

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ



ДИНАМИКА ТРАДИЦИИ В РЕГИОНАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

**ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ
В КУЛЬТУРЕ И ЯЗЫКЕ КОСТРОМСКОГО КРАЯ**

Москва
2016

УДК 39
ББК 63.5
Д 46

Рецензенты:
доктор исторических наук
Ю.Д. Анчабадзе,
доктор исторических наук
А.В. Черных

При поддержке РГНФ, проект № 15-01-00379а
«Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов
(на материале полевых этнографических и этнолингвистических
исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)».

Динамика традиции в региональном измерении. Транс-
Д 46 формационные процессы в культуре и языке Костромского
края / Отв. ред. и сост. И.А. Морозов, И.С. Слепцова. М.:
ИЭА РАН, 2016. – 444 с.

ISBN 978-5-4211-0167-3

В сборнике обсуждается широкий круг проблем, связанных с изучением динамики современных культурно-языковых процессов в одном из важных исторических регионов России – Костромском крае. Авторы анализируют формирование и функционирование различных типов локальной идентичности и культурного ландшафта, местную специфику языковых явлений, трансформацию праздничного обихода в советский и постсоветский период. Данные исследования необходимы для оценки текущего состояния трансформационных процессов в культуре и языке и прогнозирования их дальнейшего развития с учетом региональной специфики.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-4211-0167-3

© Институт этнологии и антропологии
РАН, 2016
© Морозов И.А., Слепцова И.С., 2016
© Коллектив авторов, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

И.А. Морозов. Современные исследования Костромского края и проблемы регионалистики	5
--	---

История фольклорно-этнографических исследований в Костромском крае

И.С. Слепцова (Кызласова). Культурно-бытовой уклад населения малых городов Костромской области (по материалам полевых исследований 1982–2002 гг.)	29
В.А. Ковник. Экспедиционная работа фольклористов Московского университета в Костромской области в конце XX – начале XXI вв.	54

Локальная идентичность

Т.Б. Щепанская. Совета: институты локальной идентичности	73
Д.В. Громов, А.Д. Соколова. Кологрив: два символа локальной идентичности	102
В.Г. Холодная. Самосознание ярославских и костромских отходников и процессы трансформации традиционной культуры на рубеже XIX–XX веков	133
Е.А. Самоделова. Художник Е.В. Честняков: от биографии к «агиографии» (к постановке вопроса)	152
А.В. Козлова. «Приучаем к истокам с ясельного возраста»: стратегии педагогического краеведения в г. Кологрив	209
П.А. Скрыльников. Движение <i>Merjamaa</i> : этнокультурный реконструкторский проект как поиск новой русской идентичности	224

Культурный ландшафт

О.В. Смурова. Культурный ландшафт как фактор формирования жизненных стратегий крестьянина-отходника	247
--	-----

С.А. Пиляк. Современная деревянная культовая архитектура Костромской области. Трансформация региональных традиций	259
И.Б. Горланова. Особенности семантики и функционирования топонимов г. Костромы	279
Этнолингвистические исследования	
Е.Л. Березович. Из полевого блокнота этнолингвиста. Костромское Поветлужье	285
Т.В. Леонтьева. Оценка поведения человека в русском диалектном дискурсе (на материале диалектной лексики Костромского Поветлужья)	330
Праздничная традиция и современность	
И.А. Морозов, П.А. Скрыльников. Современная праздничная культура в Костромском крае (по результатам анкетирования)	353
М.Д. Алексеевский. День Шуки в городе Галиче: механизмы конструирования туристического праздника	366
Полевые материалы	
Материалы сценариев свадьбы. г. Нерехта, 1996 г. (публ. <i>И.С. Слепцовой</i>)	380
Экспедиционные записи о Е.В. Честнякове. Кологривский р-н Костромской обл., 2015 г. (зап. и опубл. <i>Е.А. Самоделовой</i>)	408
Материалы по похоронной обрядности. Межевской район Костромской области, 2016 г. (зап. и опубл. <i>Е.Г. Чесноковой</i>) ..	423
Иллюстрации	435

И.А. Морозов

Современные исследования Костромского края и проблемы регионалистики¹

Ключевые слова: Этнография, фольклор, Костромской край, региональные и локальные формы культуры, этнодиалектология, этнолингвистика, регионалистика.

Аннотация: В статье дан обзор основных направлений современных исследований по этнографии, фольклору и языку Костромского края. Представлен их анализ в контексте этнодиалектных исследований и регионалистики.

Костромской край является одним из ключевых историко-культурных регионов России. Хотя в современных своих границах он существует сравнительно недавно, можно утверждать, что культурные и языковые явления, характерные для данной территории, имеют свою достаточно ярко выраженную специфику. Объединение в рамках современной административной единицы районов, ранее входивших в другие историко-культурные зоны, позволяет более четко проводить внутрорегиональные границы при изучении культуры и языка и динамики их развития в течение по крайней мере последних двух столетий. Вместе с тем, в отличие от многих других регионов, до сих пор не существует обобщающих исследований по этнографии и фольклору Костромского края. При этом нельзя сказать, что не предпринимается никаких усилий по созданию подобных трудов. В данной статье мы попробуем проанализировать уже проделанную работу и наметить ряд перспектив, которые открываются в рамках современных исследований культуры и языка Костромского края.

* * *

Основные направления современных исследований по этнографии, фольклору и языку Костромского края. История

изучения фольклорно-этнографических и языковых явлений в Костромском крае восходит к рубежу XVIII–XIX веков (*Шипилов* 1985; РФБУ 1996), однако степень изученности различных районов крайне неоднородна. Достаточно взглянуть, например, на корпус материалов по Костромской губернии из архива В.Н. Тенишева и сравнить их с описаниями, относящимися к Вологодской губернии (*Русские крестьяне* 2004; *Русские крестьяне* 2007), как сразу становится понятно существенное различие в их объеме и качестве. При этом на территории края работало немало собирателей любителей и профессионалов (*Русские фольклористы* 2000). Уже в конце XIX – начале XX вв. на территории Костромского края проводился сбор музыкального фольклора (*Ляпунов, Истомин* 1899; *Лаговский* 1923). В «Дневнике» С.М. Ляпунова, посвященном поездке в Вологодскую, Вятскую, Костромскую и Ярославскую губернии летом 1893 года, помимо песенного фольклора содержатся описания народных верований, обрядов, пересказы преданий и легенд, связанных с почитанием православных святых, а также фотоснимки церковной и крестьянской архитектуры и народных исполнителей (*Ляпунов* 2015). На костромском материале в дореволюционный период был написан ряд добротных этнографических работ (подробнее: РИЭА 1973; РФБУ 1981; РФБУ 1990; РФБУ 1996), в которых описывались специфические местные обряды вроде «похорон Ярилы», приводились тексты заговоров, песен разных жанров, рекрутских причитаний, материалы по мифологическим представлениям, свадебному и похоронному обрядам (*Нефедов* 1887; *Завойко* 1917; *Виноградов* 1917; *Смирнов* 1920; *Нефедов* 1920; и др.).

Очерки и заметки по костромской этнографии, фольклору и народным говорам публиковались не только в центральных, но и в местных изданиях – «Костромская старина», «Костромские губернские ведомости», «Костромские епархиальные ведомости» (*Войтюк* 1993). Большой вклад в местное краеведение сделало Костромское научное общество по изучению местного края (КНО 2016; *Флейман, Шипилов* 2014), просуществовавшее до конца 1920-х годов.

Во второй половине XX в. фольклорно-этнографические исследования на территории Костромского края проводились ведущими научными центрами Москвы и Санкт-Петербурга. В середине 1950 – начале 1960-х годов выполнялось обследование территории Костромской области экспедициями Института этнографии АН СССР (руководитель Л.А. Пушкарева) в рамках работы над историко-этнографическим атласом «Русские». Собранные материалы использовались как при создании атласа, так и в аналитических статьях, посвященных быту советского крестьянства (*Пушкарева, Шмелева* 1960). Основные направления работы сотрудников Института этнологии и антропологии РАН и кафедры фольклора филологического факультета МГУ в более поздний период описаны ниже в статьях И.С. Слепцовой и В.А. Ковпика.

В конце 1940 – начале 1950-х годов и в более поздний период в Костромской области работали экспедиции Зубовского института, впоследствии переименованного в Российский институт истории искусств (*Лапин* 2013: 14; *Разумовская* 2008), а также Института русской литературы (Пушкинский дом). В одном из томов ежегодника «Русский фольклор» помещен развернутый отчет об экспедиции в Красносельский, Пыщугский, Макарьевский, Чухломский, Судайский, Буйский, Сусанинский, Галичский районы Костромской области, представленный ведущими сотрудниками ИРЛИ – В.Е. Гусевым, Б.М. Добровольским, В.В. Митрофановой, О.Б. Алексеевой, Л.И. Емельяновым (*Гусев, Добровольский, Митрофанова и др.* 1961). Исследователи зафиксировали интенсивные процессы трансформации традиции, возникновение новых фольклорных текстов и обрядовых форм, их активное взаимодействие с устоявшимися, традиционными. Так, В.Е. Гусев, подводя итог исследования в Галичском районе, резюмирует:

Многие характерные для старого фольклора явления из быта исчезли (хороводные песни, святочные и другие обрядовые песни, некоторые лирические песни, исполнявшиеся на беседах), другие остаются в обиходе представителей старшего и среднего поколений, но не воспринимаются активно молодежью (большинство традиционных лирических песен, старые частушки, сказки, некоторые свадебные

песни, пословицы и поговорки). Наряду с этим еще довольно значительная часть традиционных лирических песен, романсов и особенно свадебных песен активно и более или менее повсеместно бытует среди всех слоев местного населения, причем лишь незначительная доля этих произведений входит в репертуар организованной художественной самодеятельности. Наконец, наибольшей популярностью, особенно среди молодежи, пользуются частушки, современные песни советских поэтов и композиторов, распространены также (особенно в альбомах) анонимные советские песни, в частности песни Великой Отечественной войны, бытовые анекдоты. Сопоставление наблюдений и материалов, собранных в г. Галиче и Рыбной слободе, с одной стороны, и в прилегающей к г. Галичу сельской местности, с другой, позволяют сделать вывод, что существенных различий между репертуаром населения города и деревни нет, однако в сельской местности отмечена значительно большая сохранность свадебного обряда и некоторых других элементов традиционной культуры (Гусев, Добровольский, Митрофанова и др. 1961: 154).

В архиве ИМЛИ отложились также материалы собирателей В.В. Хрящева, Г.И. Лебедева, И.А. Морозова. Данные полевые записи использовались в научных публикациях сотрудников ИРЛИ. Часть собранных материалов была опубликована в обобщающих трудах по этнографии и фольклору Поволжья (*Шапвалова и др.* 1985).

В начале 1980-х годов изучением костромского фольклора занимались сотрудники Института мировой литературы им. А.М. Горького Б.П. Кирдан и Т.В. Зуева. Полевые материалы были отчасти опубликованы в научной периодике и хрестоматии по русскому фольклору, изданной этими авторами (*Зуева* 1998; *Зуева, Кирдан* 1998).

Исследования музыкального фольклора проводились в рамках фольклорных практик студентов Санкт-Петербургской консерватории и сотрудников Фольклорно-этнографического центра СПбК под руководством А.М. Мехнецова и И.С. Поповой в 2008–2009 гг. (*Валевская* 2014: 424, Макарьевский, Чухломской, Нерехтский районы):

Собирали все понемножку. В Нерехте рожечники были, по крайнему – пастушеская барабанка. Везде – неплохо с инструментальной

музыкой. Интересный материал был в Чухломе по свадьбе. Для меня там состоялись “жгонка”: пимокаты, или шерстобиты с их тайным языком (ЛАМ 2016: И.С. Попова).

Большой вклад в изучение музыкального фольклора и традиционной инструментальной музыки Костромского края был сделан этномузыковедами Российской Академии музыки им. Гнесиных. Особенности региональной инструментальной культуры и музыкальному исполнительству посвящен целый ряд работ Т.В. Кирюшиной (*Кирюшина* 1993; *Кирюшина* 2001; *Кирюшина* 2002; *Кирюшина, Юноки-Оиэ* 2002; *Кирюшина* 2014). Описаны особенности песенно-музыкального фольклора календарных и семейных праздников и обрядов и сопутствующие этнографические контексты (*Кирюшина* 1992; *Кирюшина* 2008; *Кирюшина* 2005; *Кирюшина* 2009а; *Кирюшина* 2010; *Кирюшина* 2011; *Кулагина и др.* 1997). В последнее десятилетие появились и комплексные исследования музыкально-хореографического искусства отдельных районов Костромского края, выполненные сотрудниками Российской Академии музыки им. Гнесиных и Государственного республиканского центра русского фольклора (Чухломской фольклор 2013).

Важную роль в активизации собирательской работы в постсоветский период сыграла инициатива группы костромских работников культуры и музейщиков (Л.П. Салий, Т.В. Войтюк, Е.В. Лейцик, С.М. Гусевой), организовавших фестиваль исследований традиционной народной культуры «Дорогами народных традиций» под эгидой Костромского областного дома народного творчества и Костромского объединенного историко-архитектурного музея-заповедника «Ипатьевский монастырь». С 1991 г. в рамках подготовки фестиваля на местах были организованы экспедиции по сбору фольклорно-этнографических материалов и музыкального фольклора, развернута работа с народными исполнителями, мастерами народных промыслов и ремесел. Исследования велись по темам, охватывающим разные стороны традиционного быта и хозяйственного уклада: архитектура, одежда, народные промыслы, льноводство, домашнее прядение и ткачество, система питания, календарные праздники и обряды, семейная обрядность, хорео-

графия, традиционная музыкальная культура, народный театр, народные игры, этнография детства и др. При подготовке к экспедициям организаторы использовали материалы Костромской губернской ученой архивной комиссии и Костромского научного общества по изучению Костромского края, в том числе подготовленные ими в конце XIX века вопросники и программы. Часть вопросников была специально создана или адаптирована под особенности региона приглашенными специалистами из ведущих научных центров Москвы и Санкт-Петербурга.

По мере накопления материала велась работа по его систематизации, созданию местных фольклорных фондов, картотек, некоторые из которых до сих пор хранятся в районных краеведческих музеях и отделах культуры. Итоги исследований подводились на областных научно-практических конференциях в рамках фестиваля «Дорогами народных традиций».

К сожалению, к настоящему времени большая часть собранных в ходе подготовки к фестивалям материалов недоступна для широкого круга пользователей (находится в личном пользовании или утрачена). Небольшие справки по перечисленным выше проблематикам имеются на сайте Костромского областного дома народного творчества (КОДНТ 2016) и приводятся в обзорных статьях (МЭАК 1996; Свадебные ритуалы 1999; Москалева 2003; и др.) в различных изданиях, связанных с историко-культурной проблематикой, этнографией, фольклором, народным творчеством («Живая старина», «Традиционная культура», «Народное творчество»). Кроме того, часть материалов была опубликована в региональных журналах («Костромская старина», «Губернский дом», «Костромская слобода», «Краеведческие записки»), а также в районной периодике (Частушки 1993; Частушки 1994; и др.).

Среди опубликованных работ и защищенных в последние десятилетия диссертаций есть исследования по исторической этнографии (Кабатов 2015), этногенезу и этнической истории (Шарабарина 2011; Шарабарина 2013). Появились использующие костромской материал фундаментальные исследования по социальной антропологии, посвященные особенностям экономи-

ческого поведения людей (например, отходничество), способам самоорганизации на уровне муниципальных поселений и локальных групп (Смурова 2008; Плюснин и др. 2013; Плюснин 2016). Значительный вклад в последние несколько десятилетий сделан в изучение местных особенностей языка (ономастики и говоров) как костромскими исследователями (Ганцовская, Маширова 2006; Ганцовская 2007; Громов 1992; и др.), так и учеными из других регионов. В частности, укажем на систематические полевые исследования, которые проводятся в области группой екатеринбургских этнолингвистов под руководством Е.Л. Березович (ниже представлены две их работы), уже опубликовавших некоторые результаты своих исследований в различных научных изданиях. На основе всех этих изысканий создается Информационно-поисковая система «Топонимия Костромской области» (Мищенко 2016). Необходимо отметить усилия, предпринимаемые научными отделами Костромского архитектурно-этнографического и ландшафтного музея-заповедника, которым в последние десятилетия удалось провести большую работу по выявлению и описанию памятников материального культурного наследия на территории Костромского края (см. ниже статью С.А. Пиляка), в том числе народных промыслов, декоративно-прикладного искусства, архитектуры (Мазеев 2005; Масалёва 2013; и др.). Интересные результаты получены и в результате проведения многолетних археологических разысканий на территории края, позволяющих восстановить историю заселения и освоения этой территории, уточнить особенности сложения населения и его этнического состава (Кабатов 2004).

Во всех перечисленных выше исследованиях важную роль играет не только региональный, но и локальный аспект тех или иных изучаемых проблем. Это касается и краеведения, которое представлено, в первую очередь, работниками районных краеведческих музеев (см., например, работы директора музея г. Мантурово С.А. Торопова) и отдельными энтузиастами и любителями, а также прикладных направлений, занимающихся разработкой локальной культурной истории (этнопедагогика, этнотуризм, фольклорное исполнительство).

Отметим существенное расширение источниковой базы за счет появившихся в последнее время электронных ресурсов, на которых можно найти библиографию, электронные версии книг, журналы и иные материалы по истории, археологии, этнографии и языку Костромского края. Среди них очень содержательные сайты «Забытая Кострома... Краеведение» (Забытая Кострома 2016), «Кострома – история и культура» (КИК 2016), Краеведческий альманах «Костромская земля» (Костромская земля 2016). Все это создает дополнительные возможности для создания серьезных обобщающих трудов по истории, культуре и языку Костромского края.

* * *

Комплексные исследования и региональный подход. Попробуем проанализировать уже проделанную работу и наметить ряд перспектив, которые открываются в контексте современных комплексных междисциплинарных исследований. Проблема междисциплинарности все чаще становится предметом научных дискуссий (ср. Томилов 2013). Однако, по мнению большинства участников дискуссий, междисциплинарность еще не предполагает комплексность. Проблемой в данном случае является поиск общего предмета и объекта исследования, поскольку не просто найти общие точки соприкосновения даже в рамках различных гуманитарных дисциплин. Поиск возможен в нескольких направлениях. Например, в ходе изучения истории жилища или одежды можно параллельно использовать данные археологии, истории, этнографии, социологии, которые станут базой для итоговых обобщений. При таком подходе не обязательно использовать единые методы и даже определять единый предмет изучения. Вместе с тем существует и другой подход к проблеме комплексного исследования, когда получаемые сведения интегрируются по некоему общему признаку, например, признаку локальной или региональной принадлежности.

Последний принцип реализуется в *регионалистике* и *районистике*. *Регионалистика* обычно определяется как совокупность

дисциплин и направлений, методологических подходов и методических приемов, объектом исследования которых выступает регион или район. Данные подходы наиболее интенсивно развивались в дисциплинарном поле экономической и социальной географии и используют, в первую очередь, методы соответствующих наук (*Изард* 1966; *Саушкин* 1973; *Гладкий, Чистобаев* 2003; и др.). Данные методы подходят и для смежных с географией наук – региональной экономики, региональной социологии, региональной демографии и др. Однако они вполне применимы и в гуманитарных науках (*Основания регионалистики* 1999; *Малькова, Тишков* 2013).

