувственной реальности в сверхчувственную, что является главным в онтологии любого ритуала...» [Традиционное русское застолье 2008, 7]. Т.Б. Щепанская указывает, что традиции могут проявляться «в «сгущенном», концентрированном виде: ритуалы или ритуалоподобные события. Примером таких событий могут служить застолья, ритуализация которых тем ярче выражена, чем в большей степени они вычлняются из буден» [Щепанская 2008, 51].

В настоящей статье по пермским диалектным материалам анализируется вербальное оформление народной застольной традиции. Исследуются диалектные тексты воспоминаний и разговоров информантов о

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

застольях и праздниках, записанные в Пермском крае в начале XXI века. Дается краткий анализ тематики застольного общения, характеристика языковых средств в исследуемых монологах и диалогах. В беседах с информантами фиксируются не только развернутые рассказы о полноценных праздничных застольях, но и лаконичные сведения о застольном поведении. Так, специфическое угощение упоминается в воспоминании о проводах Масленицы: *А мужчины, значит, масленку провожали так: бутылъ самогоночки или бражки ставят на стол – это мода. Вилочкы разрезавают, каравай хлеба. Это уж такие: годов шестьдесят, семьдесят. Тогда уж напьются все* (зап. от Великотских Ф.В., 1918 г.р., д. Молебка Кишертского р-на). Постная еда и напитки обозначаются в приведенном примере как необходимые элементы перехода в пост, что подтверждается словами *это мода* (*мода* в данном случае обозначает не вкусы и привычки людей, а требование традиции).

Лингвисты рассматривают застолье как «жанр фатического общения, в процессе которого коммуниканты не стремятся обогатиться информацией, а обмениваются знаками внимания, что создает и поддерживает чувство общности, принадлежности к группе» [Неудачина 2007: эл. ресурс]. Повседневное общение за столом родственников, друзей, соседей мотивировано желанием установить самые добрые отношения между собеседниками. Совместное принятие пищи и напитков повышает уровень доверия, укрепляет связи, а вербальное общение дает возможность делиться мыслями, ощущениями, чувствами, выражать сопереживание. Одна из функций застольной беседы (эмоционального спонтанного диалога или полилога) – получение удовольствия от коллективного общения.

Тематика застольных бесед

Разговоры за столом отличает многотемье. Во время застолья нередко возникают воспоминания о гостевании, о связанных с ним нормах и правилах поведения. Например, действовавший в традиции запрет на употребление пищи без молитвы (божьего разрешения): *Придём к Марии, она скажет: «Садитесь олажки ись». Дак пока не помолитшься, ни за что за стол не пустят. И поешь, опять надо молиться. Но она угошала нас* (зап. от Обуховой Л.В., 1939 г.р., с. Ножовка Частинского р-на). В подобных комментариях могут также перечисляться «популярные»

для народной культуры блюда (ингредиенты, способы приготовления, оценка вкусовых качеств, закреплённость за конкретным обрядовым действием); пища, которой в локальной традиции придается особое значение: *В Ножовке в праздники без капустного пирога за стол не сяди-лись* (зап. от Ощепковой В.Я., 1953 г.р., с. Ножовка Чагинского района). В них раскрываются особенности той или иной традиции: *За столом сидели, четыре-пять столов* [о свадьбе] (зап. от Макаровой Т.А., 1934 г.р., д. Лидино Октябрьского района); *В деревне ведь принято обед делать. В каждой деревне называют по-разному: поминки, обед. Дедушко всегда объяснял, как это надо делать. Чтобы лишнего разговору за столом не было* (зап. от Петровских О.Я., 1937 г.р., д. Сызганка Суксунского района). В приведенном примере указывается на требование ритуального молчания за поминальным столом, что выражено формулировкой *чтобы лишнего разговору не было*. Если в ритуальном поведении запреты и предписания строго регламентированы, то в бытовой коммуникации зачастую превалирует свобода в выражении мыслей, ориентированность на психологический комфорт, а иногда нарушение речевых норм – как способ высвобождения накопившихся эмоций. Охотно информанты во время застолья вспоминают обрядовые трапезы и, как отмечено выше, часто противопоставляют прошлое и современность, ср. например: подробный рассказ о свадебном торжестве: *Вот сейчас за невестой-то приезжают, дак целое застолье собирают, а у нас ведь не собирали. Только как делали: вот в середине пирог положат с рыбой, по краям по булке хлеба, все это закрывают. Приехали по невесту, встанут, и самый главный сват, тысяцкой он назывался, он разрезает по диагонали пирог крест-накрест и все, они уезжают. Разрезает, что согласен он со всем. Никто им ничё не подает тут, не угощают у невесты их. Говорили: «Не наревьешься за столом, наревьешься за столбом». Значит, надо было до свадьбы реветь, жить будешь лучше* (зап. от Петровских О.Я., 1937 г.р., д. Сызганка Суксунского района). Приведенный фрагмент указывает на иносказательное обрядовое поведение (разрезание хлеба символически выражает согласие, а произнесение паремии *Не наревьешься за столом, наревьешься за столбом* выступает как магический способ воздействия на будущую судьбу невесты).

Часты в застольях воспоминания об ушедшей жизни. В приведенном контексте *Берёзы-то и ставили на лужайке-то. Колхоз бражку*

ставили. Столы делали. Всех, всех угощали, кто были колхозники. Было дело (зап. от Великотских Ф.В., 1918 г.р., д. Молебка Кишертского р-на) нет негативного отношения говорящего к алкоголю, уменьшительная форма бражка, вероятно, связана с теплыми воспоминаниями. Обязательные в деревенском застолье брага и самогон К.В. Осипова характеризует как напитки «со скудной обрядовой символикой, которые... ассоциировались преимущественно с пьянством» [Осипова 2020, 31]. Номинация бражка, по мнению исследователя, свидетельствует о шутивно-ироничном отношении к этим деревенским напиткам. Фактически же эта коннотация у слова отсутствует; неслучайно слово используется в составе народного названия праздника *Браги, Общая брага* – колхозный праздник в честь окончания молотбы (Елога Юрлинского района). Представленное текстом воспоминание о так называемых колхозных столах оформлено простыми нераспространенными предложениями, что передает особенности поэтапного извлечения в сферу сознания информации о прошлом. Заключительные слова рассказчика *было дело* не только подтверждают достоверность сказанного, но и подчеркивают значимость эпизода прожитой жизни.

Политематизм застольной беседы хорошо иллюстрирует запись, произведенная в с. Воскресенское Уинского района во время субботнего застолья у одной из местных жительниц (2005 г.). Беседа направлена на нейтральные темы (в застольях стараются избегать разговоров о неудачах, финансовых делах, политике), лишена обидных высказываний в адрес присутствующих. Очень часто это тема еды, кухни: *Я, беда, суп люблю, ну из костей бы. На печё, да если в чугуне ещё, а не в кастрюле. / – Не поспоришь. Валя Мальцева вот здесь жили. К ним придёшь, вот печь топится, и перед печью она всегда в чугуне суп варила. Я, вишь, не еда́ ла, вкусный он или нет. Ну всё думаю, что очень вкусный. А Валя Мальцева она не старая, всё у неё чугун варит. / – Не наелся бы этого супу...* В описании важны не столько характеристики вкуса, качества, технологии приготовления пищи, сколько неявно выраженная рассказчиком реакция на изменение культуры еды в современной деревне, чувство ностальгии. Разговоры об одежде, косметике, причёсках также нередко выражают консерватизм деревенской жизни: *У нас в деревне поздно начали волосы завивать. Всё равно завивали, пусть не на бигуди, а на железки. У печки. На иголку горячую. Чёлка особенно,*

чтобы красиво было. И охота, чтобы кудри-те были. А глаза не красили. Нет, я уж не крашивала... И до сей поры не крашивалась.

В пересказах недавних событий значима не фактическая их сторона, а отношение говорящего к ситуации: *Орехова недавно у меня была, ой, какая она смешная... / – Орехова, она щас с кем живёт? / – Одна. Муж ушёл давно, двадцать пять годов не живёт. / – Ак у неё ведь другой был. / – А другой-от ведь умёр. Вася. / – А Миша-то больше к ей не идёт? / – А Миша-то приходит. Прописаться надо. Пропишите меня на полгода, а то пенсию не дают, пермской прописки нет дак. Там бабка-то купила квартиру в Добрянке, она его не прописывает. Дак Анна говорит: «Давай его на полгода-то пропишем, а то ему ить пенсию не дают». Не-е-т, он пошёл от нас, дак думал нет об пенсии-то? Не прописывай. И вот он у меня ночевал на раскладушке, я его вымыла в ванной, надела на его всё чистой. Он подбрлся, всё, только шибко худой. А пришёл, дак я сначала его не хотела пустить, бомж-то...*

Замалчиваемая в обычных разговорах на людях тема личной жизни участников сельского застолья (супружеских отношений, любви) раскрывается во всей откровенности: *Что такое любовь? / – Да вот как-то полюбили один другого. / – Чё ты жить без него не могла? / – Да уж как жить-то не заможешь. Всё равно утром встаёшь да на работу. / – Ты ему прощала все? / – А чё ему прощать-то? Он из-за меня не гулял. Ну если выпьет. Пил-то он пил часто. Выпьет, дак чё уж – только и есть. Меня не бил. Я уж щелчка не видала. Матькаться он матькался. Ой, запетушится. Айда ты сиди на жопе-то. Бить не бил. Я уж щелчка не нашивала (зап. от Бурцевой Т.С., 1931 г.р., с. Воскресенское Уинского р-на). Рассказчица на вопрос «Чё ты жить без него не могла?» отшучивается, переводит философский контекст на бытовой уровень. Но, вероятно, в народной культуре именно так – просто и глубоко – объясняется смысл привязанности к любимому человеку. Признавая далеко не идеальный характер супруга (*Выпьет, дак чё уж – только и есть, матькаться он матькался. Ой запетушится*), она его недостатки не считает такими, какие нельзя прощать (об этом риторический вопрос «А чё ему прощать-то?»). Повтором подчеркивается как достоинство отсутствие с его стороны физической грубости и сознательной измены: *щелчка не видала, щелчка не нашивала; Он из-за меня не гулял. Ну если выпьет...* Откровенная оценка нравственного облика мужа*

оказывается возможной в ситуации полного доверия собеседников друг другу. Речевой фрагмент, прямо не связанный с эмоциональной застольной ситуацией, иллюстрирует раскованность участников застолья, их желание озвучивать вполне интимные мысли, рассуждения. Откровенность, по-видимому, не является обязательным компонентом застолья, но зачастую это результат расположения собеседников друг к другу, готовность «открыть душу» и найти понимание. Т.В. Матвеева отмечает, откровенный разговор – это тот вариант коммуникации, который «связан с интенциональной откровенностью, проистекающей из внутренней потребности человека» [Матвеева 2020, 617]. По мнению Е.В. Иванцовой, «откровенность речевого поведения тесно связана с правдивостью» и оценивается «положительно как знак доверия близкому окружению» [Иванцова 2021, 69]. Без стеснения воспроизводятся детали личной жизни, говорящий раскрывает свой характер, объясняет жизненный выбор: *Мы сошлись любя, подружались и сошлись. До того меня сватались в Богородск. Поехали место смотреть, куда меня отдавать-то. Поглядеть – половики какие ладить. Подъезжаю – дом стоит на курьей ножке. Дрова вот так, как у меня, сколь-то есть, а разбросаны. Ну, мало. А зима. Я поглядела и думаю умом: «Дак это чё, я их выгрести зимой-то стану да топить?»* Поехали от их.

Тексты об отсутствующих персонажах могут содержать и позитивные, и негативные их характеристики: *А оне очень были Злотины все хорошиё. До того оне были хорошиё, даже вот слов нету. Оне в нужде выросли дак; Трёё все-то сыновьев ту их. Одного посадили, другой запился, печень у его разложило. Третий, говорят, он руку проиграл в карты. Где-то в Краснодаре жил. А мать-та у их как царевна ходит...* В первом высказывании характеристика хорошиё, усиленная повтором, мотивируется логически (в нужде выросли; по народным представлениям, бедность воспитывает деятельных, уверенных в себе, своих силах и возможностях человека). Второе высказывание содержит неприглядную картину жизни женщины, отличающуюся слишком высоким мнением о себе.