Регион может быть объектом изучения отдельных гуманитарных дисциплин, которые выделяют в его рамках свое предметное поле. Так, в последние десятилетия все большую популярность получают такие гуманитарные направления, как политическая, филологическая и культурологическая регионалистика (*Туровский* 2006; *Полякова* 2015; *Андрющенко* 2013). Отдельным предметом исследования может быть, например, фольклорная топонимия Костромской области (*Пьянкова, Старикова* 2005) или культурный ландшафт в целом. Понятно, что в данном случае авторы не стремятся к комплексности и междисциплинарности, поскольку отсутствует общий предмет изучения, который позволил бы интегрировать разные дисциплинарные подходы для получения общего результата.

Заметим, что признак «региональность» по сути достаточно субъективен и антропоцентричен, поскольку чаще всего «регион» как некая таксономическая единица выделяется не только на основе объективных (природных, географических) факторов, но и с учетом определенных культурно и социально обусловленных представлений об однородности и целостности того или иного объекта, что позволяет говорить о *социально-географической регионалистике* (*Соколовский* 2013: 55–56).

Региональное и локальное в исторической перспективе. Говоря о региональности, мы акцентируем привязку к современным или историческим административным образованиям, в рамках которых различными, в том числе и административными методами,

может осуществляться унификация культурных форм (Герд 2013). При этом *базисом для унификации* становятся экономические, социокультурные и политические факторы, которые, как правило, служат основанием для выделения того или иного региона. Из этого вытекает, что для *региональности* *целеполагающими мотивами являются регулятивность и интегративность*.

«Локальность» как некий особый, дифференцирующий признак обретает свой смысл в контексте анализа больших культурных ареалов и часто используется при ареальных исследованиях. Тем самым *локальность истолковывается как некое признаковое поле*, на основе анализа которого можно делать этноисторические или культурно-исторические выводы, рисовать картину этногенеза или определять зоны доминирования и распространения культурных явлений. Локальность в этом смысле существенно меньше зависит от административных решений. Возникновение и функционирование локальных явлений определяется преимущественно *ситуативными факторами*, связанными со средой существования той или иной группы населения, ее взаимодействием с окружающей средой и необходимостью оперативного подстраивания под изменяющиеся условия. *Локальность выступает как адаптивный механизм*, который социум или группа могут использовать как для налаживания и укрепления внутрирегиональных связей, так и для разрушения регионально интегрированного пространства с целью установления новых системных связей внутри и вне него. Процессы «локализации», жестко не связаны с определенными территориальными (географическими) границами, но, несомненно, *детерминированы рамками «культурного пространства»*. С этой целью используются вырабатываемые локальным сообществом собственные культурно-языковые ценности (символика, мифология, фольклор), а также специфические обрядово-игровые формы.

Региональный уровень связан прежде всего с административным вмешательством, государственной политикой в области политики (в том числе национальной), образования, культуры. Поэтому «региональность» является более устойчивым, константным фактором. Культурно специфические черты, возникающие под ее

влиянием, могут сохраняться в течение длительных временных периодов, даже после того как административные границы меняют свою конфигурацию.

Локально специфические признаки не привязаны к тем или иным территориальным образованиям, они дисперсны и склонны к тому, чтобы данные границы преодолевать. Локальные явления могут иметь «вирусный» характер, способны распространяться за рамками исходной территории вслед за своими носителями. Можно говорить о региональном и локальном уровнях *трансформации традиции*. *Локальный уровень* связан в первую очередь с «инициативами снизу», с активностью на уровне отдельных социальных групп и индивидов, которые предлагают свои интерпретации как традиционных, так и современных культурных форм и способов их использования.

Культура – это явление, которое формируется и «потребляется» не только на уровне социальных общностей и групп, но и на уровне каждого индивида, входящего в эти общности и группы. В этом смысле культура может быть «индивидуальной». То же самое можно сказать и о локальности, которая также имеет индивидуальное измерение.

Для проводимых нами исследований особое значение имеют *языковые признаки локальности*, языковые средства выражения и проявления локального характера культуры. Поэтому в контексте ареалогических исследований мы неизбежно сравниваем локальные типы культур с языковыми диалектами и называем соответствующие исследования *этнолингвистическими* или *этнодиалектными*.

Если говорить о специфике этнодиалектных исследований, то необходимо особо подчеркнуть следующее:

- Этнодиалектные исследования направлены на изучение локальных разновидностей культуры конкретного этноса во всем разнообразии их форм.
- Описываются разные уровни локальности от замкнутых культурных ареалов до компактных групп или отдельных поселений до индивидуальных традиций.

– Этнодиалектные исследования неразрывно связаны с исследованиями лингвистических локальных общностей: говоров, диалектов, идиолектов и т.п. Одной из удобных форм их презентации являются *этнодиалектные словари*.

– Представление традиции в этнодиалектных словарях совершается при помощи развернутых описаний самих носителей традиции с сохранением диалектных особенностей языка и речевых особенностей конкретных рассказчиков.

– Этнодиалектный словарь наряду с устоявшимися стремится представить и отклоняющиеся, ненормированные, варианты культурных и языковых форм, которые могут быть на периферии общественного сознания и общественной практики. Это дает возможность более точного мониторинга их возникновения и развития.

О предмете комплексного междисциплинарного исследования. Как видно из предыдущих рассуждений, даже определившись с подходом и поставив во главу угла региональную или локальную специфику, мы не решаем проблему предмета исследования. Конечно, вполне возможно выбрать достаточно широкое поле, например, «народные знания» или «традиционная материальная культура». Примерно так понимается предметное поле в этнолингвистических или этнодиалектных исследованиях.

В историко-культурных и этнографических исследованиях предметом изучения часто выступает «традиция». При обсуждении этого понятия нередко приходится сталкиваться с его генерализацией (обобщением), что выражается в терминах «локальная», «региональная» или «общерусская традиция». Употребление этих терминов зачастую является своеобразным эвфемизмом, который призван указать на наличие неких признаков, отличающих данную традицию от других (например, региональных) или же объединяющих несколько традиций в некую общность (например, общерусскую), выделяемую по историческому, географическому или этническому принципу. При выделении типа традиции очень важен признак, который ложится в основание выделения и который, как уже было сказано, чаще всего основывается на исто-

рическом, географическом или этническом принципах, хотя возможно использование и социокультурных оснований выделения (субкультурные или индивидуальные традиции). Применение по отношению к традиции различных поясняющих атрибутивов вроде «архаическая» или «севернорусская» призвано не только установить некие пространственно-временные координаты, определяющие ее существование, но и одновременно обозначить базовое значение, определяющее поле ее действия. Атрибуция в данном случае является актом отделения от иных традиций и имплицитно подразумевает наличие неких особых, «архаических» или «севернорусских» признаков, отличающих данную традицию от других. Применяя определения «архаическая» или «современная» традиция, мы обычно считаем наличие таких признаков «само собой разумеющимся» фактом, причем их инвентарь каждый раз устанавливается достаточно произвольно, исходя из «интуитивно понятных принципов». При этом тип признаков и их состав существенно варьируется и зачастую определяется не их значимостью, а различными соображениями иного, не научного порядка, например, политической идеологией и конъюнктурой.

Вместе с тем, как показывают, в частности, предлагаемые ниже статьи, иногда предметом исследования может стать достаточно частная вещь, такая, например, как «персона», «выдающаяся личность», которая создает основания для формирования специфической локальной традиции. В нашем случае – это личность Ефима Васильевича Честнякова, которая представляет интерес для разных дисциплин, от исторической и филологической персоналистики (*Ганцовская* 2007) до этнографии, этномузыковедения и агиографии (*Кирюшина* 2002; *Кирюшина* 2009б), то есть фактически до микроистории и социальной психологии. Учитывая широту интересов Е.В. Честнякова, возможны также как научные, так и практические осмысления его педагогических опытов. Личность Е.В. Честнякова замечательна еще и тем, что дает возможность проводить исследования в рамках филологической регионалистики, то есть представить его произведения в свете локальных и региональных особенностей культуры и

языка. В современных ракурсах персона Честнякова может представлять в качестве особого регионального культурного бренда, создающего основу для организации культурно-просветительских и туристических практик, организации праздничной жизни, музейной деятельности.

Таким образом, персона Е.В. Честнякова способна выступать в качестве своеобразного междисциплинарного регионального таксона, имеющего свои локальные особенности и дающего возможность построить многомерный граф культурной жизни региона на протяжении нескольких десятилетий прошлого века, отразить динамику его культурного развития.

* * *

Подводя итог, констатируем, что несмотря на существенную интенсификацию исследований в различных дисциплинах и субдисциплинах (от этнолингвистики и этномузыковедения до этнодиалектологии и этноэкологии) и значительный массив накопленных знаний по культуре и языку Костромского края, в настоящий момент отсутствуют обобщающие исследования, имеющие междисциплинарный и комплексный характер. Причиной этого можно считать как отсутствие общепризнанных принципов и подходов к проведению таких исследований на региональном уровне, так и разную трактовку в разных дисциплинарных дискурсах ключевых понятий (включая понятия «регион», «региональный/локальный») и отсутствие стремления к выделению междисциплинарного предметного поля при проведении региональных исследований. Актуальность данной проблематики проявляется в предпринимаемых в разных дисциплинарных областях усилиях по созданию теории регионалистики и локальности, например, работа над концепцией «новой локальной истории» (Новая локальная история 2014). Некоторые подходы к решению этой проблемы предложены и в наших этнодиалектных словарях, хотя они, несомненно, требуют дальнейшего обсуждения и усовершенствования. Одним из этапов на этом пути может стать и данный сборник.

Примечания

- ¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)».

Материалы и источники

- Андроников 1913 – Андроников А. Народные сказки Костромской губернии // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 1. Кострома: КНОИМК, 1913.
- Валевская 2014 – Экспедиционные исследования А.М. Мехнецова // Мехнецов А.М. Народная традиционная культура: Статьи и материалы. К 150-летию Санкт-Петербургской консерватории / Сост. Е.А. Валевская, К.А. Мехнецова; вст. ст. Г.В. Лобковой. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 397–424.
- Гусев, Добровольский, Митрофанова и др. 1961 – Гусев В.Е., Добровольский Б.М., Митрофанова В.В. и др. Экспедиция в Костромскую область // Русский фольклор. Т. 6. М; Л.: Издательство АН СССР, 1961. С. 125–154.
- Забытая Кострома 2016 – Забытая Кострома... Краеведение. URL: <http://starina44.ru/kostromskaya-biblioteka>. Дата обращения 20 февраля 2016 г.
- РФБУ – Русский фольклор: Библиографический указатель. 1800–1995 / Сост. М.Я. Мельц, Т.Г. Иванова. Л; СПб.: БАН; Дмитрий Булаин, 1961–2001.
- Кирюшина 1993 – Костромские песни и наигрыши. Вып. 1. Календарные обрядовые песни / Сост., зап. и нот. Т.В. Кирюшиной. Кострома, 1993.
- Кирюшина 2001 – Костромские песни и наигрыши. Вып. 2. Календарно-приуроченные песни / Сост., зап. и нот. Т.В. Кирюшиной. Кострома, 2001.
- КНО 2016 – Костромское научное общество по изучению местного края // Справочник научных обществ России. URL: http://snor.ru/?m=articles&an=sc_170. Дата обращения 20 февраля 2016 г.
- КОДНТ 2016 – Костромской областной дом народного творчества // Традиционные праздники и обряды. URL: <http://www.kodnt.ru/entsiklopediya-kostromskogo-folklor/traditsionnye-prazdniki-i-obryady>. Дата обращения 20 февраля 2016 г.
- Костромская земля 2016 – Краеведческий альманах «Костромская земля». URL: <http://kostromka.ru/kostroma/land/01/fleyman/10.php>. Дата обращения 20 февраля 2016 г.
- Лаговский 1923 – Лаговский Ф.Н. Народные песни Костромской, Вологодской, Новгородской, Нижегородской и Ярославской губерний. Вып. 2 // Труды Костромского общества по изучению местного края. Вып. 29. Кострома: КНОИМК, 1923.

- ЛАМ 2016 – Личный архив И.А. Морозова. Из переписки с И.С. Поповой. 24 марта 2016 г.
- Ляпунов 2015 – Ляпунов С.М. Дневник путешествия в губернии Вологодскую, Вятскую, Костромскую и Ярославскую летом 1893 года с целью собирания русских народных песен с напевами / Вступ. ст., подг. рук. к публ., коммент. И.Б. Тепловой. СПб.: Скифия-принт, 2015.
- Ляпунов, Истомин 1899 – Песни русского народа. Собраны в губерниях Вологодской, Вятской, Костромской в 1893 году / Напевы записал С.М. Ляпунов, слова – Ф.М. Истомин. СПб., 1899.
- КИК 2016 – Кострома – история и культура. URL: <http://kostromka.ru>. Дата обращения 20 февраля 2016 г.
- МЭАК 1996 – Материалы экспедиционного архива Костромского ОДНТ // Живая старина. 1996. № 2. С. 55–56.
- Русские крестьяне 2004 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губернии. СПб.: «Деловая полиграфия», ООО «Навигатор», 2004.
- Русские крестьяне 2007 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 1–4. СПб.: «Деловая полиграфия», ООО «Навигатор», 2007.
- Свадебные ритуалы 1999 – Свадебные ритуалы в Нейском районе Костромской области // Живая старина. 1999. № 3. С. 36–37.
- Частушки 1993 – Частушки [по записям Областного Дома народного творчества 1990–1991 гг.] // Костромская старина. 1993. № 5. С. 16–19.
- Частушки 1994 – Частушки этих лет // Губернский дом. 1994. № 3. С. 80.

Научная литература

- Андриющенко 2013 – Андриющенко И.А. Культурологическая регионалистика: в поисках методологии // Таврійські студії. Культурологія. 2013. № 4. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/tsk_2013_4_8
- Виноградов 1917 – Виноградов Н.Н. Народная свадьба в Костромском уезде // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8. Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 71–152.
- Войтюк 1993 – Войтюк Т. Живая старина в Костромской губернии [о костр. этнографах] // Костромская старина. 1993. № 5. С. 2–4.
- Ганцовская, Маширова 2006 – Живое костромское слово: краткий костромской областной словарь / Сост.: Н.С. Ганцовская, Г.И. Маширова; отв. ред. Н. С. Ганцовская. Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, 2006.
- Ганцовская 2007 – Ганцовская Н.С. Живое поунженское слово: словарь народно-разговорного языка Е.В. Честнякова. Кострома: Костромаиздат, 2007.

- Герд* 2013 – *Герд А.С.* Историческая география и регионалистика: взаимоотношение в процессе изучения историко-культурных зон // Псковский регионологический журнал. Вып. 16. 2013. С. 107–116.
- Гладкий, Чистобаев* 2003 – *Гладкий Ю.Н., Чистобаев А.И.* Регионоведение: Учебник. М.: Гардарики, 2003.
- Громов* 1992 – *Громов А.В.* Лексика льноводства, прядения и ткачества в костромских говорах по реке Унже: Словарь. Ярославль: Ярославский государственный педагогический институт им. К. Д. Ушинского, 1992.
- Завойко* 1917 – *Завойко Г.К.* В Костромских лесах по Ветлуге реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губ. в 1914–1916 гг.) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 8. Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 3–40.
- Зуева* 1998 – *Зуева Т.В.* Свадебный приговор при выносе «девьяй красоты» в Костромской области // Русская речь. 1998. № 4. С. 103–111.
- Зуева, Кирдан* 1998 – Русский фольклор: Хрестоматия для вузов / Сост. Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан. М.: Флинта, 1998.
- Изард* 1966 – *Изард У.* Методы регионального анализа. Введение в науку о регионах. М.: Прогресс, 1966.
- Кабатов* 2015 – *Кабатов С.А.* Первичный анализ первого этапа комплекса свадебных обрядовых действий в среде сельского населения Костромского Поволжья XIII–XVIII веков // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Т. 21. 2015. № 1. С. 13–17.
- Кабатов* 2004 – *Кабатов С.А.* Сельские поселения Костромского Поволжья XIII–XVII вв.: По археологическим данным: дисс. ... к.ист.н.: 07.00.06. Йошкар-Ола: МарГУ, 2004.
- Кирюшина* 1992 – *Кирюшина Т.В.* Календарные песни Поунжья // Фольклорный текст: функция и структура: Сборник трудов РАМ им. Гнесиных. Вып. 121. М.: РАМ, 1992. С. 5–31.
- Кирюшина* 2002 – *Кирюшина Т.В.* Костромская инструментальная традиция на рубеже тысячелетий (сравнительный анализ современных записей с работами Е. Честнякова начала XX века). М.: МГК им. Чайковского, 2002. С. 113–121.
- Кирюшина, Ююки-Оиэ* 2002 – *Кирюшина Т.В., Ююки-Оиэ К.* Костромская балалаечная традиция // Живая старина. 2002. № 3. С. 39–43.
- Кирюшина* 2005 – *Кирюшина Т.В.* Егорьевские обряды и песни на Костромской земле // Живая старина. 2005. № 3. С. 14–18.
- Кирюшина* 2008 – *Кирюшина Т.В.* Традиционная свадьба средней Унжи // Мир традиционной музыкальной культуры: Сборник трудов. Вып. 174. М.: РАМ им. Гнесиных, 2008. С. 316–339.
- Кирюшина* 2009а – *Кирюшина Т.В.* Выюнишний обряд Среднего Поволжья // Живая старина. 2009. № 3. С. 27–32.

- Кирюшина* 2009б – *Кирюшина Т.В.* «Польётся могучей рекой...»: Музыкальные инструменты в творчестве Ефима Честнякова // Историко-краеведческий журнал «Страницы времён». Кострома, 2009. № 1. С. 159–166.
- Кирюшина* 2010 – *Кирюшина Т.В.* Костромские пивные праздники // Живая старина. 2010. № 3. С. 38–43.
- Кирюшина* 2011 – *Кирюшина Т.В.* Хороводные песни костромских весеннее-летних праздников и будней // Живая старина. 2011. № 4. С. 2–6.
- Кирюшина* 2014 – *Кирюшина Т.В.* Система локальных инструментальных традиций Верхнего Поволжья (на примере музыкальной культуры пастухов и охотников) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 16. Мультифольклорное пространство Поволжья: Сб. научных статей. М.: ГРЦРФ, 2014. С. 25–32.
- Кулагина и др.* 1997 – *Кулагина А.В., Ковник В.А., Кирюшина Т.В.* Святочные игры, гадания и подблюдные песни Поветлужья // Живая старина. 1997. № 1. С. 42–44.
- Латин* 2013 – *Латин В.А.* Изучение фольклора в РИИИ // Временник Зубовского института. Вып. 11. Фольклористика в Зубовском институте. СПб.: Российский институт истории искусств, 2013. С. 4–27.
- Мазаев* 2005 – *Мазаев И.В.* Кадыйские наличники // Живая старина. 2005. № 3. С. 19–21.
- Малькова, Тишкова* 2013 – Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест / под ред. В.К. Мальковой, В.А. Тишкова. Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2012.
- Масалёва* 2013 – *Масалёва С.Д.* Костромская глина. Гончарный промысел Костромского края. Конец XIX – начало XX вв. Кострома: Костромской архитектурно-этнографический и ландшафтный музей-заповедник «Костромская слобода», 2013.
- Мищенко* 2016 – *Мищенко О.В.* Электронная база данных «Топонимия Костромской области»: обработка и систематизация полевого материала // Информационно-поисковая система «Топонимия Костромской области». URL: <http://www.lexrus.ru/default.aspx?p=2877>. Дата обращения 20 февраля 2016 г.
- Москалева* 2003 – *Москалева Л.В.* Этнография детства. Обряды первых лет жизни ребенка в Костромской губернии XIX – начала XX вв. // Краеведческие записки Костромского историко-архитектурного музея-заповедника «Ипатьевский монастырь». Вып. 6. 2003. С. 79–92.
- Нефедов* 1887 – *Нефедов Ф.Д.* Этнографические наблюдения на пути по Волге и ее притокам // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1887. Т. 28.
- Нефедов* 1920 – Причитания, записанные Ф.Д. Нефедовым в Кологривском у. Костромской губ. в 1870-х гг. // Труды Костромского научного общества

- по изучению местного края. Вып. 15. Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 11–20.
- Новая локальная история 2014 – Новая локальная история: по следам Интернет-конференций. 2007–2014 / Под ред. И.В. Крючкова, Т.А. Булыгиной и др. Ставрополь: Издательство СКФУ, 2014.
- Основания регионалистики 1999 – Основания регионалистики: Формирование и эволюция историко-культурных зон Европейской России / Г.С. Лебедев, В.А. Булкин, А.С. Герд, В.Н. Седых. СПб.: СПбГУ. 1999.
- Плюснин и др. 2013 – Плюснин Ю.М., Заусаева Я.Д., Жидкевич Н.Н., Позаненко А.А. Отходники. М.: Новый хронограф, 2013.
- Плюснин 2016 – Плюснин Ю.М. Вдали от государства: отходники и власть в современной России // Вопросы государственного и муниципального управления. 2016. № 1. С. 60–80.
- Полякова 2015 – Полякова Л.В. Филологическая регионалистика как наука // Вопросы литературы. 2015. № 3. С. 186–201.
- Пушкарева, Шмелева 1960 – Пушкарева Л. А., Шмелева М.Н. Изучение культуры и быта в колхозах Костромской области // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 35. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Пьянкова, Старикова 2005 – Пьянкова К.В., Старикова К.М. Фольклорная топонимия Костромской области // Живая старина. 2005. № 3. С. 12–14.
- Саушкин 1973 – Саушкин Ю.Г. Экономическая география: история, теория, методы и практика. М. 1973.
- Смунова 2008 – Смунова О.В. Между городом и деревней: (образ жизни крестьянина-отходника во второй половине XIX – нач. XX вв.). Кострома: Изд-во КГТУ, 2008.
- Разумовская 2008 – Разумовская Е.Н. «Как елочку продают на свадьбе» (костромские записи) // Временник Zubовского института. Вып. 1. Лапинские мотивы: К 65-летию Виктора Аркадьевича Лапина. СПб.: Российский институт истории искусств, 2008.
- РИЗА 1973 – Русские: Историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища. Украшение крестьянских домов и одежды (середина XIX – начало XX в.) / Под ред. В.А. Александрова, П.И. Кушнера, М.Г. Рабиновича. М.: Наука, 1970.
- Русские фольклористы 2000 – Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. Пробный выпуск / Отв. ред. Т.Г. Иванова и А.Л. Топорков. М.: ПРОБЕЛ–2000, 2010.
- Смирнов 1920 – Смирнов В.И. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 21–126.

- Соколовский 2013 – Соколовский С.В. Заметки о принципах выделения регионов в географии и антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. №5. С. 54–60.
- Томилов 2013 – Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов: в 2 т. / гл. ред. Н.А. Томилов. Иркутск: Издательство ИрГТУ, 2013.
- Туровский 2006 – Туровский Р.Ф. Политическая регионалистика. М.: ГУ ВШЭ, 2006.
- Флейман, Шипилов 2014 – Флейман Е.А., Шипилов А.Д. Костромское научное общество по изучению местного края (1912–1930) // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Т. 20. 2014. № 1. С. 74–80.
- Чухломской фольклор 2013 – Чухломской фольклор: В 2 т. Т. 2: Музыкальное и танцевальное традиционное искусство / Сост. Т.В. Кирюшина, А.И. Шилин. М., 2013.
- Шаповалова и др. 1985 – Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г.Г. Шаповалова, Л.С. Лаврентьева, Б.Н. Путилов. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1985.
- Шарабарина 2011 – Шарабарина С.Г. Михаил Яковлевич Диев о финно-угорских элементах в культуре Костромского края // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Т. 103. 2011. № 11. С. 298–302.
- Шарабарина 2013 – Шарабарина С.Г. Деятельность учёной общественности Костромского края по изучению и популяризации финно-угорского культурного наследия в XIX – первой трети XX вв.: дисс. ... к.ист.н.: 07.00.02. Иваново: КГТУ, 2013.
- Шипилов 1985 – Шипилов А.Д. Историко-краеведческая деятельность в Костромской губернии в конце XVIII – начале XX вв.: дисс. ... к.ист.н.: 07.00.09. М.: МГИАН, 1985.

Article Summary

I.A. Morozov. Sovremennyye issledovaniia Kostromskogo kraia i problemy regionalistiki [Modern research of the Kostroma region and problems Regionalistics]

Keywords: Ethnography, folklore, Kostroma region, regional and local forms of culture, etnodialektology, ethnolinguistics, regionalistics

Abstract: The article surveys the main directions of contemporary research in ethnography, folklore and language of the Kostroma region. The analysis is presented in the context of ethno-dialectal and regional studies.

Author: Igor Morozov, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia); e-mail: mianov@rambler.ru

References

- Andriushchenko I.A. Kul'turologicheskaya regionalistika: v poiskakh metodologii. *Tavriis'ki studii. Kul'turologiia*, 2013, № 4. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/tsk_2013_4_8
- Aleksandrov V.A. et al. (ed.) *Russkie: Istoriko-etnograficheskii atlas. Iz istorii russkogo narodnogo zhilishcha. Ukrashenie krest'ianskikh domov i odezhd (seredina XIX – nachalo XX v.)*. Moscow: Nauka, 1970.
- Gantsovskaya N.S., Mashirova G.I. (ed.) *Zhivoe kostromskoe slovo: kratkii kostromskoi oblastnoi slovar'*. Kostroma: KGU, 2006.
- Gantsovskaya N.S. *Zhivoe pounzhenskoe slovo: slovar' narodno-razgovornogo iazyka E.V. Chestniakova*. Kostroma: Kostromaizdat, 2007.
- Gerd A.S. Istoricheskaya geografiya i regionalistika: vzaimootnoshenie v protsesse izucheniya istoriko-kul'turnykh zon. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal*, 2013, vol. 16, pp. 107–116.
- Gladkii Y.N., Chistobaev A.I. *Regionovedenie: Uchebnik*. Moscow: Gardariki, 2003.
- Gromov A.V. *Leksika l'novodstva, priadeniya i tkachestva v kostromskikh govorakh po reke Unzhe: Slovar'*. Yaroslavl': Yaroslavskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut im. K.D. Ushinskogo, 1992.
- Izard U. *Metody regional'nogo analiza. Vvedenie v nauku o regionakh*. Moscow: Progress, 1966.
- Ivanova T.G., Toporkov A.L. (ed.) *Russkie fol'kloristy: Biobibliograficheskii slovar'*. *Probnyi vypusk*. Moscow: PROBEL–2000, 2010.
- Fleiman E.A., Shipilov A.D. Kostromskoe nauchnoe obshchestvo po izucheniiu mestnogo kraia (1912–1930). *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova*, 2014, vol. 20, № 1, pp. 74–80.
- Kabatov S.A. Pervichnyi analiz pervogo etapa kompleksa svadebnykh obriadovykh deistviy v srede sel'skogo naseleniya Kostromskogo Povolzh'ia XIII–XVIII vekov. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova*, 2015, vol. 21, no. 1, pp. 13–17.
- Kabatov S.A. *Sel'skie poseleniya Kostromskogo Povolzh'ia XIII–XVII vv.: Po arkheologicheskim dannym*: diss. ... k.ist.n.: 07.00.06. Yoshkar-Ola: MarGU, 2004.
- Kiriushina T.V. Egor'evskie obriady i pesni na Kostromskoi zemle. *Zhivaia starina*, 2005, no. 3, pp. 14–18.
- Kiriushina T.V. Kalendarnye pesni Pounzh'ia. *Fol'klornyi tekst: funktsiya i struktura: Sbornik trudov RAM im. Gnesinykh*, vol. 121. Moscow: RAM, 1992, pp. 5–31.

- Kiriushina T.V. Khorovodnye pesni kostromskikh vesennye-letnikh prazdnikov i budnei. *Zhivaia starina*, 2011, no. 4, pp. 2–6.
- Kiriushina T.V. Kostromskie pivnye prazdniki. *Zhivaia starina*, 2010, no. 3, pp. 38–43.
- Kiriushina T.V. *Kostromskaia instrumental'naia traditsiia na rubezhe tysiacheletii (sravnitel'nyi analiz sovremennykh zapisei s rabotami E. Chestniakova nachala XX veka)*. Moscow: MGK im. Chaikovskogo, 2002, pp. 113–121.
- Kiriushina T.V. “Pol’etsia moguchei rekoi...”: Muzykal’nye instrumenty v tvorchestve Efima Chestniakova. *Istoriko-kraevedcheskii zhurnal “Stranitsy vremen”*. Kostroma, 2009, no. 1, pp. 159–166.
- Kiriushina T.V., Shilin A.I. (ed.) *Chukhlomskoi fol’klor. Muzykal’noe i tantseval’noe traditsionnoe iskusstvo*. Moscow: GRTsRF, 2013, vol. 2.
- Kiriushina T.V. Traditsionnaia svad’ba srednei Unzhi. *Mir traditsionnoi muzykal’noi kul’tury: Sbornik trudov*, vol. 174. Moscow: RAM im. Gnesinykh, 2008, pp. 316–339.
- Kiriushina T.V. V’iunishnyi obriad Srednego Povolzh’ia. *Zhivaia starina*, 2009, no. 3, pp. 27–32.
- Kiriushina T.V., Yunoki-Oie K. Kostromskaia balalaechnaia traditsiia. *Zhivaia starina*, 2002, no. 3, pp. 39–43.
- Kiriushina T.V. Sistema lokal’nykh instrumental’nykh traditsii Verkhnego Povolzh’ia (na primere muzykal’noi kul’tury pastukhov i okhotnikov). *Slavianskaia traditsionnaia kul’tura i sovremennyi mir. Mul’tifol’klornoe prostranstvo Povolzh’ia: Sb. nauchnykh statei*. Moscow: GRTsRF, 2014, vol. 16, pp. 25–32.
- Kiriuchkov I.V., Bulygina T.A. et al. (eds) *Novaia lokal’naia istoriia: po sledam Internet-konferentsii. 2007–2014*. Stavropol’: Izdatel’stvo SKFU, 2014.
- Kulagina A.V., Kopylov V.A., Kiriushina T.V. Sviatochnye igry, gadaniia i podbliudnye pesni Povetluzh’ia. *Zhivaia starina*. 1997, no. 1, pp. 42–44.
- Lapin V.A. Izuchenie fol’klora v Rossiiskom institute istorii iskusstv. *Vremennik Zubovskogo instituta. Fol’kloristika v Zubovskom institute*. St. Petersburg: Rossiiskii institut istorii iskusstv, 2013, vol. 11, pp. 4–27.
- Mazaev I.V. Kadyiskie nalichniki. *Zhivaia starina*, 2005, no. 3, pp. 19–21.
- Masaleva S.D. *Kostromskaia glina. Goncharnyi promysel Kostromskogo kraia. Konets XIX – nachalo XX vv.* Kostroma: Kostromskoi arkhitekturno-etnograficheskii i landshaftnyi muzei-zapovednik “Kostromskaia sloboda”, 2013.
- Mishchenko O.V. Elektronnaia baza dannykh “Toponimiiia Kostromskoi oblasti”: obrabotka i sistematizatsiia polevogo materiala. *Informatsionno-poiskovaia sistema “Toponimiiia Kostromskoi oblasti”*. URL: <http://www.lexrus.ru/default.aspx?p=2877>. Data obrashcheniia 20 fevralia 2016 g.
- Moskaleva L.V. Etnografiia detstva. Obriady pervykh let zhizni rebenka v Kostromskoi gubernii XIX – nachala XX vv. *Kraevedcheskie zapiski*

- Kostromskogo istoriko-arkhitekturnogo muzeia-zapovednika "Ipat'evskii monastyr"*, 2003, vol. 6, pp. 79–92.
- Nefedov F.D. Etnograficheskie nabludeniia na puti po Volge i ee pritokam. *Izvestiia Imperatorskogo Obshchestva liubitelei estestvoznaniia, antropologii i etnografii*. 1887, vol. 28.
- Nefedov F.D. (ed) Prichitaniia, zapisannye F.D. Nefedovym v Kologrivskom u. Kostromskoi gub. v 1870-kh gg. *Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia. Vtoroi etnograficheskii sbornik*. Kostroma, 1920, vol. 15, pp. 11–20.
- Lebedev G.S. et al. *Osnovaniia regionalistiki: Formirovanie i evoliutsiia istoriko-kul'turnykh zon Evropeiskoi Rossii*. St. Petersburg: SPbGU. 1999.
- Pliusnin Y.M. et al. *Otkhodniki*. Moscow: Novyi khronograf, 2013.
- Pliusnin Y.M. Vdali ot gosudarstva: otkhodniki i vlast' v sovremennoi Rossii. *Voprosy gosudarstvennogo i munitsipal'nogo upravleniia*, 2016, no. 1, pp. 60–80.
- Poliakova L.V. Filologicheskaiia regionalistika kak nauka. *Voprosy literatury*, 2015, no. 3, pp. 186–201.
- Pushkareva L. A., Shmeleva M.N. Izuchenie kul'tury i byta v kolkhozakh Kostromskoi oblasti. *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii AN SSSR*. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1960, vol. 35.
- P'iankova K.V., Starikova K.M. Fol'klornaia toponimiia Kostromskoi oblasti. *Zhivaia starina*, 2005, no. 3, pp. 12–14.
- Razumovskaia E.N. "Kak elochku prodaiut na svad'be" (kostromskie zapisi). *Vremennik Zubovskogo instituta. Lapinskie motivy: K 65-letiiu Viktora Arkad'evicha Lapina*, vol. 1. St. Petersburg: Rossiiskii institut istorii iskusstv, 2008.
- Saushkin Y.G. *Ekonomicheskaiia geografiia: istoriia, teoriia, metody i praktika*. M. 1973.
- Smurova O.V. *Mezhdru gorodom i derevnei: (obraz zhizni krest'ianina-otkhodnika vo vtoroi polovine XIX – nachale XX vv.)*. Kostroma: Izdatel'stvo KGTU, 2008.
- Smirnov V.I. Narodnye pokhorony i prichitaniia v Kostromskom krae. *Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia. Vtoroi etnograficheskii sbornik*. Kostroma, 1920, vol. 15, pp. 21–126.
- Sokolovskii S.V. Zametki o printsipakh vydeleniia regionov v geografii i antropologii. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, no. 5, pp. 54–60.
- Mal'kova V.K., Tishkov V.A. (ed.) *Kul'tura i prostranstvo: istoriko-kul'turnye brendy i obrazy territorii, regionov i mest*. Rostov-na-Donu: Izdatel'stvo Izdatel'stvo Iuzhnogo Nauchnogo tsentra RAN, 2012.
- Tomilov N.A. et al. (ed.) *Integratsiia arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovani: sbornik nauchnykh trudov*, v 2 t. Irkutsk: Izdatel'stvo IrGTU, 2013.
- Turovskii R.F. *Politicheskaiia regionalistika*. Moscow: GU VShE, 2006.
- Shapovalova G.G. et al. (ed.) *Traditsionnye obriady i obriadovyi fol'klor russkikh Povolzh'ia*. Leningrad: Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1985.

- Sharabarina S.G. Mikhail Yakovlevich Diev o finno-ugorskikh elementakh v kul'ture Kostromskogo kraia. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 2011, vol. 103, no. 11, pp. 298–302.
- Sharabarina S.G. *Deiatel'nost' uchenoi obshchestvennosti Kostromskogo kraia po izucheniiu i populiariizatsii finno-ugorskogo kul'turnogo nasledii v XIX – pervoi treti XX vv.*: diss. ... k.ist.n.: 07.00.02. Ivanovo: KGTU, 2013.
- Shipilov A.D. *Istoriko-kraevedcheskaia deiatel'nost' v Kostromskoi gubernii v kontse XVIII – nachale XX vv.*: diss. ... k.ist.n.: 07.00.09. Moscow: MGIAI, 1985.
- Vinogradov N.N. Narodnaia svad'ba v Kostromskom uezde. *Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia*. Vol. 8. Etnograficheskii sbornik. Kostroma, 1917, pp. 71–152.
- Voitiuk T. Zhivaia starina v Kostromskoi gubernii [o kostromskikh etnografakh]. *Kostromskaia starina*, 1993, no. 5, pp. 2–4.
- Zavoiko G.K. V Kostromskikh lesakh po Vetluge reke (Etnograficheskie materialy, zapisannye v Kostromskoi gub. v 1914–1916 gg.). *Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia*. Etnograficheskii sbornik. Kostroma, 1917, vol. 8, pp. 3–40.
- Zueva T.V. Svadebnyi prigovor pri vynose “dev'ei krasoty” v Kostromskoi oblasti. *Russkaia rech'*. 1998, no. 4, pp. 103–111.
- Zueva T.V., Kirdan B.P. (ed.) *Russkii fol'klor: Khrestomatiia dlia vuzov*. Moscow: Flinta, 1998.

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В КОСТРОМСКОМ КРАЕ

И.С. Слепцова (Кызласова)

Культурно-бытовой уклад населения малых городов Костромской области по материалам полевых исследований 1982–2002 гг.

Ключевые слова: городское население, быт, праздничная культура, свадебный обряд, трансформация традиций, локальные формы культуры.

Аннотация: В статье представлены результаты этнографических исследований в малых и средних городах Костромского края, проводившихся в конце XX – начале XIX в. Рассматриваются различные стороны бытовой культуры горожан, общественные и семейные праздники и обряды. Большое внимание уделено описанию современных культурных форм, а также изучению изменений в исследуемых областях культуры и выяснению причин их появления.