Нередки в застолье призванные усилить веселье комические истории из реальной деревенской жизни, в том числе и непристойные, имеющие особую привлекательность для большинства людей: *Опросинья на грядках была, картошку окучивала. Увидела, Иван с верёвкой идёт.*

Это по веники он идёт. А Опросинья-та спрашивают: «Чё, Ваня, куды-то с верёвочкой пошёл? – А, пошёл, Прося, в согра, задавиться. – А чё, пошто? А, Машка не даёт дак. – А чё из-за этого-то давиться. Да ползай на моём-то брюхе сколь тебе надо...» За текстом, отражающим народную смеховую культуру, сопрягающим темы эроса и смерти, стоит жизнелюбие участников общения.

Самостоятельный аспект застольного общения – порождение текстов, в которых изложение события совмещается с фольклорным комментарием, исполнением «к месту» той или иной песни, частушки: *Мы это, в Иштеряки поехали в гости. Вася с Тосей были, да Шура с Валеёй да. Ну и там гармонь в деревне заиграла. Я и спела это: Вася, Вася по ненастью, Вася, Вася по грязё. Сухо будет – Шура будет, Васенька ко стороне.* В частушке говорится о том, что герой Шура уйдет к другой, а Вася останется без подружки (на стороне). Шутливо обыграв каламбурное совпадение имен в реальности и в частушечном тексте, исполнительница сформулировала грустный прогноз реальной любовной истории.

Тематически отличающиеся тексты в общем полилоге рассмотренной беседы выстраиваются в одно целое по принципу ассоциативного развертывания с помощью смысловых фрагментов, внешне не связанных содержанием и причинно-следственными связями. Например, тексту о супе с косточкой предшествует предложение хозяйки поест окрошки, текст о приходе Миши-бомжа связывается с фразой о недавнем приходе Ореховой. Рассказ о завивании кудрей появляется в беседе после слов участницы о прическах на своих фотографиях в молодости, о соседке с тремя сыновьями – после оценки ее говорящей *Не стала ходить к соседке, ну её. Она из Грибан приехала, дак думат, мы здесь деревяшками едим.*

Придающими цельность беседе являются также периодически приносимые хозяйкой дома реплики – побуждения выпивать: *Ну давай-те за ваше здоровье... Ну уж, Татьяна Васильевна, вы что. Первую, да и то не всю... Горькая, ну что... А где у Татьяны рюмка? Она не совсем ли глотат рюмку?... А ей вовсе и не наливали. Дак это чё тако – мы проглядели... В уговариваниях выпить используются фразы непонимания (Дак это чё тако... Вы что...), шутки-алогизмы (А где рюмка? Она не совсем ли глотат рюмку?).*

Речевое оформление этапов застолья

Речевое оформление народного застолья иллюстрирует фатическую функцию языка и в целом «свободную» коммуникацию. Тем не менее любое застолье в народной культуре подчинено общему сценарию, даже если оно не является праздничным. В языковом отношении этот сценарий базируется на закреплённых за конкретными действиями речевых формулах, обслуживающих диалектную коммуникацию (исследователи, описывая характеристики русского застолья как коммуникативного события, говорят о его культурном сценарии [Шалина 2023]). М.А. Тростина, исследуя, к примеру, застольные приговорки, делает вывод «о сформированности ее как паремийного жанра фольклора» и отмечает, в частности, что «их бытовое назначение – речевое оформление процесса винопития, организованного по поводу и без повода» [Тростина 2019, 103]. Такие высказывания маркируют этапы застолья – от приветствия участников до завершения их общения. Языковой материал, иллюстрирующий застольное речевое поведение и фазы застолья, описан нами в издании «К пиру едется, а к слову молвится. Народная паремика Пермского края» [см. также Свалова 2016; Подюков, Свалова 2019].

Сама подготовка к трапезе, приход в гости, уход занимают важное место в застольном общении. Выражения *Купите шти, чтобы гости шли* приметы на приход гостя (*Уголёк выпадет из печки – гость придёт*), предписания при уходе провожать гостя до ворот (*чтобы сон не унёс, с. Фоки Чайковского района; Хорошего гостя проводи, чтоб не упал, а плохого, чтоб не украл, д. Рассоленки Лысьвенского района*) отмечают особую значимость и гостей, и самого гостевания. Гостеприимство как ценное качество отмечается в побуждении угощаться *Акулина про Петра наварила-напекла*, гостеприимных хозяев хвалят *У Маланы – с маслом оладьи (У Ивашки не без бражки)*. Отметим те выражения, которые связаны с начальным моментом общения – комментарии по поводу прихода гостей, приветствия-приглашения хозяев, а также ответные реплики входящих в дом и приглашенных к столу; эти паремии программируют ход застолья. Так, ответная реплика входящего в дом *Хорошая висть – в избу влизть* является не просто согласием на приглашение, а знаком одобрения. Позитивно оценивается приход

долгожданного гостя и его особое значение в выражении *Попадья пришла – не та стать пришла*, которое произносится с целью внести оживление (не случайно здесь используется существительное *стать* в значении 'внутренний склад, порядок'). Шутливая просьба дать место за столом *Пустите – хоть на край, да в рай* выражает самоуничижение гостя и отношение к праздничному застолью как к месту счастья и наслаждений. Любопытна поговорка, с помощью которой новый гость побуждает к более свободному застольному веселью: *Собирайтесь, биси, сатана-то здися*; использование образов нечистой силы здесь продиктовано признанием человеческой греховности, осознанием того, что цель жизни верующего не веселье, а спасение души. Высказывания *Собрались со всех сторон – от старых (серых) ворон и Залетела ворона в чужи хоромы* комментируют приход в гости случайных, не близких по духу гостей (по замечанию А.В. Гура, птицы семейства вороновых в народных представлениях «отчетливо выявляют нечистую, дьявольскую природу» [Гура 1997, 532]).

Среди застольных отмечаются поговорки, которые могут произноситься перед угощением определенным блюдом (*Мясо вó шти – угощайтесь, гости*), содержать объяснение поведения участников застолья (*Чёрт прибавку любит* – шутливое оправдание попросившего что-то дополнительно), фиксировать этапы застолья (*Пошли в раскат – баских искать* – возглас-приглашение продолжить гулянье) и т.д. Организующими застольем являются также устойчивые словесные формулы конца угощения (*Бог напирал – никто не видал*). Любопытны, на наш взгляд, и те выражения, которые комментируют уход незадачливого гостя, не вписавшегося в атмосферу общего веселья. Например, об уходе незадачливого гостя говорят *Сидели – не мешали, ушли – место опростали*, при выпроваживании засидевшегося в гостях – *Нате шапку, рукавицы, сват, пожалуйста ночуй*, о поспешном (а значит, странном, неправильном) уходе – *Побыл – да шапку в охапку или Хлесь по кобылке – и хвост на затылке*. Знаком того, что участники застолья расслаблены, являются в том числе вкрапления лирического фольклора, в частности частушек, которые так или иначе тематически связаны с застольем или с какой-либо волнующей рассказчика темой: *Самогонка не бежала, а потом закапала. / Сначала Клавдя полюбила, а потом заплакала* (зап. от Петрова М.А., 1927 г.р., с. Тюинск Октябрьского района). Показатель

раскованности – и некоторые устойчивые выражения, грубые формально, но служащие знаком взаимопонимания, общности: *У нас вот тётка-то Анна-то. Полное застолье гостей. «Давайте ешьте, ешьте давайте».* Подойдёт: *«Давайте хлебайте, да не пере...айте»* (зап. от Бурцевой Т.С., 1931 г.р., с. Воскресенское Уинского р-на). Представляется, что комплексное описание функционирования паремий в застольном контексте, их роли в структурировании застольной беседы может стать предметом специального лингвокультурологического анализа.

Как показывают тексты застольных бесед, их вербальное оформление связано с использованием выразительных средств, которые придают речи коммуникантов яркие краски, экспрессию, живость и непринужденность. Спонтанность, непосредственность речи, особый эмоциональный настрой участников застолья приводит к активному использованию стилистически сниженных средств. Спецификой повседневного используемого в диалектной среде застолья является почти полное отсутствие запретных для общения тем. Устойчивые паремии в застольных текстах маркируют основные моменты застольного угощения, выражают сценарий застолья. Одновременно эти емкие высказывания используются как средство комментирования происходящего на праздничной встрече.

Функции застольных бесед разнообразны; помимо коммуникативной, связанной прежде всего с эмоциональным общением, интегрирующей (направленной на поддержание социальной, дружеской и родственной связи), беседы за столом позволяют получить удовольствие от самого процесса коллективного общения.

Литература

Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. Рос. акад. наук, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Индрик, 1997. 910 с.

Иванцова 2021 – Иванцова Е.В. Правила речевого поведения диалектной языковой личности как составляющая языкового ландшафта сибирского старожильского села // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2021. № 74. С. 61–80.

Матвеева 2020 – Матвеева Т.В. Откровенный разговор в аспекте жанровой компетенции собеседников // Коммуникативные исследования. 2020. Т. 7. № 3. С. 615–626.

Неудачина 2007 – Неудачина Л.В. Прагматика языка «застолья»: на материале английского языка. АКД. URL: <https://www.dissercat.com/content/pragmatika-yazyka-zastolya-na-materiale-angliiskogo-yazyka>.

Осипова 2020 – Осипова К.В. о некоторых названиях браги и самогона в севернорусских говорах // Science Journal of VolSU. Linguistics. 2020. Vol. 19. No. 4. С. 29–41.

Подюков, Свалова 2019 – *Подюков И.А., Свалова Е.Н.* Паремия в русских народных говорах Прикамья: семантика и прагматика. СПб.: Маматов, 219. 224 с.

Свалова 2016 – *Свалова Е.Н.* Культурно-прагматические свойства русской диалектной паремии: на материале устойчивых высказываний-микрожанров обиходно-бытовой и обрядовой речи Прикамья: дис. ... канд. филол. наук. 182 с. Пермь, 2016.

Традиционное русское застолье 2008 – Традиционное русское застолье: сборник статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. 352 с.

Тростина 2019 – *Тростина М.А.* Застольные приговорки в устном репертуаре русского народа (по материалам фольклорных экспедиций Мордовского университета 2016–2019 гг.) // Вестник ЧГПУ им. И.Я. Яковлева. 2019. № 4 (104). С. 100–106.

Шалина 2023 – *Шалина И.* Застолье по-русски: вербальное воплощение праздничного сценария // *Quaestio Rossica*. 2023. Т. 11, № 1. С. 258–276.

Щепанская 2008 – *Щепанская Т.Б.* Застолье на рабочем месте: символы профессии, репрезентации идентичности // Фольклор малых социальных групп: традиция и современность. Сборник статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. 296 с. С. 50–74.

Яковлева Э.Б. Многосторонние формы общения. Полилог как объект лингвистического анализа. Аналитический обзор. М.: РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отдел языкознания, 2006. 72 с.

Глава 6.

ФОЛЬКЛОРНАЯ СКАЗКА В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

А.С. Лызлова

ОБ ОДНОМ НЕОПУБЛИКОВАННОМ ФОЛЬКЛОРНОМ ИСТОЧНИКЕ: СБОРНИК ПУДОЖСКИХ СКАЗОК 1940-Х ГГ. ИЗ НАУЧНОГО АРХИВА КАРНЦ РАН¹

Созданный в 1930 г. в Петрозаводске Карельский научно-исследовательский институт (далее – КНИИ), переименованный позднее в Карельский научно-исследовательский институт культуры (далее – КНИИК), в настоящее время – Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (далее – ИЯЛИ КарНЦ РАН), с момента своего появления занимался собирательской работой по всей территории республики и в сопредельных областях. Сотрудники учреждения участвовали в многочисленных экспедиционных выездах как к карелам и вепсам, так и в районы проживания русских (Заонежье, Пудожье, Карельское Поморье), где производилась фиксация фольклорно-этнографического и лингвистического материала. Уже в 30–40-е гг. XX в. был собран большой массив текстов русской, вепсской и карельской сказочных традиций. Именно в эти годы были подготовлены к печати сборники сказок, посвященные как репертуару отдельных исполнителей (поморов М.М. Коргуева и Ф.Н. Свинына, сосланного в Олонецкую губернию белоруса Ф.П. Господарёва, прожившего в Петрозаводске более 30 лет, вепса Ф.С. Смирнова, северной карелки М. Ремшу), так и определенной локальной сказочной традиции (пудожской, поморской,

¹ Работа подготовлена в рамках выполнения госзадания Карельского научного центра РАН.