Предметом рассмотрения в рамках данной статьи будут результаты исследований в малых и средних городах Костромского края, проводившихся сотрудниками Отдела русского народа ИЭА РАН в конце XX – начале XXI в. За этот период были проведены следующие экспедиции: 1982 г. – Кострома; 1983 г. – Кологрив, Галич, Солигалич; 1986 г. – Буй; 1996 г. – Нерехта, Парфеньево; 2002 г. – Солигалич. В работе принимали участие М.Н. Шмелева, О.Р. Будина и И.С. Кызласова (Слепцова). В г. Буйе работала довольно большая группа сотрудников Института, в которую входили, кроме названных, также Т.А. Листова, Л.А. Тульцева. В городах Буй, Парфеньево, Нерехта работал И.А. Морозов, а в 2002 г. в Солигаличе – ярославские этнографы И.Ю. Шустрова и О.А. Полетаева.

Городские исследования 1970–1980-х годов. Данные исследования продолжили начатые в 50-е годы XX в. работы по изучению городского населения, вернее, одной из его составляющей – промышленных рабочих (Будина, Шмелева, 1977). Однако в последующем у ученых сложилось понимание того, что изучение только рабочего класса не дает представления о культуре городских жителей в целом и не может рассматриваться как адекватное отражение происходящих в городе социокультурных процессов. Поэтому в 1970-е годы рамки исследований были расширены, и в городах Калуга, Елец, Ефремов было проведено изучение различных социальных групп горожан (Анохина, Шмелева 1977; Жирнова 1980), во время которого отрабатывались подходы и методики этнографической работы в городе. В дальнейшем аналогичная работа продолжилась также и в других городах Центральной России – в Костромской, Владимирской, Ивановской, Ярославской областях (Будина, Шмелева 1989). Одним из важных результатов проведенных исследований явилось понимание того, что бытовая культура горожан, безусловно, обладает этнической спецификой и заслуживает этнографического изучения. Даже, несмотря на характерные для новейшей истории процессы глобализации, приводящие к стандартизации и унификации быта, традиции народной культуры в той или иной мере продолжают сохраняться у русских не только в сельской местности, но и в городе. Большой интерес представляет изучение механизмов передачи традиции, которые обладают определенными особенностями по сравнению с сельскими. По результатам исследования была издана монография Будины О.Р., Шмелевой М.Н. «Город и народные традиции русских. По материалам Центральные районов РСФСР» (М., 1989). Представим методы и некоторые результаты исследования.

Исследования быта малых и средних городов средней полосы России 1980–1990-х годов. Методика и способы фиксации материала во время полевых исследований 80-х – 90-х годов прошлого века имели свои особенности в зависимости от исследовательских задач. Работа в Костроме, Кологриве, Галиче, Солигаличе и Буге проводилась по программе изучения быта малых и

средних городов средней полосы России и включала в себя сбор материала по темам «Поселения и жилище», «Современная семья», «Общественные праздники». Полевые материалы представляют собой ручную запись проводимых по программам интервью с жителями городов, а также с местными краеведами, работниками культуры и работниками местных администраций. Большое внимание уделялось сбору материалов в местных учреждениях (ЗАГС, БТИ), статистическом управлении, музеях, архивах. Исследование подразумевало обязательный исторический подход, т.е. анализ современного состояния предварялся историческим очерком по соответствующей тематике. Например, изучение поселенческо-жилищного комплекса опиралось на материалы по истории формирования поселений и их планировки, учитывалось влияние социальной структуры населения на особенности расселения. Жилище горожан рассматривалось с точки зрения его социальных и профессиональных особенностей, его связи с хозяйственными занятиями, а также использования традиционных строительных техник и материалов, организации внутренней планировки и интерьера. При изучении семьи и праздничной культуры также выявлялись традиционные черты.

Однако основное внимание в экспедиционной работе уделялось фиксации современных форм, изучению изменений в исследуемых областях культуры и выяснению причин их появления. Так, было установлено, что в одной части материальной культуры (поселения, жилище) изменения происходят относительно медленно, что связано с большими финансовыми, трудовыми и временными затратами для жителей и большой зависимостью этой сферы от административных решений. Гораздо быстрее новшества возникали и утверждались в других областях материальной культуры (одежда, пища, утварь), но вместе с тем система питания и меню, особенно праздничное (масленичное, пасхальное) и обрядовое (поминальное, отчасти свадебное) сохраняет традиционность.

Изучение современной семьи показало, что эта часть народного быта также более подвержена изменениям под влиянием новых

социально-экономических условий и идеологии, хотя семейный быт продолжает сохранять некоторые традиционные обычаи и порядки (например, понятие о главенстве в семье, распределение домашних работ, некоторые поведенческие нормы и т.д.). Анализ праздничной культуры позволил утверждать, что возникшие в советский период новые праздники, прежде всего государственные, практически вытеснили старые календарные, превратившись в прочную традицию, на них перешел обычай родственного и дружеского перегащивания. Только в самом конце XX в. в связи с активным восстановлением церковной жизни начали возрождаться традиционные календарные праздники.

Таким образом, в монографии «Город и народные традиции русских» было продемонстрировано функционирование традиций в различных по своей природе областях бытовой культуры, степень их сохранности и интенсивность трансформации в каждой из анализируемых сред.

Исследования быта жителей малых городов Костромской области в начале 2000-х годов. По тем же программам, что и в предшествующий период, проводилась работа в г. Солигаличе в 2002 г. И.Ю. Шустровой и О.А. Полетаевой. Кардинальные изменения в социально-экономической жизни страны, произошедшие в последние два десятилетия прошлого века, отразились на культурно-бытовом укладе, как деревни, так и города. Сопоставление материалов, собранных в ходе этих полевых изысканий, с более ранними позволяет увидеть новые тенденции в развитии народной культуры. Изменения, прежде всего, коснулись занятий населения. В связи с закрытием ряда предприятий и безработицей возродилось отходничество, которое было характерно для дореволюционного времени. Причем, прослеживается преемственность как в занятиях новых отходников (в основном строительство и сфера обслуживания), так и в местах отхода (Санкт-Петербург, Ярославль, Москва). Традиционной остается и организация труда отходников, как и раньше они работают «артелями», состоящими из 3–4 мастеров и 2–3 помощников-подмастерьев. По сравнению с 1980-ми годами возросла роль подсобного сельского хозяйства

(стали больше держать скота, особенно коз), сбора дикорастущих грибов и ягод, доходы от которых едва ли не превышают зарплату или пенсию.

Новое явление – занятие некоторой части населения предпринимательством, в первую очередь торговлей и лесозаготовкой, что отражается и на социальной сфере. Например, наметившаяся имущественная дифференциация (более успешные предприниматели могут себе позволить строительство коттеджа, образование детей в столичном ВУЗе, дорогой отдых и т.п.) приводит к возникновению социального напряжения, зависти и недоброжелательству, в редких случаях – к прямому вредительству (например, к поджогу лесопилки).

Интересные тенденции можно заметить в сфере праздничной культуры и семейной обрядности. Наряду с новыми праздниками, ставшими традиционными (например, День города), или вновь обретшими статус традиционных (к примеру, Масленица), в рамках брендинга территорий в течение нескольких лет проводился спортивный праздник «Снежная королева спорта», целью которого было активизировать занятие населения зимними видами спорта и привлечь туристов. Наметилась тенденция к сокращению свадебного обряда, который довольно часто стали проводить в один день. При этом произошло совмещение обрядов первого и второго дня. Это связано как с финансовыми трудностями, так и с изменением отношения к обязательности тех или иных элементов свадьбы. Организация свадьбы в ресторане, где участники бывают ограничены в своих действиях требованиями персонала (например, чтобы не испортить интерьер, нельзя прикреплять на стены плакаты и лозунги, устраивать метание пола с битьем посуды), также заметно влияет на состав проводимых акций. Свадьба сохраняет больше традиционных черт, когда она проводится в частном доме. Как правило, на таких свадьбах, особенно на второй день, ведущая роль принадлежит пожилым родственницам, под влиянием и при активном участии которых исполняются традиционные обряды.

Городская этнография в исследованиях середины 1990-х годов. Другой характер имели полевые исследования, проводив-

шиеся в 1996 г. в городах Нерехта и Парфеньево И.А. Морозовым и И.С. Кызласовой. Сбор материалов был ориентирован на возможно полное описание особенностей местной традиционной культуры, прежде всего духовной. Объекты материальной культуры изучались в меньшей степени и только с точки зрения их духовной составляющей (например, поверья, приметы, магия). В хозяйственной деятельности горожан также обследовалась только ее духовная сторона, например, мифологические представления, связанные с теми или иными видами работ: уходом за скотом, посадкой овощей, посевом зерновых, жатвой, прядением и т.п. Такой подход обусловил выбор информаторов: основное внимание уделялось старшей возрастной группе. Но наряду с этим работа велась и с другими возрастными стратами, в частности с детьми и подростками, от которых записывался игровой репертуар, различные формы игрового поведения, фольклор, сведения об организации детской компании и т.д.

Работа проводилась не только в самих городах, но и в сельской округе. Кроме того, многие из опрошенных жителей города были выходцами из сельских поселений данных районов. Это обстоятельство позволило составить достаточно полное представление о сельских источниках формирования населения города и его культуры. Запись интервью велась на диктофон с последующей расшифровкой, что дало возможность получить качественно иные материалы. Они содержат не только сведения о том или ином культурном факте, но и эмоциональную реакцию на него, позволяющую увидеть его субъективную ценность для респондента и понять ментальные установки говорящего. Еще одним важным преимуществом этих записей является фиксация диалектных особенностей языка, отраженных в записанных нарративах.

Собранные материалы, прежде всего, характеризуют конец XX в., однако в них содержится немало данных о более раннем периоде – начиная примерно с 1920-х годов. На основе меморатов о юности респондентов можно получить представление о многих чертах семейной и календарной обрядности, занятиях, семейном и общественном быте, экономической и культурной жизни города

и т.д. Это позволяет сопоставить данные последнего времени с материалами тридцати-пятидесятилетней давности, что представляет большой интерес с точки зрения сохранности традиций и их трансформации. Часть материалов относится к дореволюционному периоду, это семейные истории о жизни родителей наших информаторов, содержащие сведения о составе семьи, занятиях, в т.ч. отходничестве, хозяйстве и т.п. Это увеличивает историческую глубину исследования.

Направление процессов социокультурных трансформаций.

Многие черты быта горожан в 1990-е годы определялись сложным экономическим положением: закрытием промышленных предприятий и безработицей, высокими темпами инфляции, обеднением основной массы населения. Особенно болезненно этот процесс проходил в небольших городах, часто не имевших развитой промышленности. Закрытие единственного предприятия ставило жителей города на грань нищеты. В качестве примера приведем сведения о льнокомбинате в Нерехте, одном из старейших предприятий города. Так, объем производства в 1996 г. составлял всего лишь 5% по сравнению с 1990 г., из 147 станков работало с простоями 5, а общая численность работающих упала с 1200 человек до 384. Это привело к сворачиванию социальных программ: прекращению жилищного строительства (с середины 1970-х годов до 1988 г. комбинат через год вводил в эксплуатацию многоквартирный дом для своих работников), закрытию 6 детских учреждений, пионерского лагеря, профилактория, здравпункта, клуба. Задолженность по зарплате составляла 6–7 месяцев. Сокращение работников «выбило» династии, часто насчитывавшие 4 поколения. Многие руководящие и рядовые сотрудники происходили из семей потомственных рабочих-ткачей, которые, постоянно живя в близлежащей деревне и ведя сельское хозяйство, приходили работать на фабрику. Совмещение работы на производстве с занятием подсобным сельским хозяйством было характерно для населения Нерехты и в дальнейшем. В описываемый период эта тенденция только усилилась. Находящиеся при частных домах земельные участки активно использовались под огороды, а жители

многоквартирных домов, как правило, заводили дачи недалеко от города. Многие работники льнокомбината, в том числе и бывшие, в 1990-е годы получили по 10 соток земли для занятия садоводством и дополнительно еще по 5 соток под посадку картофеля. На участках, кроме того, нередко содержали кроликов и мелкий рогатый скот. Активизировалась всегда существовавшая взаимопомощь продуктами родственных городских и сельских семей. Это позволяло горожанам как-то сводить концы с концами. Одним из последствий сложного экономического положения стало сворачивание культурной работы на производстве. Так, практически прекратилось организованное празднование профессиональных и советских праздников, чествование ветеранов и молодых семей и их материальная поддержка (ПМА 1996, г. Нерехта).

Трансформация праздничных традиций в постсоветский период. Вместе с тем описываемый период очень интересен с точки зрения функционирования и жизнеспособности традиций. Наибольший интерес для исследования представляет собой сфера праздничной культуры и семейной обрядности, поскольку они наиболее быстро отзываются на происходящие социально-экономические трансформации. Их изучение позволяет увидеть факторы и механизмы, приводящих к появлению новаций и к изменению традиции. Так, например, можно проследить, каким образом происходило вхождение в быт советских праздников. В 1930-е годы в эти дни устраивала вечеринки только молодежь, старшее поколение по-прежнему отмечало традиционные праздники. «Мы-то, молодые, больше революционные – на Май, на Октябрьскую, Женский день – это отмечали все, собирались. Даже нанимали себе у какой-нибудь бабушки комнату для танцев. Приходили пели, танцевали. Складывались, за квартиру бабушке платили, да там это было ерунда. А вот пожилые, конечно, они справляли старые праздники – Рождество и Пасха. Они в церковь ходили» (ПМА 1996, г. Парфеньево). Сама форма организации этих молодежных вечеринок повторяла традиционные беседы, и, конечно, они не несли никакой идеологической нагрузки, а выполняли ту же функцию предсвадебного знакомства и сближения молодежи.

С течением времени молодое поколение становилось «пожилым», но традиция собраний на советские праздники оставалась. Новое «молодое» поколение уже практически не имело выбора празднования: через устройство мероприятий в школе и клубе оно было хорошо осведомлено о советских праздниках, но имело смутное представление о традиционных. Большое значение имело и то обстоятельство, что в городе, как правило, жители были заняты в общественном производстве, где выходными днями являлись советские праздники. Естественно, что на эти дни перешел обычай гостеванья. Тем не менее, знание традиционных праздников сохранялось в памяти, прежде всего в форме предметных символов (обрядового печенья, крашенных яиц, веток деревьев и др.), акций (ряженья, обрядового озорства, поздравительных обходов, разжигания костров и т.д.), некоторых фольклорных текстов (приговоров, колядок, закличек) и приуроченных к праздникам развлечений (катания на лошадях и с гор, устройства качелей, выкапывания пасхальных яиц и т. д.). Это обстоятельство помогло их возрождению в дальнейшем.

Праздничный календарь в 1990-е годы претерпел значительные изменения. Так, главные праздники советского периода – День годовщины Великой Октябрьской социалистической революции (7 ноября) и День международной солидарности трудящихся (1 Мая) – потеряли прежний статус и в значительной степени утратили свое значение в быту горожан, превратившись в выходные дни, к которым приурочены гостеванье, выезд на природу и т.д. Коммунистическая партия РФ устраивает в эти дни митинги и шествия по городу, в которых по традиции принимают участие и не состоящие в ней горожане. В 1992 году 1 Мая был переименован в Праздник Весны и Труда, в этот день во Дворце культуры устраивался концерт и развлекательная программа с различными конкурсами. Седьмого ноября, в честь Дня Согласия и примирения (который официально отмечается 4 ноября), также проводился вечер отдыха с танцами, играми, шуточными состязаниями и т.п.

Новые государственные праздники (День России, День Согласия и примирения) еще не вошли в быт, а скорее расценивались

как официальные мероприятия. Они выстраивались по той же схеме, что и советские. Вначале проходил митинг и шествие по городу или же торжественное собрание во Дворце культуры, затем развлекательная часть, включающая концерт и танцы. Чтобы привлечь больше зрителей, в Нерехте в 1996 г. ко Дню России был приурочен районный фольклорный фестиваль, на котором выступали ансамбль ложкарей, фольклорный коллектив «Меряне», учащиеся музыкальной школы и рожечники. Кроме того, были организованы выставка цветов и показ-конкурс причесок с их использованием.

Безусловно, общим и очень чтимым праздником стал День победы. Пожалуй, это единственный праздник, кроме Нового года, который оценивался как наиболее значимый. Обычно на праздничные мероприятия в этот день собирались люди разного возраста, часто приходили всей семьей. Каждый год он состоял примерно из одних и тех же акций: ветераны шли колонной к воинскому кладбищу, в городском парке играл духовой оркестр и устраивался большой концерт силами коллективов Дворца культуры.

В эти же годы упрочились такие праздники как День города и День улицы, которые начали устраивать еще в 1970-е годы, и целью которых было формирование местной идентичности и воспитания чувства гордости за свою малую родину. Призванный заменить престольный День города довольно быстро приобрел значение главного городского праздника. С самого начала эти праздники планировались как общественные мероприятия, практически исключавшие домашнюю часть. В 1990-е годы они приобрели законченную структуру. Так, вначале проводилась торжественная часть, которая включала в себя рассказ о достижениях современного периода и о планах на будущее, чествование лучших работников предприятий и учреждений города, их награждение, затем следовало театрализованное представление, посвященное истории образования города и его последующему развитию, завершалось празднование концертом, вечерним гуляньем и дискотекой. К этому дню обязательно приурочивались выставки работ местных мастеров и ярмарка. Празднование Дня улицы отли-

чалось меньшим размахом, но включало в себя те же компоненты: рассказ об истории улицы, чествование лучших работников и ветеранов, молодых семей, конкурсы на лучший дом, приусадебный участок, детский рисунок, устройство жителями концерта, затем танцы, игры, спортивные состязания и т.п. По окончании праздника собиралось совместное угощение: от каждого дома приносили пироги, домашнее пиво и закуски.

Главным календарным праздником в описываемый период стала Масленица, которая вобрала в себя разнородные традиции празднования, возможно даже и не связанные с этим праздником, но которые расценивались его организаторами как «масленичные» и «русские народные». Основой сценария, как правило, служили материалы, публикуемые в изданиях, адресованных культурпросвет работникам, они могли сокращаться или изменяться, подстраиваясь под местные возможности. Обычными персонажами на масленице были Дед Мороз, Снегурочка и Весна, а сюжет заключался в противостоянии зимы и весны. Но иногда их заменяли такие разные по происхождению и характеру персонажи, как Петрушка, Матрешка и Масленица, которые наряду участием в концертной программе, организовывали интерактивные акции и пытались привлечь зрителей к совместным действиям. Правда, как отмечали работники Дома культуры, это удавалось плохо. Как всегда, к празднику приурочивалась ярмарка, на которой кроме разнообразной выпечки и закусок, были представлены изделия местных умельцев. Развлечения на масленицу носили характер ярмарочных увеселений и состояли из катания на лошадях, установки столба с призами и различных состязаний – перетягивания каната, бега в мешках и т.п. Заметно стремление организаторов придать празднику «фольклорное направление», например, проводились конкурсы на лучший танец – барыню, цыганочку, на лучшую частушку.

Сценарий праздника основывался на общерусской традиции. Так, в Нерехте устраивалось сжигание масленицы-чучела, хотя для данной локальной традиции характерно разжигание костров или поджигание специально сооруженных для этого случая ворот.