карельской). Часть этих сборников удалось опубликовать сразу, часть осталась в фондах Научного архива Карельского научного центра РАН (далее – НА КарНЦ РАН). Одним из таких неизданных источников является сборник [Пудожские сказки 1946–1949].

Собирание сказок в Пудожье началось в 1930-е гг.; в предвоенное десятилетие здесь побывали около пятнадцати экспедиций. В это время в Пудожском районе Карелии «продолжалось изучение состояния былинной поэзии» в тех населенных пунктах, «где уже побывали собиратели фольклора XIX и начала XX вв. (П.Н. Рыбников, А.Ф. Гильфердинг, братья Соколовы. – А. Л.). Одновременно с собиранием былины записывались и сказки; в общей сложности их оказалось не много², но среди исполнителей были обнаружены незаурядные сказочники <...>» [Сказки Пудожского края 1982, 6].

Лишь после войны сказки в Пудожском районе стали фиксироваться целенаправленно. В 1946–1949 гг. в секторе литературы ИЯЛИ КарНЦ РАН выполнялась плановая тема, результатом которой должен был стать сборник «Пудожские сказки». Его подготовку осуществляла молодой сотрудник института А.В. Белованова (Щемелева), которая самостоятельно «записала сто двадцать полноценных текстов» [Сказки Пудожского края 1982, 6]. На момент начала работы по этой теме ей было всего 25 лет. Белованова родилась в 1921 г. в Подпорожском районе Ленинградской области, в школе училась в Пудоже, затем получила образование в Педагогическом училище Петрозаводска и в Карело-Финском государственном университете. После окончания вуза в 1944 г. стала работать в КНИИК. В конце 1950-х гг. была переведена на работу в библиотеку по причине отсутствия научных исследований в течение длительного периода, после чего занялась редакторской деятельностью, перейдя в редакционно-издательский отдел. С 1964 по 1968 г. возвращалась в ИЯЛИ в должности литературного редактора и старшего лаборанта сектора литературы. С 1973 по 1985 г., вплоть до выхода на пенсию по возрасту, была заведующим редакционно-издательского отдела.

Для сборника «Пудожские сказки», согласно примечаниям, были отобраны более шестидесяти текстов (см. Приложение), записанных преимущественно самой А.В. Беловановой в 1946, 1947 и 1948 гг., а также

² По 1940 год включительно в фольклорном архиве института насчитывалось около 160 текстов [Сказки Пудожского края 1982, 6].

сотрудниками института В.Р. Дмитриченко, О.Г. Большаковой, Н.Н. Алексеевым, А.Н. Антиповой, Е.П. Родиной, А.Е. Беловановой в период с 1937 по 1940 г. в Авдеевском (Мелентьево, Рагнозеро), Каршевском (Ранина Гора), Пудожском (Колово, Навзима, Старое Сигово), Шальском (Семеново) сельсоветах и в г. Пудоже от десяти исполнителей: Ф.Ф. Кабрёнова³, О.И. Дмитриева, Ф.М. Ефимова, А.А. Портнягина, В.А. Зайцева, Е.А. Кокуновой, А.М. Пашковой, Я.В. Никитина, И.П. Савинковой, М.А. Павкова. Почти все они (за исключением Я.В. Никитина) были интересны собирателям, которые попутно с репертуаром фиксировали различные биографические сведения; они в разном объеме сосредоточены в книге [Курец 2003, 58–61, 73–74, 82–83, 90–92, 110–115, 198–200, 203–214, 223, 254–255].

Объем хранящейся в НА КарНЦ РАН рукописи сборника составляет 547 машинописных листов. Помимо текстов в нем имеются краткие рукописные примечания, содержащие сведения о месте и времени записи, исполнителя, сюжетном типе и вариантах; другой научный аппарат отсутствует.

Открывают сборник сказки Ф.Ф. Кабрёнова (см. Приложение). При этом один текст («Два мастера, один золотых дел, другой – деревянных») в рукописи не обнаружен, хотя примечания к нему имеются. По словам А.П. Разумовой и Т.И. Сенькиной, Кабрёнов «принадлежит к числу лучших сказочников Пудожского района. <...>. Вместе со старшим братом плотничал, работал на лесозаготовках, где и усвоил многие сказки. <...>. Репертуар Кабрёнова обширен, состоит в основном из волшебных и новеллистических сюжетов. Его сказки слушаются с большим интересом, в них отражены особенности местного края, сохранены традиционные элементы» [Сказки Пудожского края 1982, 334–335].

Сотрудники КНИИК встречались с ним неоднократно. Знакомство собирателя В.Р. Дмитриченко с исполнителем состоялось в 1938 г., тогда от него были записаны всего четыре сказки и воспоминания о том, что часть репертуара была усвоена им при определенных обстоятельствах: «В 1935 г. я разрубил себе топором палец и сидел дома. У меня жил восемь недель цыган, и каждый вечер мы друг другу рассказывали сказки. Которые он не знал, так я ему рассказывал. Так друг друга и утешали»

³ Написание фамилии в архивных источниках, фольклорных сборниках и статьях разнятся: «Кобренов», «Кабренов». Благодаря пудожанам удалось выяснить, что в ней присутствует буква «ё».

[Кабрёнов 1938, 372 (№ 49)]. «Данная запись была произведена в 1938 г., всего через три года после описанного события. Можно только представить, сколько замечательных сказок рассказали друг другу за два месяца во время ежедневных бесед талантливые сказочники, взаимно обогащая репертуар друг друга» [Сказки Пудожского края 1982, 15]. Затем с Кабрёновым трижды встречалась сама А.В. Белованова в 1946 г., в 1948 г. и в 1955 г. В разное время от него удалось собрать более сорока сказок, включая четыре повторные записи [Кабрёнов 1938, Кабрёнов 1946, Кабрёнов 1948, Кабрёнов 1955, Сказки Пудожского края 1982, 335–338]. При этом одна из лучших сказок Кабрёнова («Страх-богатырь») фиксировалась три раза. Кстати, она была усвоена от упоминаемого ранее цыгана. Более подробно о репертуаре Кабрёнова см. [Лызлова 2016]. Как отмечает Т.И. Сенькина, «исполнительскому мастерству он обучался при различных обстоятельствах. Немаловажную роль сыграли в этом процессе отхожие промыслы, популярные в Пудожском крае: «Там (т.е. на лесозаготовках) я ходил по станам, где беседовали старики, рассказывали какие-либо происшествия или сказки» [Сенькина 1988, 34]. По словам самого Кабрёнова, сказки были восприняты им устным путем: «Из книжек сказок нет, все слышал» [Курец 2003, 90]. «Однако это не исключает возможности книжного влияния на репертуар сказочника. Об этом свидетельствует использование им книжной лексики, наличие в текстах имен персонажей, а иногда и целых мотивов, усвоенных из сказок лубочного происхождения» [Сказки Пудожского края 1982, 14].

Четыре сказочных текста Кабрёнова были опубликованы на страницах сборника [Чистов 1958, 15–21, 36–55], название которого связано со сказкой исполнителя; семь его произведений вошли в состав книги [Сказки Пудожского края 1982, 150–200].

Четыре следующие варианта были зафиксированы от О.И. Дмитриева (см. Приложение). Это «замечательный мастер долгой волшебной сказки. К сожалению, от него удалось записать всего пять сказок. Осип Иванович обладал навыками профессионального исполнительства, о чем свидетельствуют размеры его сказок, традиционные формулы, зачины, концовки, все то, что называют сказочной обрядностью. Он был очень популярен как сказочник не только в своей деревне, но и за ее пределами, где рассказывал сказки во время деревенских праздников и на местных промыслах» [Сказки Пудожского края 1982, 301].

В феврале 1938 г. сотрудница КНИИК И. Ломакина зафиксировала от 75-летнего жителя д. Рагнозеро О.И. Дмитриева одну сказку и тогда же собирательницей был «взят на учет весь <его> репертуар» [Курец 2003, 61], состоящий из 40 наименований. Хотя сам Дмитриев «сказок знает, по своим собственным словам, «полусоток» наверняка» [Дмитриев 1938а, 41 (№ 21а)].

Летом того же года сотрудник КНИИК В.Р. Дмитриченко записал от исполнителя еще «четыре сказки, ввиду того, что зимой этого года было собрано очень мало материала для того, чтобы заключить о степени мастерства О.И. Дмитриева в области сказки» [Курец 2003, 60]. В отчете об экспедиции собиратель сообщил дополнительные сведения: «Былин <Осип Иванович> много никогда не знал, а известен среди жителей района как хороший сказочник, которого раньше приглашали в гости по деревням с тем, чтобы «послушать» его сказок. Сказки длинные, чаще фантастические, у героев самые причудливые имена. Видимо, эти сказки вышли из лубочной литературы. Знает несколько бытовых сказок. Сказывать любит; рассказывая, шутит, делает от себя вставки, чтобы заинтересовать слушателей. Знает формулы, которые говорятся в начале сказки слушателям, с просьбой слушать внимательно, и в конце сказки, где говорится, как бы следовало наказать того, кто плохо слушал (формулы нецензурные). Сказки «выслушал» на сплавах. Отец его сказок не знал» [Там же].

Итак, разные собиратели записывали фольклорные произведения от исполнителя [Дмитриев 1938а, Дмитриев 1938б]. Теперь мы можем только предполагать, почему они не зафиксировали весь репертуар сказочника. Возможно, это было связано с тем, что в 30-е гг. процесс сбора фольклорного материала был очень трудоемким, ведь записи делались от руки. По словам Т.И. Сенькиной, именно «несовершенные формы записи, а впоследствии и смерть <Дмитриева> не позволили записать весь репертуар» [Сенькина 1988, 76]. Не стало его в 1939 г.

А.В. Белованова посчитала необходимым включить в сборник «Пудожские сказки» четыре текста Дмитриева. Попутно отметим, что спустя почти сорок лет после встречи с исполнителем сотрудницы ИЯЛИ КарНЦ РАН познакомились с его 75-летним сыном – Михаилом Осиповичем, проживающим в д. Авдеево. В течение двух экспедиций от него были зафиксированы более двадцати сказок, часть из них в повторных

записях [Дмитриев 1975, Дмитриев 1976]. Все тексты были усвоены сыном от отца.

Две сказки отца и три сказки сына Дмитриевых были опубликованы в [Сказки Пудожского края 1982, 28–68, 90–105].

Семь следующих текстов сборника были записаны от Ф.М. Ефимова (см. Приложение), который «в жизни испытал немало трудностей. В его семье было одиннадцать человек детей; кроме своих воспитывал детей брата – сирот. В поисках заработка Федор Михайлович ходил по чужим людям, возил бревна, пас коров, работал на монастырских землях. Сказок слышал много, их рассказывали вечерами в деревне – «о праздниках», в лесной избушке на лесозаготовках. Сам предпочитал рассказывать сказки новеллистические и анекдотические. Знал былины, слышал от других пересказ народной драмы «Царь Максимилиан», но сам ее не рассказывал» [Сказки Пудожского края 1982, 305]. В 1946 г. А.В. Белованова записала от исполнителя пятнадцать сказочных текстов [Ефимов 1946, Сказки Пудожского края 1982, 305–306]. В ее сборнике представлены сказки-анекдоты и антипоповские тексты. При этом в примечании к сказке Ефимова «Про попа» составителем упоминается вариант «Правда о святом Феодосии», записанный от Ф.П. Господарева и опубликованный в газете «Красная Карелия» в 1937 г.