«Ворота делали у нас, большие. Такие ворота, кругом обделают ватой, обобьют и зажгут. Через эти ворота бегали, пробегали девчонки. И девчонки, и мальчишки. Ну вот горит и бегут. В самую масленицу, на пост, уже поздно сжигали. Масленицу сжигали это считалось» (ПМА 1996, д. Дубровка Нерехтского р-на). И напротив, местный обычай устанавливать к масленице качели не получил воплощения. То же самое произошло и с обрядовой выпечкой: блины, ставшие символом масленицы, полностью вытеснили местное печенье «орешки» и «ореховый пирог».

Все более популярным становился и Новогодний праздник. Из стихийного ночного гулянья, начинавшегося после полуночи, он превратился в праздничное мероприятие, организуемое силами работников Дома культуры, на котором собиралось «чуть ли не полгорода». С двух до четырех часов ночи около городской елки проходило представление, концерт и конкурсы. Причем, конкурсы, состязания и викторины могли проводиться практически те же, что и на масленицу, только с добавлением новогодней тематики.

Стоит отметить такую черту современных праздников, как их «дробление» по разным учреждениям культуры и зависимость характера мероприятий от направления работы той или иной организации. Например, Дом творчества и ремесел «Светлица», который позиционирует себя как фольклорное объединение, на Рождество совместно с воскресной школой проводил благотворительную елку для детей-инвалидов, на которой в самодельном вертепе разыгрывали Рождественскую мистерию. На старый Новый год провели для молодежи и подростков «Святочные гадания», включавшие в себя кроме гаданий и народные игры. В Крещение силами фольклорного ансамбля устроили концерт-посиделки для детей и жителей окрестных домов, на Пасху – выставку куличей и пасок, деревянных расписных яиц, атрибутов для пасхального стола: подставок для яиц, ангелочков, вязаных яичек и пр. В День защиты детей организовали детский фольклорный фестиваль на берегу реки. Во время весенних каникул три дня работал «Город мастеров» – праздничное мероприятие, на котором мастера рассказывали о ремеслах, проводили мастер-классы, потом с детьми

устраивали народные игры и водили хороводы. Эти праздники, как правило, наряду с развлекательной функцией несут и просветительскую нагрузку, в игровой форме знакомя детей с особенностями, смыслом и символикой тех или иных праздников. Особенно хорошо это видно на примере новых праздников, таких как День славянской письменности и культуры, который включал в себя конкурсы «Кто больше назовет букв славянского алфавита», «Кто больше назовет значений славянских слов», «Славянская трапеза» – на знание блюд русской кухни; конкурс на лучший почерк и др.

Фольклорное направление играло заметную роль и в работе школы № 4 («Школы русской культуры»). Календарные праздники проводились на основе материалов, позаимствованных из работ А.А. Коринфского и А.Ф. Некрыловой. Например, на Наума-грамотника детей знакомили с подходящими к смыслу праздника пословицами и поговорками, концерт включал в себя инсценировку «беседы». На масленице во дворе школы сжигали чучело, а в столовой всех угощали блинами. Все мероприятия обязательно сопровождалось народными играми, кроме того, им посвящалась и часть времени на уроках физкультуры («городки», «лапта», «чиж»).

Работа Дворца культуры заключалась в проведении государственных и общегородских праздников и в большей степени ориентировалась на интересы и вкусы широкого круга горожан. Проводимые мероприятия были более официальные и традиционные. Обычно они состояли из торжественной части и концерта, подготовленного силами участников вокального, хореографического, драматического коллективов. Иногда праздники, как, например, День молодежи, устраивались на стадионе, но это принципиально ничего не меняло в их проведении.

В целом, можно сказать, что характер и само существование массовых праздников в городе во многом, если не во всем, стало зависеть от работы учреждений культуры. Практически не наблюдалась самоорганизация жителей для проведения праздников, которые превратились в общественные мероприятия с четким разде-

лением на устроителей-исполнителей и зрителей. Даже «народное гулянье», которым обычно завершалось празднество, без работы организаторов, старавшихся с той или иной степенью успеха вовлечь присутствующих в различные развлечения и соревнования, превращалось в беспорядочную «тусовку». Само присутствие на общем празднике сделалось необязательным, в противовес традиционным. Решение, отмечать ли праздник, стало зависеть от наличия группы со сходными интересами и установками. Празднование разбилось на множество семейно-родственных или дружеских компаний, которые проводили время по своему желанию: посещали общегородские праздничные мероприятия, устраивали выезд на пикник («на зеленую»), на дачу, собирались в домах вокруг праздничного стола или же смотрели телевизор. Часть жителей могли просто игнорировать праздник и заниматься различными домашними работами, уборкой, ремонтом и т.п. Таким образом, кардинально изменился смысл современного праздника – вместо совместного действия, объединяющего людей разного возраста и положения на основе общих идей и эмоциональных переживаний, он превратился в мозаику из множества мелких и различных по характеру акций.

Изменения в меньшей степени коснулись таких праздников как День защитника Отечества (23 февраля) и Международный женский день (8 марта), которые к описываемому периоду уже утратили идеологическое наполнение и приобрели неофициальный статус «мужского» и «женского» дня. Хотя общественные мероприятия в эти дни состояли из чествований ветеранов, военнослужащих действительной службы и запаса, или же женщин, в быту эти праздники приобрели куртуазный характер. Кроме устройства домашних вечеринок, они отмечались и в трудовых коллективах. Так, в Доме творчества и ремесел «Светлица» на День армии концерт и угощение готовились женщинами, а на 8 марта – мужчинами, и проходил этот праздник под девизом «За милых дам!».

Что касается традиционных календарных праздников, то благодаря возрождению церковной жизни они, хотя и не получили прежнего значения основных временных маркеров, все же стали

играть более заметную роль в быту горожан. Причем, здесь можно наблюдать интересное явление. Развлекательная и игровая составляющие праздников (например, Пасхи, Троицы), как правило, подверглись сильной редукции. Так, в Нерехте в 1950-х годах прекратились пасхальные игры с яйцами (выкатывание мячом и битье) и сбор детьми яиц, примерно в этот же период перестали проходить гулянья в парке на Троицу и Вознесенье (престол). Вероятно, это явилось следствием того, что та часть населения, для которой эти праздники являлись важной частью быта, перешла в старшую возрастную категорию и, следовательно, поменяла ценностные установки. Основной смысловой акцент переместился в сакральную сферу – активизировалось посещение церкви и кладбища.

На кладбище автобус ходит каждое воскресенье. Но вот если на Пасху, дак это ужас! Ой-ой-ой! Это страшно, весь город! <...> У нас самое-то основное – в Пасху признают (ПМА 1996, г. Нерехта).

Поминовение в этот день приобрело широкий размах.

У нас всегда так уж в Пасху и ходят, и ходят все на могилку. <...> Вот кладут яички, ну не освященные, конечно, конфетки кладут, кто и зёрнышек посыплет, чтобы и птица прилетела тут помянула. Которые выпивают на кладбище, как бы за упокой души. Но вот то, что я недавно узнала, что в Пасху святые куличи не кладут на могилку, как бы этот священный кулич, он для живых, его святят для живых, но не для мертвых. Вот. Ну, по незнанию кто-то и кладёт (ПМА 1996, г. Нерехта).

Заметной чертой в сфере праздничной культуры в 1990-е годы было сосуществование фрагментов локальных традиций, известных жителям города. Например, на Троицу в Нерехте на некоторых улицах можно было видеть березки, украшенные ленточками и яркими тряпочками. На других же улицах, жители которых были выходцами из иных поселений (например, д. Клетино), этот факт вызывал удивление. «Вот куда-то я пошла – берёзка и тряпки навешаны. А у нас нет, не ставили мы берёзки». На этой улице отмечали Семик.

Здесь подружка моя пришла: “Слушай, – говорю, – Семик. Давай на стол хоть чего-нибудь сделаем”. Потом к племянницам. Она, Оля, идет и вина несёт, яйца несёт. Справили (ПМА 1996, г. Нерехта).

Семейные праздники и обряды в провинциальном городе конца 1990-х годов. Похожая ситуация наблюдалась и в семейной обрядности. Например,

вот здесь бабушка умерла, и вывесили полотенце (она в Сретенье, бабушка-то, жила). А я говорю: “Господи, пугают меня”. Я у соседки спрашиваю: “Из форточки чей-то полотенце выбросили”. Она говорит: “У них такой закон ихний”. Из форточки вот так вывесили полотенце, и сорок дней оно висело. Она приходит, мол, умывается, утирается – эта [душа]. Я только первый раз в жизни увидела, что полотенце здесь вывесили, мы не вывешиваем. Приехали откуда-нибудь (ПМА 1996, г. Нерехта).

Данное явление имеет в своей основе миграционные процессы, происходившие в период коллективизации и в 1960-е годы, когда существовало массовое переселение населения из деревень в города. Так, некоторые улицы в Нерехте были полностью застроены перевезенными из деревень домами. Это обстоятельство привело к образованию своеобразных «землячеств» и сложению микролокальных групп с некоторыми особенностями в культуре.

Нередко традиция сохранялась в небольших группах и благодаря отдельным активным личностям. Так, святочный обход ряженых, раньше бывший распространенным явлением в городе, в описываемый период устраивался дружескими компаниями и только по предварительной договоренности с хозяевами. Наряду с традиционными персонажами («коза», «цыгане» с «медведем») наряжались и Дедом Морозом и Снегурочкой.

Еще одна заметная черта празднично-обрядовой сферы – конструирование обряда из различных компонентов, принадлежащих разным традициям. Мы коснулись этого явления на примере современных общественных праздников, но наиболее ярко эта тенденция проявилась в свадьбе. Своеобразная мозаичность свадебного обряда особенно бросается в глаза, поскольку он в силу

своей принадлежности к семейной обрядности более консервативен по сравнению с общественными праздниками. Относительно 1990-х годов можно с уверенностью говорить об утрате свадебным обрядом сакрального характера, что привело к преобладанию в нем развлекательно-игровой составляющей. Это, в свою очередь, повлекло за собой постоянное обновление игрового репертуара, смену одних акций другими, более интересными, престижными, модными. Для участников обряда стало несущественным происхождение тех или иных элементов обряда, гораздо важнее их внешняя красота и эффектность, поэтому их источником могли быть не только свадебные традиции других регионов, но и развлечения, транслируемые современными СМИ.

В связи с этим представляется интересным проанализировать конкретные механизмы трансформации свадебной обрядности. Свадебный обряд, как и другие явления народной культуры, постоянно находится в процессе преобразования, интенсивность которого во многом зависит от социально-экономических причин. Общепринятым является мнение, что тяжелое экономическое положение приводит к сворачиванию обряда в целом и отказа от тех его частей, которые связаны с материальными расходами. Приведу слова Е.Н. Елеонской, которая в 1925–1926 годах изучала свадебный обряд в Можайском уезде Московской губ. Она отмечала, что вырождение обряда вообще и выветривание отдельных его структурных компонентов (свадебные «умывки», хлеб-соль, баня) «связано в сильнейшей степени с экономическими условиями. Первую брешь в свадебном обряде пробила мировая война. Вслед за обеднением деревни стали отпадать те части обряда, которые были связаны с расходами; революция завершила этот процесс» (Елеонская 1994: 212). Это, безусловно, верно, однако заметим, что не только финансовые обстоятельства повлияли на изменение обряда. В этот период произошли кардинальные сдвиги также и в общественном сознании, многие элементы свадебного обряда потеряли сакральный характер, что ускорило их утрату.

Интересно сравнить влияние экономических условий на свадебный обряд в начале XX в. и в его конце. В отличие от первого

периода, тяжелые 1990-е годы все же в меньшей степени повлияли на структуру свадебного обряда. По сравнению с предшествующим десятилетием (1980-ми годами) больших изменений в ней не произошло, новации заметны только в конкретном наполнении отдельных фрагментов свадьбы. Возможно, причина этого кроется в том, что к этому времени уже исчезли те части обряда, смысл которых забылся, и которые оказались чужды современным представлениям. Кроме того, появились новые возможности получения денег (кредиты), которыми довольно активно стали пользоваться молодожены или их родители. Это позволило проводить свадьбы на приемлемом уровне, не сильно ущемляющем гордость и снижающем самооценку ее организаторов и участников.

Начиная с 1960–1970-х годов, все большее распространение стало получать проведение свадьбы по готовым сценариям, предлагаемым специальными организациями (Макашина 1995). Очевидно, что основную роль в их распространении играют СМИ и различные учреждения культуры, выпускающие массовыми тиражами рекомендации по ведению свадьбы. Но эти общие для всех материалы получают реальное воплощение и входят в быт благодаря деятельности ведущих – «специалиста по обрядам» или «тамады», которые адаптируют их к местным условиям. Роль такой личности в процессе трансформации свадебной традиции рассмотрим на примере г. Нерехта.

Проводя в 1996 г. полевые исследования в этом городе мы познакомились с молодой женщиной (СЕВ, 1965 г.р.), вышедшей замуж несколько лет тому назад, которая рассказывая о своей свадьбе, не могла скрыть разочарования. По ее словам, свадьба была очень скучной, и о ней вспомнить особенно нечего. Это заставило ее начать собирать материалы, как о традиционной, так и о современной свадьбе, чтобы на их основе создавать свадебные сценарии и вести свадьбы, так как «компания-то наша, все одноклассники, все друг за другом выходили замуж». Собранные материалы были использованы СЕВ для составления сценария свадьбы «на мотив русских народных сказок и обрядов» и «другой сценарий просто вот такой игровой формы» (см. Приложение). Из «русских

народных обрядов» осталась неизменной трехчастная структура и основные акции: сватовство; девичник; первый день, включающий выкуп невесты, свадебный пир, одаривание молодых; второй день с обычным набором действий (битье посуды, метение пола, ряжение и т.п.). Но само содержание отдельных акций, роли участников свадебного действа, оформление пространства – все претерпело игровое переосмысление.

Сценарии написаны в стихах, причем один стилизован под «Сказку о царе Салтане» Пушкина («Ой, вы гости-господа, долго ль ездили, куда? <...> Есть такая молодлица, незамужняя девица, правда бают, есть так есть, что не можно глаз отвести» и т.д.). Другой текст выдержан в сказочном ключе («Ой, вы гой еси, добры молодцы, вы за чем же к нам пожаловали? Судьбу пытать или счастья искать?»). Сказочный колорит подчеркивается обращениями «добрый молодец», «красная девица», выражениями «хоромы высокие», «слова заветные» и др., а также использованием некоторых сюжетных линий. Жених должен добыть ключ от комнаты, где находится невеста: «Вот у нас девица-красавица в тереме живёт, Кощей её запер. А ключ в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, а заяц в ларце, а ларец тот на дереве высоком». Но и в том и в другом случае структура свадебного действия и его компоненты практически одинаковы: девичник, испытания жениха, выкуп невесты, шуточные напутствия и подарки, конкурсы и викторины и т.д.

Когда СЕВ только начинала свою деятельность, многие из предлагаемых ею акций еще не использовались на местных свадьбах (в 1980-е годы сохранялось больше традиционных черт, поскольку влияние старшего поколения было несравненно более заметным) и казались новыми, оригинальными, поэтому активно заказывались молодоженами при обсуждении сценария своей свадьбы. Роль СЕВ как ведущей заключалась в том, чтобы из множества собранных материалов создавать каждый раз разные сценарии, отвечающие конкретным запросам и возможностям молодоженов. Это явление – обращение к услугам специалиста – новая черта по сравнению с 1970-ми и даже 1980-ми годами, когда свадьбу вели свидетели или кто-либо из родных. В описываемый

период в Нерехте большинство свадеб проходило уже при участии профессионального ведущего.

Как уже было сказано, специфической особенностью свадьбы являлся игровой характер всех ее частей, начиная с девичника и завершая одариванием молодых на пиру и акциями второго дня. Так, девичник, смысл которого заключался в прощании невесты с «волей», и который в прошлом носил драматический характер, превратился в действие, полное шуток. На нем происходило устройство брачной постели. Причем, если раньше этой акции придавалось серьезное значение, она сопровождалась выполнением ряда магических охранительных действий и исполнялась обязательно свахами или другими женщинами, то в описываемый период главную роль в этом обряде стали играть девушки, а сам обряд превратился в озорство (см. Приложение). Еще больше игровых действий выполнялось во время свадебного пира. Пожалуй, кроме встречи молодых хлебом-солью и благословения, а также ритуала, во время которого молодые называли родителей друг друга «мамой» и «папой», все остальные акции носили развлекательный характер.

Следствием десакрализации свадьбы явилось и передвижение отдельных ее элементов в рамках обряда и их перекодировка. Так, обряд выноса «елочки», сопровождавшийся приговором и сбором денег в пользу девушек, прежде в этих местах происходил на девичнике. В 1980-е годы он стал исполняться в первый день во время пира, и имел целью сбор денег для молодых. Некоторые акции второго дня, например, ряженье, битье посуды и метание пола, могли устраиваться в конце свадебного пира в первый день, если проведение свадьбы только им и ограничивалось.

С этим же связан и ярко выраженный эклектический характер свадьбы, сосуществование традиционных обрядов и обычаев и явлений, характерных для современной жизни. Например, ряженье «пастухом» и поиски «Буренушки» могло соседствовать с приходом «кавказцев» (см. Приложение), а различные конкурсы, викторины, игры заимствовались из разных источников, вплоть до детских журналов и использовались на различных мероприя-

тиях, начиная от юбилеев и кончая общегородскими праздниками. Реалии современности при этом встраивались в существующую символическую структуру и наделялись традиционной семантикой. Так, на второй день сексуальную коннотацию получали многие акции. Описывая брачную ночь, ведущая говорила о ней как о полете в космос, во время которого «были проведены следующие испытания: стыковка и расстыковка, вращение вокруг оси» и т.д.

Результатом изменения ментальных установок явилось также включение в свадебный обряд новых сконструированных элементов. Наряду с действиями, широко практикуемыми в свадьбах конца XX века (см., например, СОУО; Матлин 2003), присутствовали и придуманные СЕВ акции (например, совместное плетение косы женихом и невестой, означающее «сплетение общего жизненного пути»). Введенные ею новации были легко усвоены и довольно быстро стали традицией, поскольку отвечали внутренним потребностям социума в оформлении свадьбы символическими акциями. Правда, следует оговориться, что такие традиции могли иметь довольно короткий срок бытования и легко вытесняться новыми.

Еще одним моментом, на который хотелось бы обратить внимание, являлась тенденция к увеличению различных денежных сборов: деньги собирали с жениха как при приезде за невестой (в ходе различных испытаний), так и при отъезде в ЗАГС, а также после регистрации во время катания молодых. Свадебный пир и застолье второго дня также включали в себя много акций, во время которых происходил сбор денег в пользу молодых. Причем, если в традиционной свадьбе каждый акт оплаты (выкупа) был семантически обусловлен, то в современной свадьбе главная задача – «натясти» как можно больше денег с жениха и с гостей.