Две сказки Ф.М. Ефимова вошли в состав сборника [Чистов 1958, 32–36, 126–132], три текста были изданы в [Сказки Пудожского края 1982, 108–123].

В сборнике «Пудожские сказки» помещены девять вариантов, записанных А.В. Беловановой в 1945 г. от 79-летнего А.А. Портнягина (см. Приложение), сведения о котором «крайне скудные» [Курец 2003, 223]. Свообразие текстов этого сказочника состоит в том, что в них содержатся множество деталей, касающихся процесса охоты [Более подробно см.: Сказки Пудожского края, 1982, 14]. В архиве хранятся двадцать сказок, зафиксированных от исполнителя составителем рассматриваемого сборника [Портнягин 1945, Портнягин 1946, Сказки Пудожского края 1982, 344–345]. В основном это волшебные сказки.

Две сказки Портнягина были опубликованы в [Сказки Пудожского края 1982, 216–221].

Четыре следующих текста сборника были записаны Беловановой в 1946 г. от 60-летнего В.А. Зайцева (см. Приложение). Исследователи отмечают, что его «сказки <...>, несмотря на некоторую нагроможденность,

представляют несомненный интерес, в них мозаично переплелись мотивы литературного происхождения и чисто народные. На своеобразие его исполнительского мастерства определенное влияние оказала богатая разнообразными событиями жизнь сказочника <...>. Последние годы жизни провел в родной деревне, ослеп, по-видимому, в это время и увлекся исполнением сказок». В архиве хранятся шестнадцать текстов, записанных А.В. Беловановой [Зайцев 1945, Зайцев 1946, Сказки Пудожского края 1982, 333–334].

Сказка Зайцева о царе Берендее вошла в состав сборника, подготовленного А.П. Разумовой и Т.И. Сенькиной [Сказки Пудожского края 1982, 145–150].

Еще четыре сказки сборника 1940-х гг. принадлежат Е.А. Кокуновой (см. Приложение). От нее «записаны разнообразные произведения устного народного творчества: сказки, песни, частушки, загадки, народные анекдоты, свадебные плачи <...>, плачи о погибших на войне ее сыновьях <...>, былина <...>. Из рассказа Е.А. Кокуновой известно, что сказки она усвоила от отца, он рассказывал и читал их из книг своим детям; слышала их также от нищего сказочника Абросимова – портного «Ивана Куплярика»⁴. Таким образом, Кокунова сохранила в памяти народные и литературные сказки. От нее записана сказка «Об Ерше Ершовиче» [см.: Лызлова 2022, 60–79], «О мертвой царевне». Очень живо и занимательно рассказывает сказки о животных». Впервые сказки Кокуновой были зафиксированы сотрудниками КНИИК в 1938 г., всего в архиве хранится более двадцати сказочных текстов, сообщенных этой исполнительницей [Кокунова 1938а, Кокунова 1938б, Кокунова 1947, Кокунова 1948, Сказки Пудожского края 1982, 341–343].

Ее сказка «Про белого царя» публиковалась в [Чистов 1958, 190–196], «Об Иване-запеченнике» – в [Сказки Пудожского края 1982, 203–210].

Следующие четыре текста сборника сообщены знаменитой А.М. Пашковой (см. Приложение), которая «в историю фольклористики вошла как талантливая вопленица и исполнительница былин. <...> Записанные от нее сказки представляют не меньший интерес. <...> Былины, причитания и сказки усвоила в основном в родной деревне, где жила до замужества. Своими учителями, от которых она переняла исполнительское мастерство, называет свою тетку – Ксению, старика из Ярчево – Илью

⁴ См. о нем [Курец 2003, 26].

Зубова, коробейника Данилу. После замужества жила в Семеново, где продолжала усвоение фольклора от нищего – Абросима Куплянского (см. ранее. – А. Л.). <...>. Весь известный репертуар записан от нее в 1939–1940 гг. В 1939 г. А.М. Пашкова была принята в члены Союза писателей СССР» [Сказки Пудожского края 1982, 348]. В архиве имеются всего семь сказок этой исполнительницы [Пашкова 1937, Пашкова 1940, Сказки Пудожского края 1982, 348–349]. Одна из них («Строй») была опубликована в сборнике [Чистов 1958, 26–31], тот же текст и еще пять вошли в состав издания [Сказки Пудожского края 1982, 225–244].

Шесть следующих сказок сборника 1940-х гг. принадлежат Я.В. Никитину (см. Приложение), дополнительные сведения о котором в фольклорных коллекциях отсутствуют. Его тексты в основном отличаются волшебным содержанием, при этом здесь снова используется охотничья тематика. Пять сообщенных им произведений были записаны в 1938 г. [Никитин 1938, Сказки Пудожского края 1982, 343]. Сказка «Охотник» вошла в состав сборника [Чистов 1958, 56–58], сказка «Андрей Первозванный» – в [Сказки Пудожского края 1982, 210–216].

Десять текстов были зафиксированы в 1938 г. собирательницей Е.А. Беловановой, которая является однофамилицей составителя сборника, от И.П. Савинковой (см. Приложение). Она «сказки слышала от нищих, цыган, бабушек, а потом сама рассказывала детям и на вечерках девушкам: «Я скажу сказку, а мне на отместку друга девушка скажет. Как скажу сказку, так от них не отобьешься. Сказки все помню с девичества». От И.П. Савинковой записаны загадки, заговоры, заклинания. Духовные стихи и былины знает от матери» [Сказки Пудожского края 1982, 349]. От нее было записано более сорока сказок [Савинкова 1938, Сказки Пудожского края 1982, 349–352].

Сказка исполнительницы «Иван – княженецкий сын» вошла в сборник [Чистов 1958, 62–70], девять текстов опубликованы в [Сказки Пудожского края 1982, 245–272].

По словам Т.И. Сенькиной и А.П. Разумовой, А.М. Пашкова и И.П. Савинкова являются «незаурядными мастерами так называемых «рбячьих» сказок» [Сказки Пудожского края 1982, 9]. Более подробно о сказках этих исполнительниц см. [Лызлова 2017].

При сопоставлении подготовленных сказок и примечаний в рукописи обнаружили некоторые несоответствия. Помимо упомянутой

ранее сказки Ф.Ф. Кабрёнова, в сборнике не обнаружены произведения, записанные от М.А. Павкова, а примечания к четырем волшебнo-сказочным текстам этого исполнителя имеются [Пудожские сказки 1946–1949, 5 об.] (см. Приложение). Он «знал много сказок, былин и песен. Сказки перенял от отца. Рассказывает красочно, предпочитает волшебные сюжеты. Был хорошо знаком со сказителем своей деревни Г.А. Якушевым⁵, вместе работали на лесозаготовках, там же вечером пели былины, рассказывали сказки» [Сказки Пудожского края 1982, 299]. Четырнадцать его сказок были записаны в 1940-е гг. [Павков 1940, Павков 1946, Павков 1948, Сказки Пудожского края 1982, 300]. Две из них опубликованы в [Сказки Пудожского края 1982, 80–90].

Таким образом, составителем были отобраны незаурядные сказочники Пудожского района, обладающие преимущественно большим репертуаром. В сборнике нашли отражение все разновидности сказочного жанра, с преобладающим количеством волшебных сказок. Примечательно, что он демонстрирует ситуацию, характерную для бытования сказок в 30–40-е гг. XX в. В то время данный жанр жил еще полноценной жизнью, являясь неотъемлемой частью промыслов, и исполнялся чаще всего мужчинами (соотношение семь к трем). В пудожской сказочной традиции встречаются варианты, связанные с литературными произведениями и лубочными сказками, что свидетельствует о важном процессе, представляющем явление так называемой «вторичной фольклоризации». Это, безусловно, заслуживает пристального изучения, как, впрочем, и языковые особенности сказок, сохранение в них деталей быта пудожского крестьянина.

В завершение еще раз подчеркнем, что десять пудожских сказок, подготовленных для печати А.В. Беловановой, вошли позднее в научно-популярный сборник [Чистов 1958]. Кстати, само название издания – «Перстенок – двенадцать ставешков» (то есть перстень, имеющий 12 вставных камней. – А. Л.) – связано со сказкой, записанной в 1948 г. от жителя г. Пудожа Ф.Ф. Кабрёнова.

Сборник «Пудожские сказки» был выполнен на хорошем уровне, но работа над ним не была завершена. И он, к сожалению, до сих пор находится в архиве, хотя вполне достоин того, чтобы быть изданным.

⁵ См. о нем [Курец 2003, 325–334].

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Ниже представлены примечания, сопровождающие сказочные тексты [Пудожские сказки 1946–1949, 1–6 об.]. Пропуски в них восстановлены с помощью скобок. Публикуются впервые:

Кабренов Ф.Ф.**1. Отец и три сына**

Записана А. Беловановой в сентябре 1948 г.

Арх. колл. 19, <№ 1>.

По «Указателю» 325 («Хитрая наука»).

Дополнительно см. сб. Карнаухова, №№ 44, 105; Коргуев – 21; Господарев – 20.

Записей в Пудожском р-не – 3.

2. Иван дурак и перстенок о 12 ставешках

Записана А. Беловановой в 1948 г.

Арх. коллекция <19, № 42>.

По «Указателю» 560 («Волшебное кольцо»).

Дополнительно: Карнаухова – 145; Коргуев – 26; Господарев – 13; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 13.

3. Девка – пан богатырка

Записана А. Беловановой в июне 1948 г.

Арх. колл. <19, № 46>.

По «Указателю» 551 («Молодильные яблоки»).

Дополнительно: Коргуев – 10; Господарев – 31; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 6.

4. Про Ивана Бур-коровера

Записана А. Беловановой в 1948 г.

Арх. колл. <19, № 52>.

По «Указателю» 300В («Бой на калиновом мосту»).

Дополнительно: Карнаухова – 43, 163; Коргуев – 13.

5. Страх-богатырь

Записана А. Беловановой в сентябре 1948 г.

Арх. колл. <19, № 17>.

По «Указателю» 315А («Звериное молоко»).

6. Два мастера, один золотых дел, другой – деревянных

Записана А. Беловановой в 1948 г.

Арх. колл. <19, № 41>.

По «Указателю» 575 («Деревянный орел») в соединении с 870 («Царь и купеческая дочь»).

7. Про мужа, жену и попа.

Записана А. Беловановой в июне 1948 г.

Арх. колл. <19, № 44>.

По «Указателю» *1361 I («Гость Терентий»).

Дополнительно: Карнаухова – 149; Коргуев – 68; Господарев – 44.

8. Про Нестера

Записана А. Беловановой в сентябре 1948 г.

<Арх. колл. 19, № 4>.

По «Указателю» *1541 («Мужик выпрашивает у барыни свинью в гости») в соединении с *1528 I («Сокол под шляпой»).

9. Про Романа

Записана А. Беловановой в сентябре 1948 г.

Арх. колл. <19, № 2>.

По «Указателю» 1525A («Ловкий вор»).

Дополнительно: Коргуев – 62; Господарев – 56.

10. Про Ваньку мана

Записана А. Беловановой в сентябре 1948 г.

Арх. колл. <19, № 45>.

По «Указателю» 1539 («Шут»).

11. Происхождение одного солдата

Записана А. Беловановой в сентябре 1948 г.

<По «Указателю» 559 («Несмеяна-царевна»).

Арх. колл. 19, № 6>.

12. Иван-лакей

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 52.

По «Указателю» 931 («Кровосмеситель») + 519 («Слепой и безногий»).

Дмитриев Осип Иванович

1. О Светлане

Записана В. Дмитриченко в августе 1938 г.

Арх. колл. 2, п. 2; № 77.

Ан. 402 («Царевна-лягушка») + 400 («Муж ищет исчезнувшую или похищенную жену») + 302 («Кощева смерть в яйце») + 518 («Обманутые лешие») + 554 («Благодарные животные»).

См. дополнительно: Коргуев № 7; Господарев – 8.

2. Про богатыря Царя Перегара

Записана В. Дмитриченко в августе 1938 г.

Арх. колл. 2; п. 2; № 85.

Ан. <530*В («Свинка золотая щетинка»)».

3. Про Любодя

Записана В. Дмитриченко в августе 1938 г.

Арх. колл. 2; п. 2; № 86.

По «Указателю» 502 («Медный лоб») + 513А («Шесть чудесных товарищей»).

4. Про крестьянина

Записана В. Дмитриченко в августе 1938 г.

Арх. колл. 2, п. 2, № 78.

По «Указателю» *449А («Царская собака»).

Записей в Пудожском районе – 4.

Никитин Яков Васильевич

5. Андрей Первозванный

Записана Н.Н. Алексеевым в феврале 1938 г.

Арх. колл. 7; п. 1 (d), № 12.

По «Указателю» 465А («Поди туда, не знаю куда»).

Дополнительно: Карнаухова – 53; Коргуев – 2; Господарев – 3. Записей в Пудожском р-не – 3.

6. Старик и ветры

Записана Н.Н. Алексеевым в феврале 1938 г.

Арх. колл. 7; п. 1 (d), № 9.

По «Указателю» 564 («Чудесные дары»).

Дополнительно: Карнаухова – 37; Господарев – 22.

Записей в Пудожском р-не – 3.

7. Охотник

Записана Н.Н. Алексеевым в феврале 1938 г.

Арх. колл. 7; п. 1 (d), № 9.

По «Указателю» 329 («Елена Премудрая»).

Дополнительно: Карнаухова – 90; Коргуев – 30; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 11.

Записей в Пудожском р-не – 2.

8. Про неграмотного попа

Записана Н.Н. Алексеевым в феврале 1938 г.

Арх. колл. 7; п. 1 (d), № 13.

По «Указателю» – 1825В.

Портнягин Александр Андреевич

9. Про Ивана Запечельника

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 10.

По «Указателю» 530В («Сивко-Бурко»).

Дополнительно: Карнаухова – 8, 45; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 12.

Записей в Пудожском р-не – 5.

10. Семилетка

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 3.

По «Указателю» 875 («Семилетка»).

Дополнительно: Господарев – 30, 37.

Записей в Пудожском р-не – 3.

11. /Федор Кудрявый/

Записана А. Беловановой в сентябре 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 1.

По «Указателю» 519 («Слепой и безногий»).

Дополнительно: Коргуев – 22; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 8.

Записей в Пудожском р-не – 3.

12. Молодильные ягоды

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 12.

По «Указателю» 551 («Молодильные яблоки»).

Дополнительно: Коргуев – 14; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 6.

Записей в Пудожском р-не – 4.

13. /Братец и сестрица/

Записана А. Беловановой в сентябре 1945 г.

Арх. колл. 17, п. 1 (d), № 2.

По «Указателю» 621 («Шкура вши»).

14. Загадки

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 3.

По «Указателю» 851 («Загадки»).

Дополнительно: Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 10.

15. Про Симана Иовлевича

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 4.

По «Указателю» 465С («Красавица жена»).

Дополнительно: Карнаухова – 53; Коргуев – 2; Господарев – 3; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 3.

Записей в Пудожском р-не – 3.

16. Поп и работник

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 17.

По «Указателю» 1775 («Голодный поп на ночлеге»).

Записей в Пудожском районе – 2.

17. Дороня

Записана А. Беловановой в 1945 г.

Арх. колл. 17; п. 1 (d), № 14.

По «Указателю» 1548 («Солдат варит кашу из топора») + 1540 («С того света выходец»).

Дополнительно: Карнаухова – 36.

Записей в Пудожском районе – 2.

Савинкова Ирина Павловна**18. Вшивый кундук**

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 109.

По «Указателю» 510В («Свиной чехол»).

В Пудожском р-не – 2 записи.

19. Иван княженецкий сын

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 148.

По «Указателю» 552 («Животные зятя») + 554 («Благодарные животные»).

Записей в Пудожском р-не – 3.

20. Кок-мастер

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 106.

По «Указателю» 325 («Хитрая наука»).

Дополнительно: Карнаухова – 44, 165, Коргуев – 21, Господарев – 20.

Записей в Пудожском р-не – 2.

21. Про Марию Царевну

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 123.

По «Указателю» 402 («Царевна лягушка»).

Дополнительно: Каранухова – 65.

В Пудожском р-не – 3 записи.

22. Вэхорь-Вехорек

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 137.

По «Указателю» 563 («Чудесные дары»).

Записей в Пудожском р-не – 3.

23. Нужда да горе

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 144а.

По «Указателю» *735 I («Горе»).

24. Про петуха и курицу

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 130.

По «Указателю» 20С («Звери пожирают друг друга») + 2 («Волк у проруби»).

Записей в Пудожском р-не – 2.

25. Медведь

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 117.

По «Указателю» 311 («Медведь и три сестры»).

26. Про лапоток

Записана Е.А. Беловановой в 1938 г.

Арх. колл. 6, п. 1, № 107.

По «Указателю» 170 («За скалочку – гусочку») + 158 («Звери в санях у лисы»).

Дополнительно: Карнаухова – 24.

Записей в Пудожском р-не – 3.

Пашкова Анна Михайловна**27. Водяник и лесовик**

Записана А.Н. Антиповой в 1937 г.

Арх. колл. 12, № 62.

По «Указателю» 560 («Волшебное кольцо»).

Дополнительно: Карнаухова – 146; Коргуев – 26; Господарев – 13; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 13.

Записей в Пудожском р-не – 6.

28. Строй

Записана А.Н. Антиповой в 1937 г.

Арх. колл. 12, № 61.

По «Указателю» 403 («Подмененная невеста или жена») + 409 («Мать-рысь»).

29. Небо падёт

Записана Е. Родиной в 1940 г.

Арх. колл. 12, п. 1 (d), № 117.

По «Указателю» 20С («Звери бегут от кончины мира или от войны»).

Записей в Пудожском р-не – 2.

30. Петушок и курушка

Записана Е. Родиной в 1940 г.

Арх. колл. 12, п. 2, № 62.

По «Указателю» *241 I («Смерть петушка»).

Записей в Пудожском р-не – 3.

Ефимов Федор Михайлович**31. <Про батюшка>**

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 71.

По «Указателю» 1525 («О ловком воре») + 1737 («Поп в мешке поднимается на небо»).

32. Про попа

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 70.

Антирелигиозная сказка. См. Господарев, № 41 «Правда о святом Феодосии». Сказка Господарева была напечатана в газ. «Красная Карелия» в 1937 г., и вполне допустимо, что, будучи сам неграмотным, сказитель мог ее слышать от своего брата Дмитрия Михайловича Ефимова, запись от которого производилась.

33. Исповедь попа

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 79.

Антипоповская сказка, в которой высмеивается жадность и нечестность попов.

34. Про бедного и богатого

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 82.

По «Указателю» 1536 («Покойница-воровка») + 564 («Чудесные дары»).

Дополнительно: Карнаухова – 47; Господарев – 22.

35. Про Улиту да Микиту

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 41.

По «Указателю» 1641 («Знахарь»).

Дополнительно: Коргуев – 71.

36. Ловкий солдат

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 72.

По «Указателю» 1540 («С того света выходец») + *1545 («Солдатская загадка») + *1541 I («Мужик выпрашивает у барыни свинью в гости») + 1528 («Сокол под шляпой»).

37. Про вора

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17; п. 2 (d), № 74.

По «Указателю» 1525 («О ловком воре»).

Павков Михаил Андреевич

38. Протупей-прапорщик

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 54.

По «Указателю» 310С («Солдат спасает царевну»).

Дополнительно: Коргуев – 44; Господарев – 14.

Записей в Пудожском р-не – 6.

39. Про царя Матвея

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17; п. 2 (d), № 59.

По «Указателю» 410 («Спящая царевна»).

40. Михайла Ракин

Записана А. Беловановой в 1946 г.

Арх. колл. 17; п. 2 (d), № 55.

Местное предание о силаче Рахте Рагнозерском в соединении со сказочным сюжетом по «Указателю» *967 («Полесник и разбойники»).

41. Беспечальный монастырь

Записана А. Соляковой в июне 1948 г.

Арх. колл. <60, № 77>.

По «Указателю» 922 («Беспечальный монастырь»).

Дополнительно: Господарев – 54.

Записей в Пудоожском р-не – 2.

Зайцев Василий Алексеевич**42. Царь Салтан**

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 1 (d), № 28.

По «Указателю» 301А («Три царства»).

Дополнительно: Карнаухова – 14, 41, 89, 124; Коргуев – 11, 12.

43. Про царя Берендея

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № 37.

По «Указателю» 313С («Чудесное бегство»).

Записей в Пудоожском р-не – 4.

44. Сказка об Иване Царевиче, сером волке и Елене прекрасной

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17; п. 2 (d), № 38.

По «Указателю» 550 («Иван Царевич и серый волк»).

45. Золота головка

Записана А. Беловановой в августе 1946 г.

Арх. колл. 17; п. 2 (d), № 43.

По «Указателю» 555 («Золотая рыбка»).

Дополнительно: Карнаухова – 107; Господарев – 23; Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 55.

Кокунова Евдокия Алексеевна**46. Иван Шалячок**

Записана А. Беловановой в мае 1948 г.

Арх. колл. <60, № 70>.

По «Указателю» 675 («По щучьему велению»).

Дополнительно: Господарев – 10.

Записей в Пудожском р-не – 2.

47. Про Ерша

Записана А. Беловановой в мае 1948 г.

Арх. колл. <60, № 69>.

По «Указателю» *254 («Ерш Ершович»).

Дополнительно: Азадовский «Русские сказки в Карелии» – <с. 205–212>.

Записей в Пудожском р-не – 3.

48. Сказка

Пересказ сказки Пушкина «О мертвой царевне и семи богатырях».

49. Про Белого царя

Записана А. Беловановой в августе 1947 г.

Арх. колл. 17, п. 2 (d), № <90>.

По «Указателю» 551 («Молодильные яблоки») + 300А («Победитель змея»).

Дополнительно: Азадовский «Русские сказки в Карелии» – 6.

Литература

Дмитриев 1938а – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 5, № 21, 21а. 1938 г.

Дмитриев 1938б – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 2, № 77, 78, 85, 86. 1938 г.

Дмитриев 1975 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 83, № 47, 48, 49, 50, 57. 1975 г.

Дмитриев 1976 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 98, № 1, 2, 3, 4, 8, 9, 11, 35, 36, 37, 56, 57, 81, 82, 83. 1976 г.

Ефимов 1946 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 17, № 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84. 1946 г.

Зайцев 1945 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 16, № 177, 178, 179, 180, 181, 183. 1945 г.

Зайцев 1946 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 17, № 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48. 1946 г.

Кабрёнов 1938 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 2, № 49, 50, 55, 56. 1938 г.

Кабрёнов 1946 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 17, № 49, 50, 51, 52. 1946 г.

Кабрёнов 1948 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 19, № 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53. 1948 г.

Кабрёнов 1955 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 20, № 83, 84, 85. 1955 г.

Кокунова 1938а – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 7, № 22, 22а, 25, 25а, 256, 25в, 62. 1938 г.

Кокунова 1938б – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 4, № 41, 62. 1938 г.

Кокунова 1947 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 17, № 85, 87, 88, 90. 1947 г.

Кокунова 1948 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 60, № 61, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75. 1948 г.

Курец 2003 – Носители фольклорных традиций (Пудожский район Карелии) / Изд. подготовила Т.С. Курец. Петрозаводск: Карельский научный центр, 2003. 408 с.

Лызлова 2016 – *Лызлова А.С.* Творческое наследие пудожского сказочника Ф.Ф. Кабренова // VI Кирилло-Новоезерские чтения. Белозерск: Белозерский областной краеведческий музей, 2016.