Практически ту же картину мы наблюдали и в других городах, например, в г. Парфеньево. Сценарий свадьбы, которым пользовалась постоянно ведущая свадьбы женщина, также включал много широко распространенных действий, и одновременно обладал местной спецификой. Например, сбор денег подружками невесты во время выноса «елочки» на свадебном пиру в этом районе она переделала «под сбор подарков для молодых». А на основе суще-

ствовавшего ранее обычая выпекать каравай для встречи молодых придумала «пирог счастья», который использовался для поздравления молодых на второй день свадьбы. Ведущая предлагала гостям: «Вставайте те, кто родился в январе». Те вставали, поздравляли молодых, выпивали по рюмке и отламывали по кусочку «пирога счастья» (ПИМА 1996, г. Парфеньев).

Данные факты отражают новое отношение социума к свадебному обряду. В отличие от традиционной свадьбы, в которой практически все компоненты обладали ритуальной семантикой, сейчас она воспринимается как игровое действие, и это требует постоянного обновления репертуара развлечений. То, что нравилось несколько лет назад, сейчас уже кажется банальным и неинтересным, а все больше ценится оригинальность и неповторимость свадебного действия. В описываемый период четко прослеживалась тенденция к превращению свадьбы в шоу, в котором разграничены функции ведущего и зрителей. Несмотря на введение интерактивных элементов (привлечение зрителей к участию в конкурсах, викторинах, играх, ряженье), руководство свадьбой оставалось за тамадой. Причем, положительно оценивалась именно та свадьба, где ведущий не выпускал инициативу из своих рук, и не давал ей перейти в неорганизованное гулянье. В целом, свадьба приобрела скетчевый характер, где чествование молодоженов, тосты и здравницы перемежались юмористическими мини-сценками, заранее подготовленными ее организаторами.

Таким образом, этот опыт позволяет оценить роль индивидуально-личностных факторов в сложении современного варианта свадьбы и увидеть механизмы, при помощи которых конкретный индивид может оказывать воздействие на традицию, активно создавая новые формы на основе традиционных элементов в рамках общих культурных трансформаций, характерных для настоящего времени.

Изучаемые города в 1980–1990-е годы были еще довольно однородны в экономическом и социальном отношении, поэтому здесь не наблюдалось каких-либо значительных отличий в характере свадебного обряда, обусловленном социальным, культурным,

профессиональным положением и этнической принадлежностью вступающих в брак молодых людей. Гораздо большее влияние оказывали такие факторы как наличие сельской родни и отношения с ней, возраст, а также финансовые возможности. Различия были скорее связаны со следованием той или иной локальной крестьянской традиции. Например, и в Нерехте, и в Парфеньеве большое распространение получил обряд выноса «елочки», который в прошлом исполнялся на девичнике. В Парфеньеве местной спецификой можно считать обряд выноса на свадебном пиру «утушки» (украшенной вареной курицы под пение «Вылетала лебедь белая») и обычай «тянуть Дубинушку» (смысл обряда заключался в затягивании на веревке сундука с приданым невесты). Локальные особенности сохраняются и в смысловой нагрузке отдельных свадебных элементов.

Таким образом, несмотря на существование объективных процессов, направленных на унификацию обрядности, свадебный обряд сохранял определенные локальные особенности на уровне отдельных элементов и эпизодов.

* * *

Подводя итоги, подчеркнем следующие моменты. В описываемый период уже хорошо стали заметны те тенденции, которые ярко проявились в последующем. Активно привлекаются и эксплуатируются те формы народной культуры, которые можно использовать в коммерческих целях. Особенно хорошо это демонстрируют общегородские праздники.

В проведении, как общегородских праздников, так и семейных обрядов все большую роль стали играть профессионалы, которые перестраивали празднично-обрядовое действие согласно своему пониманию его формы, назначения, семантики. Это обстоятельство ускорило процесс трансформации традиции. В свадебном обряде, несмотря на то, что в целом он регламентировался местной традицией, в этот период нарастала тенденция к индивидуализации свадьбы, выражающаяся в стремлении придать свадьбе оригинальный характер.

Примечания

- ¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)».

Источники и материалы

- ПИМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в Нерехтский и Парфеньевский р-ны Костромской области, 1996 г.
- СОУО – Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск: Лаборатория культурологии УГПУ, 1997.

Научная литература

- Анохина, Шмелева 1977 – Анохина Л.А., Шмелева М.Н. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. На примере городов Калуга, Елец, Ефремов. М.: Наука, 1977.
- Будина, Шмелева 1977 – Будина О.Р., Шмелева М.Н. Этнографическое изучение города в СССР // Советская этнография. 1977. № 6.
- Будина, Шмелева 1989 – Будина О.Р., Шмелева М.Н. Город и народные традиции русских. По материалам Центрального района РСФСР. М.: Наука, 1989.
- Елеонская 1994 – Из рукописных материалов Е.Н. Елеонской. Записи обычаев и обрядов Московской губ Можайского у. // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М.: Индрик, 1994.
- Жирнова 1980 – Жирнова Г.В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. (По материалам городов средней полосы РСФСР). М.: Наука, 1980.
- Макашина 1995 – Макашина Т.С. Русская свадьба. Создание современного обряда и традиция // Русские народные традиции и современность. М.: Наука, 1995. С. 154–173.
- Матлин 2003 – Матлин М.Г. Свадебный обряд // Современный городской фольклор. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2003. С. 370–390.

Article Summary

I.S. Sleptsova. Kul'turno-bytovoi uklad naseleniia malykh gorodov Kostromskoi oblasti po materialam polevykh issledovaniy 1982–2002 gg. [Cultural and community lifestyle of the population of small towns of the Kostroma region on materials of field studies 1982–2002 gg.]

Keywords: urban population, everyday life, festive culture, wedding ceremony, the transformation of traditions, local forms of culture.

Abstract: The article presents the results of ethnographic research in small and medium-sized towns of Kostroma region, conducted at the end of the XX – beginning of the XIX centuries. Different aspects of everyday culture of citizens, community and family celebrations and rituals are discussed. Much attention is paid to the description of modern cultural forms, as well as to the study of changes in the areas of culture, and to the causes of their appearance.

Author: Irina Sleptsova, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia); e-mail: I_Kyzlasova@mail.ru.

References

- Anokhina L.A., Shmeleva M.N. *Byt gorodskogo naseleniia srednei polosy RSFSR v proshlom i nastoiashchem. Na primere gorodov Kaluga, Elets, Efremov.* Moscow: Nauka, 1977.
- Budina O.R., Shmeleva M.N. Etnograficheskoe izuchenie goroda v SSSR. *Sovetskaia etnografiia*, 1977, № 6.
- Budina O.R., Shmeleva M.N. *Gorod i narodnye traditsii russkikh. Po materialam Tsentral'nogo raiona RSFSR.* Moscow: Nauka, 1989.
- Eleonskaia E.N. *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii.* Moscow: Indrik, 1994.
- Makashina T.S. Russkaia svad'ba. Sozdanie sovremennogo obriada i traditsiia. *Russkie narodnye traditsii i sovremennost'.* Moscow: Nauka, 1995, pp. 154–173.
- Matlin M.G. *Svadebnyi obriad. Sovremennyi gorodskoi fol'klor.* Moscow: Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet, 2003, pp. 370–390.
- Zhirnova G.V. *Brak i svad'ba russkikh gorozhan v proshlom i nastoiashchem. (Po materialam gorodov srednei polosy RSFSR).* Moscow: Nauka, 1980.

В.А. Ковпик

Экспедиционная работа фольклористов Московского университета в Костромской области в конце XX – начале XXI вв.

Ключевые слова: полевая фольклористика, экспедиции, кафедра фольклора филологического факультета МГУ, студенческая практика, междисциплинарные исследования народной культуры.

Аннотация: В 1990–2009 гг. кафедра русского устного народного творчества филологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова проводила фольклорные экспедиции и студенческие полевые практики в Костромской области. За 20 лет университетские фольклористы обследовали 11 районов, большинство из которых расположено на востоке области в бассейне реки Ветлуга; эти работы возглавляла доц. А. В. Кулагина (1938–2009). Итогом полевых исследований костромского края стала богатая коллекция фольклорных записей, хранящаяся в архиве кафедры, а также ряд публикаций: фольклорных сборников, исследовательских и научно-популярных статей.

На протяжении двадцати лет – с 1990 г. по 2009 г. – кафедра русского устного народного творчества регулярно проводила полевые фольклорные практики и научные экспедиции на территории Костромского края; за этот период состоялось около тридцати выездов разной продолжительности, состава и в разные районы области (см. таблицу ниже). Почти все эти полевые практики и экспедиции, за небольшим исключением, были организованы и возглавлялись ныне покойной доц. Аллой Васильевной Кулагиной; также в большинстве из них принимал участие – сначала в качестве простого собирателя фольклора, а потом помощника руководителя – научный сотрудник Василий Александрович Ковпик.

Впервые полевая практика в Костромской области была проведена в 1990 г. До этого А.В. Кулагина в течение ряда лет работала в Калужской обл., но вскоре после чернобыльской катастрофы многие районы южнорусских областей, в т. ч. Калужской, были

объявлены небезопасными по радиационному заражению, в связи с чем возникла необходимость переноса студенческих практик в другие регионы. Костромская область была выбрана как сравнительно недалеко расположенная от Москвы, но при этом представляющая не среднерусскую фольклорную традицию ближнего Подмосковья, а севернорусскую; также сыграло свою роль то обстоятельство, что ранее на территории области полевые практики и научные экспедиции кафедрой фольклора не проводились.

Костромская область весьма обширна, причем ее территория сильно вытянута с запада на восток (примечательно, что самый дальний районный центр области – село Боговарово, центр Октябрьского р-на – расположен в 470 км от областного центра, т. е. значительно дальше, чем Кострома от Москвы – 350 км). За 20 лет работы в области университетским фольклористам удалось обследовать лишь 9 районов из 24, входящих в ее состав: Макарьевский, Нерехтский, Чухломский, Шарьинский, Пыщугский, Поназыревский, Павинский, Вохомский, Октябрьский (а также Ветлужский и Варнавинский р-ны нынешней Нижегородской обл., ранее бывшие уездами Костромской губ. и сейчас еще представляющие территорию распространения говоров костромской группы и фольклорной традиции, более близкой к народной культуре смежных районов Костромской обл., нежели Нижегородской).

Изначально не было далеко идущего плана работ фольклористов Московского университета в Костромском крае – поездки первых лет предполагали ознакомление с современным состоянием фольклорной традиции региона, поэтому были организованы в районы, находящиеся в далеко отстоящих друг от друга частях области: Макарьевском, Чухломском, Нерехтском. Последний район был объектом особого внимания А. В. Кулагиной в силу того, что одной из основных областей ее научных интересов в сфере фольклорных жанров была частушка – а именно из Нерехтского у. Костромской губ. происходит одно из наиболее ранних опубликованных собраний частушек и выполненное на его основе исследование – книга о. Павла Флоренского «Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» (Флоренский 1909).

Современные записи частушек «по следам» Флоренского в Нерехтском р-не (и в отошедшем в советское время к Ивановской обл. с. Толпыгино, где служил Флоренский) позволили А.В. Кулагиной провести сопоставительное исследование, проливающее свет на эволюцию этого фольклорного жанра. Результаты его отражены в нескольких подготовленных ею публикациях (Нерехтские частушки 1993; Кулагина 1993; Кулагина 1994).

Впоследствии (1994–2009 гг.) полевая работа кафедры русского устного народного творчества сосредоточилась на планомерном обследовании Поветлужья – большого региона, охватывающего бассейн реки Ветлуги, левого притока Волги. В Поветлужье входят многие районы Костромской, Нижегородской, Вологодской, Кировской областей и республики Марий-Эл. Несмотря на то, что, на первый взгляд, фольклорная традиция в костромском, нижегородском и вологодском Поветлужье исчезает на глазах (в отличие от регионов, лучше сохраняющих традиционные обрядовые и необрядовые песни, сказки и др., как, например, Архангельская или Кировская области), участникам экспедиций и полевых практик, проведенных кафедрой на территории костромского Поветлужья, удалось записать много ценных и интересных фольклорных материалов. Полевые практики кафедры проводились в 1990-е – начале 2000-х гг. по традиционным методикам, общим для всех регионов (напр., Селиванов 1982). Поэтому в ходе проведения полевых изысканий в Поветлужье коллективом исследователей были разработаны специальные программы и опросники – как по фольклорной традиции региона в целом (опубликован – Ковник и др. 1999), так и по отдельным жанрам фольклора и актуальным проблемам исследований народной культуры (напр., по народной педагогике или по отражению в фольклоре социальных и культурных катаклизмов XX в. – см. ниже).

В приведенной ниже таблице перечислены полевые исследования, проведенные кафедрой фольклора филологического ф-та МГУ в конце XX – начале XXI вв. в Костромской обл. с указанием места, сроков, руководителей и числа участников.

**Полевые практики и экспедиции
кафедры фольклора МГУ в Костромской обл.¹**

Год, сроки	Район, область	Руководитель	Число участников
1990, 4–23 июля	Макарьевский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина, Н.Е. Харина	26
1991, 5–23 июля	Нерехтский р-н Костромской обл., Приволжский р-н Ивановской обл.	А.В. Кулагина, Т.Б. Голоснова	25
1992, 3–20 августа	Нерехтский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина, Т.В. Хлыбова	14
1993, 4–23 июля	Чухломский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	9
1994, 25 января – 6 февраля	Чухломский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	6
1994, 11–14 июля	Шарьинский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	1
1994, 20 июля – 15 августа	Шарьинский и Пыщугский р-ны Костромской обл.	А.В. Кулагина	15
1995, 24 января – 6 февраля	Шарьинский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	4
1995, 10 июля – 3 августа	Пыщугский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	5
1995, июль	Поназыревский р-н Костромской обл.	Н.Ф. Злобина	5
1996, июль–август	Вохомский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	7
1996, июль–август	Поназыревский р-н Костромской обл.	Н.Ф. Злобина	4
1997, 4–22 августа	Вохомский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	13
1998, 28 января – 7 февраля	Вохомский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	6
1998, июль	Вохомский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	3

1998, 5–22 августа	Вохомский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	9
1999, 5–20 августа	Павинский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина	15
2000, 16–25 июля	Ветлужский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина	3
2000, 6–23 августа	Ветлужский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	20
2002, 10–13 марта	Пыщугский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	2
2002, 21–27 июня	Варнавинский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	2
2002, 6–23 августа	Варнавинский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	17
2003, 16–25 января	Варнавинский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	2
2003, 2–13 июля	Варнавинский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	2
2005, 11–20 января	Варнавинский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	2
2005, 22–26 июня	Варнавинский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	2
2007, 27 июня – 17 июля	Ветлужский р-н Нижегородской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик, А.А. Родионова	22
2009, 28 июня – 18 июля	Октябрьский р-н Костромской обл.	А.В. Кулагина, В.А. Ковпик	14

Ограниченный объем публикации не позволяет в полной мере отразить всё многообразие собранных за годы исследований фольклорных материалов (лишь частично оно освещено в перечисленных ниже публикациях), поэтому приведем лишь несколько кратких описаний запомнившихся экспедиций в костромские края.

* * *

В августе 1999 г. фольклорная экспедиция МГУ работала в Павинском р-не Костромской обл. Основными задачами экспедиции были: 1) фиксация современного состояния традиционного фоль-

клора исследуемого района; 2) продолжение начатого экспедицией 1998 г. в соседний Вохомский район изучения отражения социальных и природных катаклизмов XX века в фольклорной традиции.

Наибольший объем среди собранных материалов занимают частушки, а также городские песни и новые баллады. Эти жанры практически вытеснили не только традиционную необрядовую лирику, но даже и обрядовые тексты. Так, зафиксированы случаи исполнения на свадьбе в соответствующий момент обряда частушек, по тематике близких традиционным свадебным песням и причитаниям, напр.

Запросватали товарку,
Невесёлый дом стоит,
Ни в которое окошечко
Она не поглядит.

У подружки на пропое
Перву рюмочку пила.
Выходи, подружка, замуж,
За тобой пойду и я!

Выступали частушки и в функции похоронных и поминальных причитаний. Так, зафиксирован рассказ о том, как девушка плакала и пела на могиле матери:

Я у мамы на могиле
Крест серебряной нашла.
Та вставай, родная мамонька,
Будить тебя пришла!

Красно солнышко – за ёлочку,
Заря – за бережок.
Без родимые без мамоньки
Никто не бережет.

Отмечена также тенденция к рукописному хранению и передаче фольклора. Особое распространение имеют сборники частушек, подблюдных песен, пословиц и заговоров («молитв»).

Несмотря на общее угасание традиции, было записано значительное число сказок (о животных, волшебных и бытовых). Не-

которые тексты демонстрируют хорошую сохранность сюжета и стиля.

Особое внимание уделялось отражению в местном фольклоре событий XX века – исторических и социальных катаклизмов. Записано много воспоминаний и устных рассказов о коллективизации, раскулачивании, репрессиях против духовенства, принудительных работах в колхозе, голоде, Великой Отечественной войне и послевоенных событиях. Фиксировалось отражение этих тем также в легендах (о разрушении церквей и Божьем наказании), частушках и новых балладах.

Собранный материал позволяет сделать вывод, что на протяжении советского периода истории России государством проводилась планомерная и целенаправленная работа по подрыву традиционной русской крестьянской культуры как наиболее важного препятствия на пути построения нового общества. Репрессии были направлены против наиболее талантливых и трудолюбивых представителей крестьянства, которые насильственно отрывались от своих корней; планово-директивное управление земледелием без учета региональной специфики² и веками вырабатывавшегося в каждом регионе приспособленного к местным условиям способа хозяйствования привело к истощению земли, ставшей непригодной для выращивания сельскохозяйственных культур; неоднократно проводившееся сселение «неперспективных деревень» лишило крестьян малой родины и превратило молодое поколение в люмпенов, не привязанных ни к земле, ни к собственности. Всё связанное с наследием русской традиционной культуры объявлялось досадным пережитком прошлого и в качестве такового деятельно искоренялось. Результатом этого стало то, что Русский Север практически опустел: около половины сельских советов обследованных районов Костромского Поветлужья полностью исчезло с лица земли, население оставшихся сократилось в иных случаях более чем в десять раз и состоит на 70–90% из стариков и старух; молодежь деревень поражена практически поголовным пьянством и не способна работать, поскольку в семье не прививались соответствующие навыки. Перестройка, бросившая российскую деревню на произвол судьбы, довершила

процесс разрушения русской крестьянской культуры; скоро огромные площади северных русских территорий будут представлять собою безлюдную землю. Сельскохозяйственные угодья не обрабатываются и зарастают лесом; по сравнению с началом XX века площади пригодных для сельского хозяйства земель сократились в 3–5 раз. Скот еще сохранявшихся в конце 1990-х гг. ТОО (бывших колхозов) производит ужасающее впечатление неухоженностью и низкими надоями и привесами; поголовье его резко упало, т. к. в результате перестройки разрушена функционировавшая ранее система государственных закупок мяса и молока, и продукция ферм дальних районов не находит сбыта.