Лызлова 2017 – *Лызлова А.С.* Сказочная традиция деревни Семеново Пудожского района Карелии (по материалам фольклорных коллекций Научного архива КарНЦ РАН) // Кижский вестник. Вып. 17. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2017. С. 212–218.

Лызлова 2022 – *Лызлова А.С.* Художественное своеобразие сказок про Ерша, записанных в Карелии // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 67–88.

Никитин 1938 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 7, № 9, 10, 12, 13, 14. 1938 г.

Пашкова 1937 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 12, № 61, 62. 1937 г.

Пашкова 1940 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 12, № 82, 112, 114, 117. 1940 г.

Портнягин 1945 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 16, № 158, 159, 160, 161, 162, 163, 163а, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176. 1945 г.

Портнягин 1946 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 17, № 95. 1946 г.

Пудожские сказки 1946–1949 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 45, ед. хр. 77.

Савинкова 1938 – НА КарНЦ РАН. Ф. 1, оп. 1, колл. 6, № 93, 94, 95, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 129а, 130, 131, 132, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 144а, 147, 148. 1938 г.

Сенькина 1988 – *Сенькина Т.И.* Русская сказка Карелии. Петрозаводск: Карелия, 1988. 146 с.

Сказки Пудожского края 1982 – Русские народные сказки Пудожского края / сост. А.П. Разумова, Т.И. Сенькина. Петрозаводск: Карелия, 1982. 366 с.

В.Е. Добровольская

ДОПОЛНЕНИЕ К «СРАВНИТЕЛЬНОМУ УКАЗАТЕЛЮ СЮЖЕТОВ: ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ СКАЗКА»: ПЕРЕИЗДАНИЕ VS ЭЛЕКТРОННАЯ ВЕРСИЯ

Создание классификации сказочных сюжетов привлекало многих исследователей. О принципах классификации написано немало [Ольденбург 1916, 296–321; Новиков 1974, 7–16; Кербелите 1991, 9–23].

В 1910 году появился Указатель сказочных типов по системе Аарне [Aarne 1910]. В 1929 году Андреев перевел указатель Аарне на русский язык и адаптировал его к русским материалам [Андреев 1929]. В 1961, 1964 и 1973 годах указатель Аарне был переиздан с дополнениями и уточнениями С. Томпсона [Thompson 1973], а в 2004 году увидела свет новая редакция указателя сказочных сюжетов по системе Аарне – Томпсона указатель «The Types of International Folktales» Ганса-Йорга Утера [Uther 2004], который включает также ссылки на основные повествовательные мотивы (для каждого сюжетного типа) – по шеститомному «Индексу мотивов» С. Томпсона [Thompson 1955–1958]. При всех недостатках указателя по системе Аарне, о которых постоянно пишут, именно он стал инструментом для работы у большинства исследователей. В настоящее время существует множество национальных указателей, созданных по этой системе. Для восточнославянского материала это «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка», вышедший в Ленинграде в 1979 году [СУС].

Совершенно очевидно, что в СУСе существуют недостатки. В настоящее время количество этих недостатков стало довольно сильно осложнять работу с указателем, поскольку почти всегда приходится оговаривать целый ряд, связанных с атрибуцией сюжетных типов, нюансов. Совершенно очевидно, что в этом случае указатель перестает выполнять свои функции.

Рассмотрим, с какими проблемами приходится сталкиваться при атрибуции сказочных текстов по «Сравнительному указателю сюжетов. Восточнославянская сказка».

1. Не учтены варианты из источников, опубликованных до 1979 года

Совершенно очевидно, что в такой объемной работе вряд ли

возможно учесть все опубликованные к моменту составления указателя материалы. В целом ряде случаев в статье, описывающей сюжетный тип не учтены варианты текстов, опубликованные, чаще всего, в региональных периодических изданиях. Так, например, статья, посвященная сюжетному типу 672D* «Чернобыльник» выглядит следующим образом: «барин варит уху из змеи; кучер пробует и узнает язык трав и деревьев; барин догадывается об этом, заставляет назвать чернобыльник и тем самым отнимает у него знание.

Русс. Садовников, 47.

Укр. Nowosielski, I, s. 352–356; Moszynska, 4; Ястребов, с. 80–81; Гринченко, I, (2), II, 90; Гнатюк, Анекдоти, 345; Гнатюк, Легенди, 208.

Бел. Этногр. обзор, 1896, № 2–3, с. 114 (Демидович 1896: 114)».

При анализе источников, опубликованных до 1979 г. – выяснилось, что не учтены по крайней мере три украинских варианта [Васильев 1889; Максимович 1877: 497; Драгоманов 1876: 75–76, № 20], один белорусский [Васильев 1897: 125–126] и один русский вариант [Худяков 2017: № 38]. Отметим, что если украинские и белорусские тексты опубликованы в известных, но региональных изданиях, то русский текст находится в классическом сборнике И.А. Худякова «Великорусские сказки»*.

2. Не учтены варианты из источников, опубликованных после 1979 года

Естественно, что тексты, опубликованные после 1979 года, не могли войти в указатель. Это осложняет работу в тех случаях, когда нужно сказать о количестве вариантов того или иного сюжетного типа, о региональных записях вариантов или о первой публикации определенного сюжетного типа.

Например, сюжет СУС 709 Волшебное зеркальце (Мертвая царевна) представлен в указатели следующим количеством вариантов русской традиции:

Русс. Погудка, II, 2, с. 87–96; Пушкин, 7 (=Сказки XIX в., 15); Афанасьев, 210 (Б.), 211; Худяков, 45, 75; Садовников, 17 (=Избр. мастера, 4); Кавк., 1893, XV2 с. 111–118; Записки Красн., I, 40, 46; Машкин, 3, с. 87–92;

* Подробно варианты данного сюжета рассмотрены в статье А.И. Бер-Глинка «К типологии восточнославянских сказок о змеях № 672 и 673 по системе Аарне – Томпсона» [Бер-Глинка 2014, 125–139].

Ончуков, 154; Зеленин, Перм., 44; Зеленин, Вят., 90, 116; Соколовы, 76, 97; Смирнов, 9, 328; Сиб., 5; Васильев, IV (7с); Красноженова, 24 (= Красноженова, 1940, с. 128–130); Рождественская, II; Чернышев, 30; Тумилевич, 1961, 12; Шастина, 27; Митропольская, 57; Кретов, 27.

Согласно указателю у нас в распоряжении 27 русских вариантов данного сюжетного типа. Однако на данный момент точно известно, что в Велигодской коллекции Архангельского собрания Фольклорного архива Сыктывкарского университета (№ АС0401–0496) есть вариант сказки данного сюжетного типа. В архиве Карельского научного центра в материалах из Водлозерья есть четыре текста данного сюжетного типа. Два из них опубликованы в книге «Сказки Водлозерья» [Сказки Водлозерья 2013, № 22, № 67], два других – нет. В том же архиве, но в Заонежской коллекции также есть текст этого сюжетного типа [Сказки Заонежья 1986, № 58]. Таким образом, вместо 27 текстов у нас есть 33 русских варианта [Добровольская 2019а, 62–73; Добровольская 2020, 27–47].

Надо сказать и о том, что выявление новых вариантов приводит в ряде случаев к изменению информации о первой региональной записи сказки определенного сюжетного типа.

Так, например, то же «Волшебное зеркальце» было опубликовано в 1795 году в «Старой погудке на новый лад» [Старая погудка на новый лад 2016, 213–217]. Для Олонецкой губернии и соответственно для Карелии первой публикацией довольно долго считался текст из сборника Н.Е. Ончукова [Ончуков 2008, № 154]. М.Г. Бабалык опубликовала материалы Н.Н. Барт, записанные в 80-е годы XIX века в д. Ужесельга от А.А. Лябегина. Среди них есть текст на сюжет 709 [Бабалык 2019, 97–100]. Таким образом, первая публикация для данной территории должна быть отнесена к концу XIX века, практически на 20 лет раньше.

3. Неверная атрибуция текстов и ошибочное отнесение их к другому сюжетному типу

Данная проблема в настоящий момент является наиболее значимой. Рассмотрим несколько примеров.

Обратимся к сюжету 425А «Амур и Психея». В указателе его сюжетная схема представлена следующим образом: «Амур и Психея: девушка отдана чудовищу, превращающемуся ночью в красавца; она хочет взглянуть на него при свете; муж исчезает; она ищет его».

Отмечены следующие русские варианты данного сюжета «Ончуков, 178; Чернышев, 13; Кругляшова, 13; Балашов (59), 88 (131); Ск. Поморья, 67». Таким образом, согласно указателю, в русской традиции семь вариантов текстов данного сюжетного типа.

Однако анализ данных текстов позволяет усомниться в принадлежности всех указанных вариантов к данному сюжетному типу.

Текст из сборника В.И. Чернышева «Сказки и легенды Пушкинских мест» [Чернышев 2004, № 13] вроде бы должен относиться к рассматриваемому типу. В нем присутствует необычный супруг – собака. Но девушка его видит и в зверином собачьем облике днем, и в человеческом облике ночью. Его исчезновение связано не с ожогом от тайно зажженной лампы, а с тем, что девушка «взяла шкуру сожгла». Героиня ищет мужа, ей дают сначала неправильный совет: «Тогда ты его увидишь, когда съешь три решета железнова бобу». Несмотря на то что героиня выполняет задание, супруг не появляется. И лишь после того, как она находит живую воду и сбрызгивает ей место, где она сожгла шкуру, «явился еёный молодец». Однако у текста печальный финал: «Тогда она от страха и от жадности (!) ее – сколько лет он страдал через ее, что не пришлось с ней жить, – она и умерла». В данном случае мы имеем дело не с сюжетом СУС 425А, а с другим сказочным типом СУС 430 «Муж-осел (баран, козел, пес)». В большинстве сказок этого сюжетного типа сжигание шкуры приводит к исчезновению мужа и его поискам, хотя в сборнике Афанасьева в сказке «Сопливый козел» [Афанасьев 1985, № 277] быстрый и счастливый финал: героиня сжигает шкуру, но муж не исчезает, а остается с ней в облике доброго молодца [Добровольская 2017, 139–150; Варакина, Переволочанская, Азарова, Добровольская 2022, 320–332]. Таким образом, текст из сборника В.И. Чернышева таким образом неправомерно отнесен к типу «Амур и Психея»: в нем отсутствуют такие значимые мотивы, как невидимость супруга и его ожог, вызывающий исчезновение.

Приведем еще один пример, связанный с неверной атрибуцией варианта. Обратимся к сюжетному типу 510В «Свиной чехол». Его сюжетная схема выглядит следующим образом: «Отец хочет жениться на дочери; она требует, чтобы он подарил ей три платья со звездами, луной и солнцем; надевает спиной чехол и бежит из дому; поступает служанкой во дворец; на пиру трижды появляется в чудесных платьях; царевич в нее

влюбляется, ее узнают по башмачку». Русские варианты согласно указателю следующие: «**Русс. Афанасьев**, 290, 291 (У.), 294; **Худяков** (14), 15; **Записки** Красн., 1, 12; **Ончуков**, 176; Зеленин, **Перм.** (67); **Смирнов** (252), 254; **Карнаухова**, 15; **Китайник** (8); **Василенко**, 13; **Тумилевич**, 1961, 13; **Никифоров**, 61; **Балашов**, 4; **Шастина**, 13; **Ск. Поморья**, 70; **Сими́на**, 35; **Русский фольклор в Литве**, 69, (70)».