Для работы по этой теме доц. А.В. Кулагиной и науч. сотр. В.А. Ковпиком был составлен особый вопросник:

Вопросник по катаклизмам XX века в фольклоре

1. Что рассказывали в семье о революции и о гражданской войне? Какие песни, связанные с этими событиями, помните?
2. Что знаете о коллективизации в деревне? Как она коснулась Вашей семьи? Был ли кто раскулачен, сослан, выслан, обложен твердым заданием, лишен гражданских прав? Как создавались колхозы? Какие песни, частушки об этом помните?
3. Знаете ли о том, как в селе разрушали церкви, сбрасывали колокола, притесняли верующих и духовенство? Как были наказаны разрушители?
4. Что помните о принудительном лесоповале и лесосплаве? Какие песни, частушки отражают эти события?
5. Что помните о Великой Отечественной войне, оккупации, оборонных работах? Песни, частушки.
6. Был ли в семье кто репрессирован? За что? Как?
7. Что знаете о Ленине, Сталине, Хрущеве, Брежнев и их деятельности? Песни, частушки о них.
8. Отношение к перестройке и его выражение в фольклоре.
9. Какие природные катастрофы, наводнения, пожары, смерчи и пр. помните? Как удалось спастись? Какие есть заговоры, магические действия при этих бедствиях?
10. Какие изменения в природе произошли в наши дни? Есть ли вина человека и какая?

11. Чего боитесь?
12. Что ждет землю и людей в будущем?
13. Какие места в окрестностях считаются «хорошими» и «плохими»?
14. Предания, легенды, рассказы, песни, частушки о революции, войнах, затоплениях, переселениях, реформах; легенды о разрушении церквей, святотатстве и глумлении над иконами; рассказы о восставлении церквей. Тексты о конце света, грехе и наказании за него, о путешествии на тот свет.
15. Предсказания и легенды о войне, о предзнаменованиях войны, о предсказаниях победы, о чудесных случаях спасения на войне.
16. Голод и мор в фольклоре (предзнаменования голода, избавление от голода, чуда).
17. Тексты о последствиях природно-хозяйственных катаклизмов (разрушение природной среды влечет за собой нарушения структуры общества и личных отношений).
18. Семейные предания: сюжеты, идеализирующие прежние отношения между старшими и младшими в семье; брачно-семейные нормы и современное состояние семьи.
19. Составьте список «бывших», исчезнувших деревень.

* * *

В июле 2000 г. фольклорная экспедиция МГУ посетила Ветлужский р-н Нижегородской обл. – в прошлом уезд Костромской губ. В задачу участников экспедиции входило изучение динамики фольклорной традиции, координация наблюдений, сделанных предшествующими экспедициями по программам и вопросникам, разработанным ранее, а также «зондирование почвы» для дальнейших полевых исследований в неизученных районах Поветлужья. Особо интересовало участников изучение местной календарной обрядовой поэзии, прежде всего ареалов распространения средокрестных песен, бытующих на территории России лишь в нескольких областях (Ярославской, Костромской, Нижегородской, Тверской и, как показали наши наблюдения, частично Вологодской). Собранные материалы послужат картографированию средокрестных песен в Поветлужье (записано 43 средокрестные и выюнишные песни).

Также в цели экспедиции входило выявление местного репертуара баллад, скоморошин, шуточных песен (записано 107 вариантов), а также описание сохранившихся форм семейной обрядовой поэзии (свадебных и похоронных причитаний, свадебных песен, величаний и корений, приговоров дружки). Несмотря на разрушение семейной обрядности в целом, нам удалось отыскать редкие сюжеты свадебной обрядовой поэзии, тяготеющие к северной традиции.

Большой интерес представляет народная проза (сказки «Липунюшка», «Звери в яме», «Медведь на еловой ноге», «Верлиока» и др.; былички о лешем, домовом, предания и легенды).

Особенно активно в обследованных местностях бытуют частушки (прежде всего любовные и рекрутские). В памяти пожилых людей сохранились частушки о Великой Отечественной войне. Большой интерес представляют частушки, связанные с современной действительностью (о перестройке, демократах, Горбачеве, Ельцине).

К числу активно живущих традиций можно отнести заговорно-заклинательную традицию, которая сохраняется как в устной, так и в письменной форме (преобладают лечебные заговоры, но записаны также любовные присушки и отсушки, хозяйственно-промысловые и общественные заговоры, молитвенные обереги).

В г. Ветлуга участникам экспедиции посчастливилось познакомиться с замечательной хранительницей местных традиций Иридой Николаевной Мокрышевой, от которой было записано шесть 90-минутных кассет сказок, преданий, легенд, свадебных, хороводных, шуточных песен и др. Лучшие моменты работы фольклористов с нею зафиксированы на видеосъемку. Полученные материалы значительно расширили наши представления о характере бытования фольклорной традиции в Поветлужье.

* * *

Маршрут зимней экспедиции 2003 г. проходил по территории Варнавинского, а также частично Воскресенского района Нижегородской области. Помимо работы в районных центрах – пос. Варнавино (бывший уездный г. Варнавин Костромской губернии) и пос.

Воскресенское, записи проводились в д. Антониха и Михаленино Варнавинского р-на. На обратном пути в Москву участники экспедиции заезжали в Нижегородский государственный университет к профессору К.Е. Кореповой, с которой поддерживается постоянный научный контакт (проф. Корепова принимала участие и в работе семинара по полевой фольклористике на базе Филологического ф-та МГУ, и в ежегоднике «Актуальные проблемы полевой фольклористики», издававшегося по итогам работы семинара).

Основное внимание было уделено духовной культуре Поветлужья, проблемам бытования традиционных форм фольклора, его современного состояния, а также степени сохранности исторической памяти народа и обрядового комплекса (календарного и семейного). Работа велась и в районных центрах, и в деревнях и селах Варнавинского р-на. Одной из основных задач этой экспедиции было проведение повторных полевых обследований в районах, где уже в разное время работали собиратели-фольклористы: от ученых 30-х гг. XX в. до московских университетских фольклористов, проводивших летом 2002 г. экспедицию и студенческую фольклорную практику на территории Варнавинского р-на Нижегородской области.

Впервые за многие годы (с середины 90-х гг., когда в МГУ прекращено бюджетное финансирование экспедиций) поездка фольклористов проходила в зимний период (Святки) и собиратели наблюдали за обрядами, сопровождающими праздник Крещения Господня, и присутствовали на ночном освящении воды, проходившем в Варнаvine на берегу р. Ветлуги у ключа, по легенде освященного самим св. Варнавой, имя которого и носит город (до 1920-х гг. мощи св. Варнавы почивали в Никольской церкви на высоком берегу Ветлуги; потом церковь была снесена, а мощи Варнавы пропали и до сих пор не найдены). Церковная часть праздника проходила в недавно отстроенной церкви св. Варнавы. Крещение – один из важнейших праздников начала года, осмыслявшийся в мифологическом сознании как рубеж, за которым создававшийся в Святки мир приобретал качественно новые характеристики. По рассказам, которые мы записали, с этого момента

начинается новый отсчет времени, закрываются границы между мирами, прекращается контакт людей с нечистой силой, и люди возвращаются к обычной жизни. Крещение завершает Святки; по народным поверьям, это время «без креста», т. к. родившийся Иисус еще не окрещен. Крещением завершались «страшные вечера», когда торжествовала нечистая сила. Обряды Крещения имеют очистительный характер и связаны с верой в очистительную, продуцирующую и апотропеическую функции святой воды.

От многих исполнителей фольклора в Варнаvine (прежде всего надо назвать одну из старейших жительниц района Александру Ивановну Антонову, 1909 г. р., в беседах с которой собиратели сделали бо́льшую часть варнавинских фольклорных записей) записаны святочные гадания и рассказы о ряженье (на свадьбах рядятся и до сих пор; раньше ряженье входило и в состав календарной обрядности, прежде всего – святочных обрядов, а также других обрядов обхода дворов). Среди гаданий преобладают девичьи гадания о судьбе и на суженого. Гадания сосредоточены в том периоде времени – Святках, – в который происходит контакт человека с потусторонним миром и его силами. Чаще всего гадания приурочены к рождественскому и крещенскому сочельнику и Васильеву вечеру (т. е. к началу, концу и середине Святков соответственно). Гадают и сейчас, в том числе и молодые варнавинцы – гадание на суженую записано, например, от 18-летнего Ильи Мягкова.

В тот раз нам удалось сделать от А.И. Антоновой (с которой мы работали и летом 2002 г.) ряд повторных записей как обрядовой, так и необрядовой лирики и, что особенно ценно, устных рассказов. Тексты песен и причитаний раз от разу записывались более полными, т. к. обладая строгим формульным стилем, актуализировались в памяти исполнительницы. Повторные записи устных рассказов, не имеющих четко очерченной формы, позволяют многое прояснить в изучении этого полуфольклорного жанра и процессов формирования преданий, легенд и быличек. В числе этих записей – шуточные рассказы о местном духовенстве, об Уренском восстании 1918 г., о св. Варнаве и др. В д. Антониха повторные записи сделаны от замечательного рассказчика бытовых

сказок и традиционных анекдотов Николая Васильевича Белова, что также даст возможность сравнить несколько вариантов одной и той же сказки с целью выявления стилистических констант фольклорного текста.

В 1971 г. в Варнавинском районе работали Ленинградские фольклористы; их записи вошли в книгу «Песни и сказки пушкинских мест» (Песни и сказки пушкинских мест 1979). В их числе есть и записи песен от матери А.И. Антоновой; варианты этих песен мы записали теперь от самой Александры Ивановны, которой во многих случаях помогает петь дочь Зоя Александровна.

В Варнавинском р-не Нижегородской области, как и повсюду в Поветлужье, отмечена тенденция к рукописному хранению и передаче частушек, духовных стихов, пословиц и заговоров, подчас с сознательной установкой на архивирование и передачу последующим поколениям. Нам скопировано несколько подобных рукописных сборников разных жанров. Это «своды» фольклорных и околофольклорных текстов (генеалогические записи, сопровождаемые семейными преданиями, мемуарные формы дневников, включающие в т. ч. и фольклорные материалы, самозаписи «профессионалов» — организаторов народных обрядов и торжеств: знахарей, повитух и крестильных бабок, свадебных дружек, представителей т. наз. «народного духовенства», сборники песен, частушек, пословиц, поговорок и т. д., оставляемые как наследство или памятный дар для внуков).

* * *

Итоги многолетней работы фольклористов Московского университета в Костромском крае увидели свет в ряде исследовательских статей, фольклорных сборников (Нерехтские частушки 1993; Ветлужская сторона 1996; Ветлужская сторона 2001; Ветлужская сторона 2005; Чухломской фольклор 2012, 2013), научно-популярных публикациях в центральных, региональных и местных изданиях (см. ниже список литературы). В ходе работ в регионе фольклористы кафедры тесно сотрудничали с исследователями и собирателями из различных учебных и научных учреждений Рос-

сии – РАМ им. Гнесиных, Костромского, Нижегородского, Уральского университетов, ИРЛИ РАН (Пушкинского Дома), ИЭА РАН, МГУКИ, ГРЦРФ, МГДДиОТ. Работы по собиранию исчезающих традиционных жанров фольклора ведутся в содружестве с Костромским ОДНТ и с отделами культуры при районных администрациях (которые действуют по обширной фольклорно-этнографической программе, подготовленной в областном управлении культуры при участии А.В. Кулагиной и Т.В. Кирюшиной). Некоторые экспедиции были проведены при грантовой поддержке научных фондов – РГНФ и ФЦП «Интеграция».

Собранные в Костромской обл. в результате полевых практик и экспедиций кафедры русского устного народного творчества материалы включают произведения разных жанров фольклора: календарная обрядовая поэзия (особенно богато представлены средокрестные, вьюнишные, егорьевские, подблюдные песни), семейная обрядовая поэзия (описания обрядов записаны достаточно полные, но обрядовый фольклор – в основном свадебные и похоронные причитания – представлен единичными записями от наиболее пожилых исполнителей), заговоры и заклинания, хороводные и игровые песни, детский фольклор, необрядовая лирика и частушки и др. Коллекции этих полевых записей (большинство их них только ждет публикации) служат сохранению этого богатейшего пласта культурного наследия Костромской земли.

Примечания

- ¹ Также добавлены сведения о поездках в районы современных Ивановской и Нижегородской обл., ранее входившие в состав Костромской губ.
- ² Памятен рассказанный старожилками анекдотический случай, когда для выполнения спущенной из центра директивы о сроках проведения посевной колхозники сеяли на лыжах по снегу, до всякой пахоты.

Источники и материалы

Ветлужская сторона 1996 – Ветлужская сторона. Вып. 2: Фольклорный сборник / Вступ. ст., сост., прим. и общ. ред. А.В. Кулагиной, нотировка Т.В. Кирюшиной. Шарья, 1996.

- Ветлужская сторона 2001 – Ветлужская сторона. Вып. 5: Пышуганье. Традиционный фольклор Пышугского района Костромской области / Под ред. А.В. Кулагиной, нотировка Т.В. Кирюшиной. Пышуг, 2001.
- Ветлужская сторона 2005 – Ветлужская сторона. Вып. 6: «Во веселой во беседе». Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области / Сост. А. В. Кулагина, В. А. Ковпик. Под ред. А.В. Кулагиной, нотировка Т.В. Кирюшиной. М.; Варнавино: изд-во «Вектор ТиС» и ЛО «Московия», 2005.
- Нерехтские частушки 1993 – Нерехтские частушки / Вступ. ст. и сост. А.В. Кулагиной. Нерехта: НХЖО «Издатель», 1993.
- Песни и сказки пушкинских мест 1979 – Песни и сказки пушкинских мест: Фольклор Горьковской области / Изд. подгот. В.И. Еремина, М.А. Лобанов, В.Н. Морохин. Отв. ред. А.Д. Соймонов. Л.: Наука, 1979.
- Флоренский 1909 – Флоренский П. А. Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда. Изд. Костромской губернской ученой архивной комиссии. Кострома, 1909 (на обл. 1910; 2-е изд.: Кострома, 1912).
- Чухломский фольклор 2012, 2013 – Чухломский фольклор: В 2-х тт. / Под ред. А. В. Кулагиной, В. А. Ковпика. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012 (т. 1: Фольклорно-этнографические материалы), 2013; (т. 2: Музыкальное и танцевальное традиционное искусство).
- Эпизоды 1995 – Эпизоды чухломской свадьбы / Публ. А.В. Кулагиной // Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Состав. и научн. ред. А.Л. Топорков. М.: Ладомир, 1995. С. 173–174.

Научная литература

- Дианова и др. 2002 – Дианова Т.Б., Ковпик В.А., Чеканова А.В. Письменные формы фольклора: Предварительная классификация и рекомендации по собиранию // Актуальные проблемы полевой фольклористики / Отв. ред. А.А. Иванова. М.: Изд-во Московского университета, 2002. С. 196–205.
- Кирюшина и др. 2002 – Кирюшина Т.В., Ковпик В.А., Кулагина А.В. Святочные игры, гадания подблюдные песни Поветлужья // Живая старина. 1997. № 1. С. 42–44.
- Ковпик 2001 – Ковпик В.А. Краткое описание говоров Пышугского района // Ветлужская сторона. Вып. 5: Пышуганье. Традиционный фольклор Пышугского района Костромской области. Пышуг, 2001. С. 11–14.
- Ковпик 2005 – Ковпик В.А. Краткое описание говоров Варнавинского района // Ветлужская сторона. Вып. 6: «Во веселой во беседе». Традиционный

- фольклор Варнавинского района Нижегородской области. М.; Варнавино, 2005. С. 16–18.
- Ковпик* 2012 – *Ковпик В.А.* Краткое описание чухломских говоров // Чухломской фольклор. Т. 1: Фольклорно-этнографические материалы. М., 2012. С. 18–20.
- Ковпик, Кулагина* 2003 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В.* Песни о деревнях и их жителях в фольклоре Костромской и Нижегородской областей // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2 / Отв. ред. А.А. Иванова. М.: Изд-во Московского университета, 2003. С. 171–197.
- Ковпик, Кулагина* 2007 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В.* В край, богатый на таланты // Земля ветлужская. Ветлуга, 2007. № 75. С. 2.
- Ковпик, Кулагина* 2012 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В.* Фольклорные богатства Чухломского края // Чухломской фольклор. Т. 1: Фольклорно-этнографические материалы. М., 2012. С. 12–17.
- Ковпик и др.* 2009 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В., Миронихина Л.Ф.* Живой родник народной культуры // Колос. Боговарово, 2009. № 87. С. 3.
- Ковпик и др.* 1996 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В., Родионова А.А.* Кладезь народного творчества // Вохомская правда. Вохма, 1996. № 93. С. 2; № 94. С. 4.
- Ковпик и др.* 1999 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В., Родионова А.А.* Вопросник по собиранию фольклора Поветлужья // Полевые вопросники и исследовательские программы для собирания фольклора / Под ред. Т. Б. Диановой. М.: Изд-во Московского университета, 1999. С. 4–30.
- Ковпик и др.* 2000 – *Ковпик В.А., Кулагина А.В., Родионова А.А.* Фольклорная экспедиция // Земля ветлужская. Ветлуга, 2000. № 87. С. 2.
- Кулагина* 1993 – *Кулагина А.В.* Живая душа народа // Нерехтские частушки. Нерехта, 1993. С. 3–22.
- Кулагина* 1994 – *Кулагина А.В.* Экспедиция за частушками «по следам» П.А. Флоренского // Актуальные задачи собирания и изучения фольклора южных областей России. Материалы 2-й региональной научно-практической конференции. Воронеж: Изд-во ВГУ, 1994. С. 20–24.
- Кулагина* 1995а – *Кулагина А.В.* Собирательская деятельность кафедры фольклора филологического факультета МГУ в Костромской области // Материалы международной конференции «Фольклор и современность», посвященной памяти проф. Н. И. Савушкиной (20–22 октября 1994 г.). М.: МГДТДиО, 1995. С. 11–16.
- Кулагина* 1995б – *Кулагина А.В.* Фестиваль «Мы с Поветлужья» // Народное творчество. М., 1995. № 5. С. 5–6.
- Кулагина* 1996а – *Кулагина А.В.* За золотыми россыпями вохомского фольклора // Вохомская правда. Вохма, 1996. № 87. С. 2, 4.
- Кулагина* 1996б – *Кулагина А.В.* Неиссякаемые родники народной поэзии Поветлужья // Ветлужская сторона. Вып. 2: Фольклорный сборник. Шарья, 1996. С. 3–8.

- Кулагина 1997 – Кулагина А.В. Плясовая скоморошина // Живая старина. 1997. № 4. С. 18–20.
- Кулагина 1999 – Кулагина А.В. Русь самобытностью богата // Северный луч. Павино, 1999. № 98. С. 3.
- Кулагина 2001 – Кулагина А.В. Драгоценные россыпи народного творчества Поветлужья // Ветлужская сторона. Вып. 5: Пышуганье. Традиционный фольклор Пышугского района Костромской области. Пышуг, 2001. С. 3–10.
- Кулагина 2005 – Кулагина А.В. Нескудеющие богатства народной поэзии Поветлужья // Ветлужская сторона. Вып. 6: «Во веселой во беседе». Традиционный фольклор Варнавинского района Нижегородской области. М.; Варнавино, 2005. С. 3–15.
- Кулагина и др. 1999 – Кулагина А.В., Родионова А.А., Карпенко Т.А. Фольклорная экспедиция: Прощаемся до лета // Вохомская правда. Вохма, 1998. № 23. С. 4.
- Нешина 1998 – Нешина А.Ю. В дальнюю деревню Филёнки // Вохомская правда. Вохма, 1998. № 23. С. 4.
- Полторацкая 1997 – Полторацкая А. Поделюсь впечатлениями // Вохомская правда. Вохма, 1997. № 96. С. 3.
- Селиванов 1982 – Селиванов Ф.М. Студенческая фольклорная практика: Учебно-метод. пособие. М.: Изд-во Московского государственного университета, 1982.