Как показывает анализ текстов, среди двадцати, отмеченных в указателе, к сюжетному типу 510В принадлежат лишь пять [Смирнов 2017, № 254; Василенко 1955, № 13; Шастина 1971, № 13; Балашов 1970, № 4; Ончуков 2008, № 176], причем текст из сборника Василенко испытывает на себе сильное влияние сказок братьев Grimm, а в тексте из сборника Ончукова нет мотива, связанного с желанием отца жениться на собственной дочери. Четыре текста вообще не принадлежат к рассматриваемому сюжетному типу [Зеленин 1991, № 67; Худяков 2017, № 14, 15; Русский фольклор в Литве 1975, № 70]. Два текста [Сказки Поморья 1974, № 70; Сими́на 1975, № 35] представляют собой сюжетный тип 510В, дополненный мотивом превращения героини в птицу. Еще один текст [Никифоров 1961, № 61], помимо данного мотива, соединяется с сюжетным типом 403. Остальные тексты представляют собой комбинации двух сюжетных типов. Три текста – соединение сюжетных типов 510А и 510В [Афанасьев 1985, № 290; Русские сказки в Сибири 2000, № 12; Русский фольклор в Литве 1975, № 69]. Три текста являются соединением сюжетных типов 510В и 313Е* [Афанасьев 1985, № 294; Худяков 2017, № 55; Уральский фольклор 1949, № 8]. Наконец, еще три текста [Смирнов 2017, № 252; Карнаухова 2009, № 15; Тумилевич 1961, № 13] – соединение сюжетных типов 510В и –510В [Добровольская 20196, 20–30].

Рассмотрим еще один пример. Это сказки сюжетного типа 425М «Жена ужа». Ее сюжетная схема такова: «Жена ужа (змея, гада): младшая из трех сестер выходит замуж за ужа, которого полюбила; навещает вместе со своим маленьким сыном (или сыном и дочерью) родных; тем временем мужьям (мужу) старших сестер (братьям, матери) удастся, подражая голосу жены ужа, выманить из реки и убить ее мужа; женщина заклинает сына (детей) превратиться в дубок (соловья и пр.), а сама превращается в кукушку или уплывает на лодке, топится в реке». Русскими вариантами данного сюжетного типа указатель считает следующие:

«**Русс.** Эрленвейн, 2; Зеленин, Вят., 107; Васильев, II, 4а, б, в; Карнаухова, 59; Акимова, 409 (=Сар. Поволжье, 13); Курск., с. 68; Балашов, 42; Соколова, с. 53, 112; Шастина, 20; Сими́на, (41); Бараг, Башк., 1975, 19; Кретов, 29». Таким образом, согласно СУС зафиксировано 14 русскоязычных текстов данного сюжетного типа.

Однако это не совсем так. В 1975 году вышел сборник Г.Я. Симиной «Пинежские сказки», в котором приведен текст, отмеченный в комментариях как сюжетный тип СУС 425М [Сими́на 1975, 41]. Видимо, опираясь на атрибуцию, составителя авторы указателя отнесли текст к сюжетному типу 425М. Однако анализ текста свидетельствует о том, что мы имеем дело с сюжетом СУС 440 «Муж-рак (лягушка, жаба, уж, змей, червячок)». Хотя Г.Я. Сими́на пишет о том, что рассказавшая данную сказку А.М. Мамонова из д. Кучкас «сохранила прекрасную память и интерес к жизни» [Сими́на 1975, 41], данный текст свидетельствует скорее о том, что исполнительница плохо помнит сказку, рассказанную ей в детстве бабушкой. Кроме того, собирательница отмечает, что данный сюжет относится к подлинно народным сказкам, в то время как другие тексты, записанные от этой сказочницы, испытали на себе влияние «школьных книг для чтения» [Сими́на 1975, 41]. Текст скорее свидетельствует об обратном – целый ряд деталей характерен для лубочной литературы, а не для народной сказочной традиции. Кроме того, на данную сказку оказало влияние творчество Л.Н. Толстого [Добровольская 2015, 133–142; Добровольская 2016а, 217–225; Добровольская 2016б, 3–14].

4. Включение в сюжетный тип текстов, представляющих собой самостоятельный подтип сюжета

Еще одной проблемой, с которой приходится сталкиваться при работе со сказочным указателем, это включение в статью о сюжетном типе вариантов, близких, но не идентичных к данному сюжету. Так, например, в первом томе антологии «Фольклор старообрядцев Литвы» [Фольклор старообрядцев Литвы 2007, № 68] Ю.А. Новиков републиковал сказку из сборника «Русский фольклор в Литве» [Русский фольклор в Литве 1975, № 66]. Текст был записан в 1965 г. от А.П. Рыбаковой в д. Дубурайтис Зарасайского района Литвы. Данная сказка была отнесена Юрием Александровичем к сюжетному типу СУС 425С «Аленький цветочек», хотя исследователь и отметил, что это редкая версия данного сюжетного типа.

Сюжетная схема сказок 425С «Аленький цветочек» выглядит следующим образом: «Аленький цветочек: младшая из трех дочерей просит отца привести ей редкостный цветок; он находит его; владелец сада – заклятый царевич в образе чудовища вынуждает отца за цветок отдать ему дочь; женившись, чудовище превращается в красавца».

В указателе отмечено 18 русских публикаций данного сюжета. Однако текст, опубликованный Новиковым, отличается от сюжетной схемы, приведенной в СУС. Его сюжетную схему можно представить так: «Мужик по просьбе дочери ломает ореховую веточку, его ловит медведь, требует за веточку дочь мужика, и, когда зверь получает девушку, происходит его превращение в человека».

В сказке А.П. Рыбаковой нет ни описаний странствий купца в поисках диковинки для младшей дочери, ни попадания в чудесный сад, ни развернутого диалога с чудовищем, ни козней завистливых сестер. Собственно, нет и купца. Нет ничего из того, что мы знаем о народной сказке «Аленький цветочек», возникшей под влиянием текста С.Т. Аксакова. То есть в варианте Ю.А. Новикова отсутствует влияние европейского варианта данного сюжетного типа, известного как «Красавица и чудовище».

Случай с текстом, опубликованным Ю.А. Новиковым, не единичен. Летом 1927 года от Марфы Федотовны, невестки сказочницы Анны Федоровны Дворецковой, был записан аналогичный вариант, который опубликован в сборнике В.И. Чернышева «Сказки и легенды Пушкинских мест» [Чернышев 2004, № 12]. Еще один текст был записан В.К. Соколовой от Прасковьи Алексеевны Крапивниковой в с. Ново-Софьино Шацкого района Рязанской области в 1966 году. Он опубликован в сборнике «Сказки земли рязанской» [Сказки земли рязанской 1970, 45–46]. В книге «Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926–1928 гг.» опубликовано три подобных текста [Неизданные материалы 2018]. Еще два текста данного сюжетного типа зафиксированы в Пермском крае [Ореховая веточка 1999, 39–40; Русские народные сказки Пермского края 2004, 99–100] и один в Судогодском районе Владимирской области [Фольклор Судогодского края 1999, 168].

Совершенно очевидно, что варианты сказок, где фигурирует ореховая веточка, не являются случайными, и, вероятно, именно такой сюжетный тип мог бытовать «в центральной и, в особенности, северной

России как вполне равноправная, а возможно, и более исконная, архаичная» [Неизданные материалы 2018, 16] версия. Совершенно очевидно, что сказки об ореховой веточке являются отдельной версией сюжетного типа СУС 425С «Аленький цветочек». К сожалению, ни в указателе «Восточнославянская сказка», ни в указателе Аарне – Томпсона – Утера группа текстов про ореховую веточку не обозначена как самостоятельная разновидность внутри сюжетного типа 425С. Тексты из сборников Чернышева, Митропольской и Соколовой, отмеченные в указателе сказочных сюжетов, рассматриваются составителями как равноправные варианты сказки «Аленький цветочек». Более того, в описании сюжета ореховая веточка даже не упоминается, единственной предметной реалией для данного сюжетного типа назван «редкостный цветок». Сюжет «Ореховая веточка» не имеет параллелей в опубликованных каталогах сказок, соответственно, он должен быть обозначен дополнительным номером и для восточнославянской, и для европейской сказочной традиции – 425С* «Ореховая веточка» [подробнее об этом см. Добровольская 2018, 226–238].

5. Повторы в разных номерах одного и того же варианта

Наконец, еще является повтор одного и того же текста в разных сюжетных типах. Рассмотрим два сюжета 480В* и 333.

Сюжет 480В* входит в группу сюжетов о мачехе и падчерице, и его сюжетная схема следующая: «Мачеха и падчерица: падчерицу посылают за огнем к Бабе-яге; с помощью чудесной куколки она выполняет трудные поручения Бабы-яги и получает огонь; мачеха и ее дочери погибают». Считается, что русских вариантов три: один зафиксирован в сборнике А.Н. Афанасьева [Афанасьев 1984, № 104] и два в сборнике А.М. Смирнова [Смирнов 2017, 151, 294].

Сюжетная схема типа 333В такая: «Людоедка: девушка идет в гости к тетке (крестной); на пути встречается ей человечья голова, глаза, руки, ноги (животные), предупреждают, что тетка-людоедка; девушка все-таки идет, и людоедка съедает ее». Согласно указателю текстов данного типа пять: четыре в сборнике А.М. Смирнова [Смирнов 2017, 73, 102, 151, 294] и один в сборнике Н.И. Рождественской «Сказы и сказки Беломорья и Пинежья» [Рождественская 1941, 43].

При анализе текстов, отнесенных к двум сюжетным типам, становится понятно, что тексты из сборника А.М. Смирнова под номерами 151

и 294 отнесены к двум сюжетным типам одновременно, хотя № 151 относится к сюжетному типу СУС 480В*, а № 249 к СУС 333В [подробнее об этом см. Добровольская 2022, 52–59].

Как видим, в работе с СУС возникает целый ряд проблем. Можно, конечно, переиздать указатель и уточнить выявленные на сегодняшний день неточности. Однако работа со сказками будет продолжаться, и мы столкнемся с этой же проблемой позднее.

Существует электронная версия СУС. Она неплохо работает, и, возможно, туда можно было бы включать какие-то корректировки. Однако в настоящее время такой возможности нет.

Вероятно, стоило бы сделать базу, где к номеру сюжетного типа было бы привязано множество дополнительной информации, такой как соотнесение с другими указателями, статьи, посвященные тому или иному сюжету, архивные материалы или хотя бы ссылки на них, сборники сказок, чтобы открывался текст, иллюстрации и, возможно, видеоматериалы*.

Литература

- Aarne 1910 – *Aarne A. Verzeichnis der maerchetypen*. Helsinki, 1910.
 Thompson 1955–1958 – *Thompson S. Motif-index of folk-literature: 6 vols*. Copenhagen-Bloomington, 1955–1958.
 Thompson 1973 – *Thompson S. The types of the folktale*. Helsinki, 1973.
 Uther 2004 – *Uther H.-J. The types of international folktales: A classification and bibliography*. 2004. Parts I–III.
 Андреев 1929 – *Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне*. Л.: Изд. Госуд. Русского Геогр. Общества, 1929. 120 с.
 Афанасьев 1984 – *Русские народные сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. I. М., 1984 (Литературные памятники)*.
 Афанасьев 1985 – *Русские народные сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. II. М., 1985 (Литературные памятники)*.
 Бабалык 2019 – *Бабалык А.Г. Былины и сказки Обонежья в записях Н.Н. Барт: исследования и тексты*. Петрозаводск: ПетрГУ, 2019. С. 97–100.
 Балашов 1970 – *Сказки Терского берега Белого моря / изд. подготовил Д.М. Балашов; АН СССР. Карел. филиал. Ин-т яз., литературы и истории. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1970. 447 с.*
 Бер-Глинка 2014 – *Бер-Глинка А.И. К типологии восточнославянских сказок о змеях № 672 и 673 по системе Аарне – Томпсона // Этнографическое обозрение. 2014. № 1. 125–139.*

* Мы предлагаем сделать программу аналогичную *Słownik polskiej bajki ludowej* red. Violetta Wróblewska (<https://bajka.umk.pl>), но не повторяющую ее.

Варакина, Переволочанская, Азарова, Добровольская 2022 – *Варакина Г.В., Переволочанская С.Н., Азарова В.В., Добровольская В.Е.* Иконология и компаративистика: междисциплинарный дискурс // Вестник славянских культур. 2022. Т. 66. С. 320–332.

Василенко 1955 – Сказки, пословицы, загадки: Сборник устного нар. творчества Омской обл.: [По записям фольклорной экспедиции Омского пед. ин-та] / ред., подготовка текстов, сост. и вступ. статья В.А. Василенко. Омск: Обл. кн. изд-во, 1955. 180 с.

Васильев 1889 – *Васильев М.К.* К поверьям о целебном значении змеи // Киевская старина. 1889. № 5–6. С. 634.

Васильев 1897 – *Васильев М.К.* К легендам и поверьям о змеях // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXV. № 4. С. 125–128.

Добровольская 2015 – *Добровольская В.Е.* История фиксации сказки «Жена ужа» (425M) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 133–142.

Добровольская 2016а – *Добровольская В.Е.* Поволжские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425M) // Традиционная культура народов Поволжья: Матер. III Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием (9–11 февраля 2016 г.): в 2 ч. Ч. 1 (А–К). Казань, 2016. С. 217–225.

Добровольская 2016б – *Добровольская В.Е.* Воронежские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425M) в контексте русской сказочной традиции // Народная культура и проблемы ее изучения: Сб. ст. Матер. рег. науч. конф. Воронеж, 2016. С. 3–14.

Добровольская 2017 – *Добровольская В.Е.* Сюжет «Амур и Психея» (СУС 425А) в русской сказочной традиции // Традиционная культура. № 3. 2017. С. 139–150.

Добровольская 2018 – *Добровольская В.Е.* «Ореховая веточка»: редакция сюжетного типа СУС 425С «Аленький цветочек» (сказка староверов Литвы в контексте русской сказочной традиции) // Из истории русской фольклористики. Вып. 10: Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: К юбилею Юрия Александровича Новикова. СПб.: Свое изд-во, 2018. С. 226–238.

Добровольская 2019а – *Добровольская В.* Сказка «Волшебное зеркальце»/ «Мертвая царевна» (СУС 709): между фольклором и авторским творчеством // Славянские чтения XIII. Даугавпилс: Академическое издательство Даугавпилсского университета «Сауле», 2019. 262 с.

Добровольская 2019б – *Добровольская В.Е.* Сюжет АТУ 510В «Peau d'Asne» / СУС 510В «Свиной чехол» в русской сказочной традиции // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 1. С. 20–30.

Добровольская 2020 – *Добровольская В.Е.* Русские сказки Карелии в контексте русской сказочной традиции: на примере сюжетного типа 709 «Волшебное зеркальце» («Мертвая царевна») // Словесность и история. № 2. 2020. С. 27–47.

Добровольская 2022 – *Добровольская В.Е.* Страшные сказки о любопытных девушках: редкие сюжетные типы русской сказочной традиции // Язык. Человек. Культура. Сборник научных трудов, посвященный юбилею Марии Львовны Ковшовой. М.: Институт языкознания РАН. 2022. С. 52–59.

Драгоманов 1876 – *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

Зеленин 1991 – Великорусские сказки Пермской губернии: Сб. Д.К. Зеленина / сост., подгот. текста, послесл. и коммент. Т.Г. Берегулевой-Дмитриевой. М.: Правда, 1991. 543 с. (Сокровищница отеч. собирательства).

Карнаухова 2009 – Сказки и предания Северного края: в записях И.В. Карнауховой. М.: ОГИ, 2009 (Ярославль: Ярославский полиграфкомбинат). 542 с. (Нация и культура / Фольклор: научное наследие / Российский гос. гуманитарный ун-т, Центр типологии и семиотики фольклора).

Кербелите 1991 – *Кербелите Б.П.* Историческое развитие структур и семантики сказок: на материале литовских волшебных сказок / отв. ред. В.М. Гацак. Вильнюс: Вага. 1991. 380 с.

Максимович 1877 – *Максимович М.А.* Собр. соч. Т. II. Киев, 1877.

Неизданные материалы 2018 – Неизданные материалы экспедиций на Русский Север 1926–1928 гг.: Сказки. Легенды. Былички. Детский фольклор / вст. ст., сост., подготовка текстов и коммент. М.Н. Власовой. СПб.: Пушкинский дом. 2018. 724 с.

Никифоров 1961 – Севернорусские сказки в записях А.И. Никифорова / Изд. подготовил В.Я. Пропп. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1961. 386 с. (Памятники русского фольклора).

Новиков 1974 – *Новиков Н.В.* Образы восточнославянской волшебной сказки / отв. ред. В.Е. Гусев. Л.: Наука. 1974.

Ольденбург 1916 – *Ольденбург С.Ф.* Собрание русских народных сказок в последнее время // Журнал Министерства народного просвещения. 1916. Новая серия. Ч. 64. № 8, август. С. 296–321.

Ончуков 2008 – Северные сказки в собрании Н.Е. Ончукова / Российская акад. наук, Ин-т русской лит. (Пушкинский дом); подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.И. Ереминой. СПб.: Мирь, 2008. 748 с.

Ореховая веточка 1999 – Ореховая веточка. Русские народные сказки, записанные в с. Русский Сарс Пермской области. Пермь, 1999. 125 с.

Рождественская 1941 – Сказы и сказки Беломорья и Пинежья / запись текстов, вступ. и комментарии Н.И. Рождественской; Архангельск: Архгиз, 1941. 224 с.

Русские народные сказки Пермского края 2004 – Русские народные сказки Пермского края / сост. А.В. Черных. Пермь, 2004.

Русские сказки в Сибири 2000 – Русские сказки и песни в Сибири: записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества по этнографии [1902 и 1906 гг.]. СПб.: Тропа Троянова, 2000. 605 с. (Полное собрание русских сказок; Т. 3. Предреволюционные собрания).

Русский фольклор в Литве 1975 – Русский фольклор в Литве / Исследование и публикация Н.К. Митропольской. Вильнюс, 1975.

Сими́на 1975 – Пинежские сказки / Собраны и записаны, [вступ. статья] Г.Я. Симиной. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1975. 223 с.

Сказки Водлозерья 2013 – Сказки Водлозерья / сост. А.С. Лызлова. Петрозаводск: Барбашина Е.А., 2013. 426 с. (Памятники русского фольклора Водлозерья).

Сказки Заонежья 1986 – Сказки Заонежья / сост. Н.Ф. Онегина. Петрозаводск: Карелия. 1986. 293 с.

Сказки земли рязанской 1970 – Сказки земли рязанской / подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.К. Соколовой. Рязань, 1970.

Сказки Поморья 1974 – Русские народные сказки Карельского Поморья / вступ. статья А. Разумовой; АН СССР. Карельск. филиал. Ин-т яз., литературы и истории. Петрозаводск: Карелия, 1974. 423 с.

Смирнов 2017 – Великорусские сказки: сборник А.М. Смирнова: в 2 кн. Иваново: Роцца, 2017.

Старая погудка на новый лад – Старая погудка на новый лад: русская сказка в изданиях конца XVIII века. Иваново: Роцца, 2016. 393 с. (Полное собрание русских сказок. Ранние собрания; т. 8).

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Бараг Л.Г., Березовский И.П., Кабашников К.П., Новиков Н.В. Отв. ред. К.В. Чистов. Л.: Наука, 1979.

Тумилевич 1961 – *Тумилевич Ф.В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н/Д: Кн. изд-во, 1961.

Уральский фольклор 1949 – Уральский фольклор / под ред. М.Г. Китайника. Свердловск: Свердл. обл. гос. изд-во, 1949 (5-я тип. Главполиграфиздата). 236 с.

Фольклор старообрядцев Литвы 2007 – Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 1: Сказки. Пословицы. Загадки. Вильнюс, 2007.

Фольклор Судогодского края 1999 – Фольклор Судогодского края / сост. В.Е. Добровольская, И.А. Морозов, В.Г. Смолицкий. Под общ. ред. А.С. Каргина. М.: ГРЦРФ. 199.

Худяков 2017 – Великорусские сказки. Великорусские загадки / И.А. Худяков. Иваново: Роцца, 2017. 458 с. (Полное собрание русских сказок. Ранние собрания; т. 6).

Чернышев 2004 – Сказки и легенды пушкинских мест: записи на местах, наблюдения и исслед. В.И. Чернышева. Репр. изд. СПб.: Наука, 2004 (Первая Акад. тип. Наука РАН). 342 с. (Литературные памятники).

Шастина 1971 – *Шастина Е.И.* Сказки ленских берегов. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1971. 166 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Вайман Дмитрий Игоревич (Пермь) – кандидат исторических наук, ст.н.с. Отдела истории, археологии и этнографии Пермского ФИЦ УрО РАН, ст.н.с. Институт гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН).

Варакина Галина Владиславовна (Москва) – доктор культурологии, доцент, заведующая кафедрой Общего и славянского искусствознания Института славянской культуры РГУ им. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство).

Добжанская Оксана Эдуардовна (Дудинка) – доктор искусствоведения, доцент по кафедре культурологии и искусства, профессор Арктического государственного института культуры и искусств.

Добровольская Варвара Евгеньевна (Москва) – кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и славянского искусствознания Института славянской культуры РГУ им. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), зав. сектором нематериального культурного наследия ГРДНТ им. В.Д. Поленова, ст.н.с. Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН).

Конёнкова Алла Кирилловна (Москва) – кандидат культурологии, доцент, кафедра общего и славянского искусствознания Института славянской культуры РГУ им. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство).

Крашенинникова Юлия Андреевна (Сыктывкар) – кандидат филологических наук, заведующий сектором фольклора, в.н.с. Института языка, литературы и истории ФИЦ Коми НЦ УрО РАН.

Лызлова Анастасия Сергеевна (Петрозаводск) – кандидат филологических наук, научный сотрудник Сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН.

Низовцева Светлана Григорьевна (Сыктывкар) – кандидат филологических наук, н.с. сектора фольклора Института языка, литературы и истории ФИЦ Коми НЦ УрО РАН.

Подюков Иван Алексеевич (Пермь) – доктор филологических наук, ст.н.с. Отдела истории, археологии и этнографии Пермского ФИЦ УрО РАН, ст.н.с. Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН), профессор кафедры общего языкознания, русского и коми-пермяцкого языков и методики преподавания языков Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета.

Поздеев Вячеслав Алексеевич (Киров – Сыктывкар) – доктор филологических наук, профессор, г.н.с. сектора фольклора Института языка, литературы и истории ФИЦ Коми НЦ УрО РАН.

Свалова Екатерина Николаевна (Пермь) – кандидат филологических наук, доцент кафедры языкознания, русского и коми-пермяцкого языков и методики преподавания языка. Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет, ст.н.с. Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН).

Тябина Лена Ивановна (Казань) – старший научный сотрудник Литературного музея Г. Тукая – филиал-отдел Национального музея Республики Татарстан.

Филатова Василиса Борисовна (Казань) – сотрудник Центра русского фольклора МБУК «Музейный комплекс г. Казани».

Ходырева Ольга Владимировна (Киров) – кандидат культурологии, доцент, методист по сохранению нематериального культурного наследия отдела развития народной культуры Кировского областного государственного автономного учреждения культуры «Областной Дом народного творчества» (г. Киров).

Христова Галина Павловна (Воронеж) – доцент кафедры этномузыкологии Воронежского государственного института искусств.

Цветкова Алевтина Дмитриевна (Республика Казахстан, Павлодар) – кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры филологии и журналистики, Торайгыров университет.

Черных Иван Александрович (Пермь) – н.с. Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН).

Черных Александр Васильевич (Пермь) – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор, директор Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН).

Чернышева Юлия Сергеевна (Пермь) – н.с. Института гуманитарных исследований УрО РАН (филиала Пермского ФИЦ УрО РАН).

Яковлев Валерий Иванович (Казань) – доктор исторических наук, профессор Казанской государственной консерватории имени Н.Г. Жиганова.

Коллективная монография
СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
И СОВРЕМЕННЫЙ МИР:
ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Техническая группа:
Латыпова Г.М., Гильфанова Г.И.

Корректурa:
Е.М. Уварова
Верстка:
Д.Л. Наврозова

Подписано в печать 23.12.2023
Формат 60х90/16
Тираж 300 экз.
Отпечатано в ООО «Фолиант», г. Казань, ул. Профсоюзная, 17в,
foliantkazan@mail.ru