Article Summary

V. A. Kovpik. Ekspeditionnaia rabota fol'kloristov Moskovskogo universiteta v Kostromskoi oblasti v kontse XX – nachale XXI vv. / Expeditions of folklorists of the University of Moscow in the Kostroma region in the late XX – early XXI centuries.

Keywords: folklore field research, expeditions, Department of russian folklore of the Philological faculty of Lomonosov Moscow State University, student practice, interdisciplinary studies of popular culture.

Abstract: From 1990 to 2009 the Folklore Department of the philological faculty of Lomonosov Moscow State University conducted numerous folklore expeditions and student field research in the Kostroma region. During 20 years folklorists of the University surveyed 11 districts, most of which are located in the eastern part of the region in the Vetluga river area; this work was led by the late prof. Alla V. Kulagina. The result of field research in the region was a rich collection of folk records deposited

to the Department's archive, as well as a number of publications, such as collections of folklore texts, research and popular science articles.

Author: Vasilii Kovpik, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia); e-mail: kovpik@yandex.ru

References

- Dianova T.B., Kovpik V.A., Chekanova A.V. Pis'mennye formy fol'klora: Predvaritel'naia klassifikatsiia i rekomendatsii po sobiraniu. *Aktual'nye problemy polevoi fol'kloristiki*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2002, pp. 196–205.
- Kiriushina T.V., Kovpik V.A., Kulagina A.V. Sviatochnye igry, gadaniia podbliudnye pesni Povetluzh'ia. *Zhivaia starina*, 1997, no. 1, pp. 42–44.
- Kovpik V.A. Kratkoe opisanie govorov Pyshchugskogo raiona // *Vetluzhskaia storona*. Vol. 5: Pyshugan'e. Traditsionnyi fol'klor Pyshchugskogo raiona Kostromskoi oblasti. Pyshchug, 2001, pp. 11–14.
- Kovpik V.A. Kratkoe opisanie govorov Varnavinskogo raiona // *Vetluzhskaia storona*. Vol. 6: "Vo veseloi vo besede". Traditsionnyi fol'klor Varnavinskogo raiona Nizhegorodskoi oblasti. Moscow; Varnavino, 2005, pp. 16–18.
- Kovpik V.A. Kratkoe opisanie chukhlomskikh govorov // *Chukhlomskoi fol'klor*. Vol. 1: Fol'klorno-etnograficheskie materialy. Moscow, 2012, pp. 18–20.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V. Pesni o derevniakh i ikh zhiteliakh v fol'klore Kostromskoi i Nizhegorodskoi oblasti. *Aktual'nye problemy polevoi fol'kloristiki*, vol. 2, ed. A.A. Ivanova. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2003, pp. 171–197.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V. V krai, bogaty na talanty. *Zemlia vetluzhskaia*. 2007, no. 75, p. 2.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V. Fol'klornye bogatstva Chukhlomskogo kraia // *Chukhlomskoi fol'klor*. Vol. 1: Fol'klorno-etnograficheskie materialy. Moscow, 2012, pp. 12–17.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V., Mironikhina L.F. Zhivoi rodnik narodnoi kul'tury. *Kolos*, 2009, no. 87, p. 3.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V., Rodionova A.A. Kladez' narodnogo tvorchestva. *Vokhomskaia pravda*, 1996, no. 93, p. 2; no. 94, p. 4.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V., Rodionova A.A. Voprosnik po sobiraniu fol'klora Povetluzh'ia. *Polevye voprosniki i issledovatel'skie programmy dlia sobiraniia fol'klora*, ed. T.B. Dianova. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1999, pp. 4–30.
- Kovpik V.A., Kulagina A.V., Rodionova A.A. Fol'klornaia ekspeditsiia. *Zemlia vetluzhskaia*, 2000, no. 87, p. 2.

- Kulagina A.V. Zhivaia dusha naroda. *Nerekhtskie chastushki*. Nerekhta: Izdatel', 1993, pp. 3–22.
- Kulagina A.V. Ekspeditsiia za chastushkami "po sledam" P.A. Florenskogo. *Aktual'nye zadachi sobiraniia i izucheniiia fol'klora iuzhnykh oblastei Rossii. Materialy II regional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Voronezh: Izdatel'stvo Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta, 1994, p. 20–24.
- Kulagina A.V. Sobiratel'skaia deiatel'nost' kafedry fol'klora filo-logicheskogo fakul'teta MGU v Kostromskoi oblasti. *Materialy mezhdunarodnoi konferentsii "Fol'klor i sovremennost", posviashchennoi pamiati prof. N. I.Savushkini (20–22 oktiabria 1994 g.)*. Moscow: Moskovskii gorodskoi dvorets detskogo (iunosheskogo) tvorchestva, 1995, p. 11–16.
- Kulagina A.V. Festival' "My s Povetluzh'ia". *Narodnoe tvorchestvo*, 1995, no. 5, pp. 5–6.
- Kulagina A.V. Za zolotymi rossypiami vokhomskogo fol'klora. *Vokhomskaia pravda*. 1996, no. 87, pp. 2, 4.
- Kulagina A.V. Neissiakaemye rodniki narodnoi poezii Povetluzh'ia // *Vetluzhskaia storona*, vol. 2: Fol'klorny sbornik. Shar'ia, 1996, pp. 3–8.
- Kulagina A.V. Pliasovaia skomoroshina. *Zhivaia starina*, 1997, no. 4, pp. 18–20.
- Kulagina A.V. Rus' samobytnost'iu bogata. *Severnyi luch*, 1999, no. 98, p. 3.
- Kulagina A.V. Dragotsennye rossypi narodnogo tvorchestva Povetluzh'ia // *Vetluzhskaia storona*. Vol. 5: Pyshugan'e. Traditsionnyi fol'klor Pyshchugskogo raiona Kostromskoi oblasti. Pyshchug, 2001, pp. 3–10.
- Kulagina A.V. Neskudeiushchie bogatstva narodnoi poezii Povetluzh'ia // *Vetluzhskaia storona*. Vol. 6: "Vo veseloi vo besede". Traditsionnyi fol'klor Varnavinskogo raiona Nizhegorodskoi oblasti. Moscow; Varnavino, 2005, pp. 3–15.
- Kulagina A.V., Rodionova A. A., Karpenko T. A. Fol'klornaia ekspeditsiia: Proshchaemsia do leta. *Vokhomskaia pravda*, 1998, no. 23, p. 4.
- Neshina A.Y. V dal'niuiu derevniu Filenki. *Vokhomskaia pravda*, 1998, no. 23, p. 4.
- Poltoratskaia A. Podelius' vpechatleniiami. *Vokhomskaia pravda*, 1997, no. 96, p. 3.
- Selivanov F.M. *Studencheskaia fol'klornaia praktika: Uchebno- metodicheskoe posobie*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1982.

ЛОКАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Т.Б. Щепанская

Совета: институты локальной идентичности¹

Ключевые слова: Локальная идентичность, региональная идентичность, маркеры идентичности, институты формирования идентичности, коллективная память, практики памяти, школьный музей, памятные альбомы, неформальные трудовые объединения, сельское сообщество, пути сообщения

Аннотация: В статье рассматриваются институты формирования локальной идентичности и выявляются некоторые ее маркеры. В фокусе исследования – локальная группа, известная как Совета (по названию реки). В основу статьи положены материалы этнографической экспедиции 2013 г., анализ вещевых коллекций и памятных альбомов, хранящихся в собрании музея Васильевского сельского поселения Солигаличского района Костромской области (на момент нашего посещения это был школьный музей), краеведческой литературы, исторических данных и репрезентаций этой местности в сети Интернет. Пути сообщения, школьные практики, коллекции школьного музея, памятные альбомы, воспоминания о сельском храме, коллективные трудовые неформальные практики, лесные собирательские промыслы, рассказы о животных (змеях) рассматриваются в контексте формирования и актуализации локальной идентичности.

Совета – Васильевское сельское поселение Солигаличского района: деревни по берегам р. Совети (входящей через р. Вою – р. Ихалицу – в бассейн р. Сухоны) и ее притока р. Водопойницы. Совета – это и собирательное наименование населения (также: *советане, советжане, советжаки*)². Местность лежит на северном пограничье Костромской области, где она соприкасается с Вологодской (Междуреченским и Тотемским ее районами). В этой ста-

ть мы ставим задачу выявить маркеры локальной идентичности, а также проанализировать сведения о локальных и региональных институтах ее формирования. Основной материал получен во время этнографической экспедиции 2013 г. (ПМА 2013). Интервью с главой местной администрации, учителями школы (тогда еще действовавшей), осмотр вещевых коллекций местного (тогда школьного) музея дали сведения о функционировании школы как важного института локальной памяти и поставили вопрос об институциональных условиях формирования локальной идентичности.

Локальности и институты

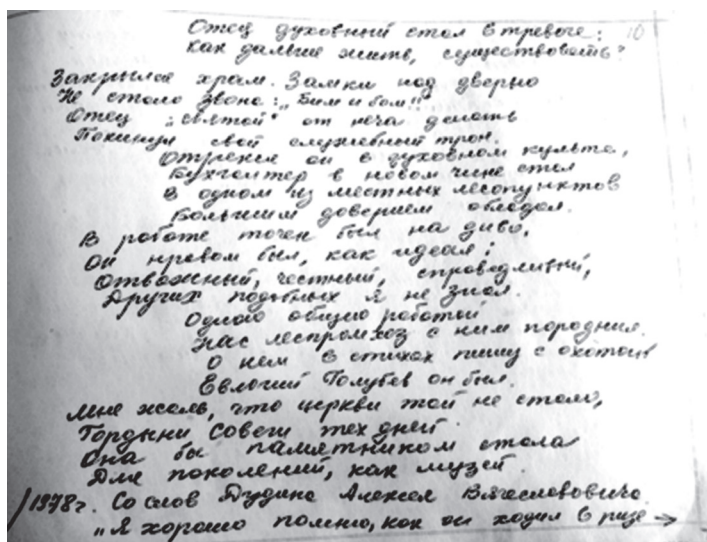
Локальные идентичности (связанные с местом – *place-related identities*), стали продолжением тематики этнической идентичности, и еще в 1980-х годах исследователи сетовали на недостаточное внимание к этой сфере (Badone 1987). Эллен Бэйдон изучает локальные идентичности через выявление маркеров внутренних (то есть внутри национальных и официальных административных образований), в том числе неформальных, границ. В качестве их маркеров она рассматривает фольклорные стереотипы – характеристики жителей своего и соседнего сообществ – и вводит понятие «эзотерический / экзотерический фольклор» (*esoteric – exoteric folklore*) (Badone 1987: 173). К этому же методу изучения локальной идентичности через ее фольклорные самопрезентации тяготеют и этнодиалектные исследования, предлагаемые И.А. Морозовым (Морозов 2015): локальные культуры представлены в них «...при помощи *развернутых описаний самих носителей традиции* с сохранением диалектных особенностей языка и речевых особенностей конкретных рассказчиков» (Морозов 2015: 9).

Р. Корф (Ruediger Korff) базируется на традиции исследований этничности и культур мигрантов, где локальность «описывалась как социальная конструкция, которая связывает пространство, локальные знания и социальную организацию» (Korff 2003: 1), и локальность связана с поддержкой интересов, разделяющих локальную идентичность, в частности, в сфере контроля общих ресурсов



Карта-схема Совеги.

Администрация Васильевского сельского поселения. 2013 г.



Страница из альбома со стихотворением, посвященным
сельскому храму в честь Рождества Христова в с. Великово

(там же). Это определение выходит за рамки феноменологии локальной идентичности и переносит фокус внимания на ее функционирование как регулятора, в частности, по отношению к общим ресурсам, сближая построения Корфа с неоинституциональным направлением, набирающим популярность в связи с работами исследовательской группы Элинора Остром (Нобелевская премия по экономике 2009 г.). Остром рассматривает развитие институтов коллективной деятельности на базе поиска эффективных форм распоряжения общим ресурсом, поскольку индивидуальный эгоизм в этой ситуации приводит к исчерпанию общего ресурса и деградации самой среды, в которой этот эгоизм возможен (*Остром* 2011). Исследование локальных институтов, обеспечивающих распоряжение общим ресурсом, предлагается как основа неоинституционального подхода в изучении механизмов воспроизводства этнической идентичности в локальных сообществах (*Барбашиш* 2013).

В нашем случае – на Совете – общих ресурсов не так много: из материальных – это ежегодная развозка дров на зиму и поддержание в рабочем состоянии водоснабжения. Все это находится в сфере ответственности местной администрации и ее главы – Р.А. Чистяковой. «К сожалению, ресурсами для развития поселения не располагает, – говорит Римма Алексеевна в интервью районной газете. – Заплатить за распиловку дров кочегарам пока нечем. Но хоть заготовить их удалось» (*Подчиняясь зову* 2012). В критических ситуациях глава администрации обращается за помощью к местным предпринимателям, организациям, выходцам с Совета, сохраняющим с нею связь: «Недавно у нас случилась авария на водокачке, и деревня Великово осталась без воды, – продолжает Римма Алексеевна. – Обращалась за помощью к руководству известкового комбината, чтобы предоставили нам кран для подъема насоса. Поверьте, неловко просить, но и другого выхода нет. А ремонт делали местные жители, как и в других случаях, связанных с латанием водопровода. Организаторы в этом деле – В.П. Смирнов, А.В. Дудин, А.А. Баранов, а остальные жители, кто мог, им помогали... Основной актив – работники администрации, учителя, депутаты,

их семьи. Есть ещё несколько человек со стороны, которым не всё равно, в том числе и прежний глава А.В. Завьялов» (Там же). Из этого интервью можно заключить, что распоряжение общими ресурсами переходит в сферу неформальных отношений и ответственности, базирующейся на локальной идентичности.

К общим ресурсам относят не только материальные. В качестве важнейшего ресурса, базирующегося на локальной идентичности, рассматривают доверие среди ее носителей (*Крупкин, Лебедев* 2013), или формирование зоны «локальной уверенности» (*Барбашин* 2013) как основы для ведения согласованной экономической и другой совместной деятельности. Это в полной мере относится к жителям Совета и зафиксировано в их стереотипных характеристиках, одна из которых, в частности, отражена в краеведческих записках: «На Совете нет замков. “Накладку” (палку) на двери поставят – и все видят, что хозяев нет дома» (*Мухеев* 2013). Эта довольно характерная формула (повторяющаяся в характеристиках разных сельских сообществ) апеллирует как раз к наличию доверия – как важнейшему признаку сложившейся локальной идентичности.

Впрочем, неоинституциональный подход лежит в стороне от задач моего исследования, которые ближе характеризуются формулировкой Корфа: выяснить, «как локальность конструируется локально» (*Korff* 2003: 1), и я полагаю, что конструирование ее осуществляется в рамках социальных институтов, причем мое внимание сосредоточено в первую очередь на местных. В качестве институтов локальной идентичности я рассматриваю устойчивые формы взаимодействий, базирующиеся на формальных (школа, музей, администрация, церковные учреждения и т.п.) и неформализованных (обычаи помочей, празднований, гостьбы, шествий и собраний) правилах, в рамках которых генерируются и воспроизводятся локальные идентичности как совокупности представлений, переживаний, содержания и носителей коллективной памяти и основанных на них действий.

Принимая общее понимание локальной идентичности как разделяемых жителями данной местности представлений о своей

принадлежности к общности, определяемой через местность; о приписываемых им (внутри локальной общности и извне) характеристиках, я обращаю особое внимание на те аспекты их представлений о самих себе и своем сообществе, которые акцентируют связь с местностью: особенностями ландшафта, структурой путей сообщения, природными богатствами и промыслами, бытовыми чертами, связанными с их использованием. Как в самосознании, коллективной памяти совеган проявляется их связь с Совегой? Я не останавливаюсь на вербальных маркерах идентичности, рассматривая в качестве маркеров и коллективные практики.

Административная миграция

Вопрос о соотношении локальной и региональной идентичности в применении к Совеге приобретает особый интерес, если учитывать, что местность эта исторически переходила из одного региона в другой, меняя свою административную принадлежность (см.: Российская империя). До начала XX в. она входила в Великовскую волость Тотемского уезда Вологодской губ. (СНМВГ 1881), затем была включена в состав Костромской губ. – в 2013 г. отмечали 110 лет вхождения Совеги в Солигаличский уезд Костромской обл. (см. *Дудин* 2016). Впоследствии ее административная принадлежность менялась вместе с изменениями административно-территориального деления СССР – РФ. Костромской краевед писатель В.А. Дудин обнаружил свидетельство существования волости Совдюга в выписи из писцовых и межевых книг Тотемского у. 1624–25 гг. (*Дудин* 2014), где упоминаются, в частности, некоторые из деревень и хуторов, существующих и поныне: д. Великий Двор (ныне д. Великово), Макарово, Соболево, Васильевская, Прокошевская (ныне д. Прокошево), Германово и Харитоново (ныне Германов и Харитонов починок, соответственно). Эта его работа широко тиражировалась в местной прессе, на интернет-сайтах, посвященных Совеге, то есть факт административного перехода волости через границу губерний прочно вошел в краеведческий дискурс, как часть конструкта *пограничной* местности.

Пути сообщения и коммуникации

Административная принадлежность отражалась в характере территориальных связей населения Совета и структуре путей сообщения.

В конце XIX столетия структура коммуникаций Совета как с Солигаличем, так и с территориями нынешней Вологодской области была иной, нежели в наши дни. Основное значение имел торговый тракт, связывавший Солигалич и Тотьму (*Данильченко* 2013). Он проходил к востоку от Совета, вдоль реки Толшмы и далее по Сухоне (к северу от Совета). К этому тракту добирались лесными зимниками по мелким речкам. Также был и вариант пути через Починок (речь идет, видимо, о нынешних Германовом или Харитоновом починках на речках Совете и Водопойнице), далее на север, через речку Вою на Толшму, где уже шел тракт. Выход на этот тракт и был основной связью Совета с торговыми центрами: в основном, в этой роли для советжан выступали села по Толшме – Маньлово, Красное у впадения Толшмы в Сухону. Чтобы выйти на тракт, нужно было пройти 30–50 верст лесом, по течению рек, либо напрямик через леса. Прямой путь был затруднен тем, что Совету от торговых сел и деревень Толшмы отделяло обширное болото Большая Чисть, через которое были проложены зимники, и, вероятно, тропы, труднопроходимые для тех, кто не обладал их знанием с детства.

В наши дни исторический тракт остается на карте, но в фрагментированном виде: разрыв (не всегда проходимый участок) на границе областей делает его пригодным не столько для постоянных коммуникаций, сколько для любителей экстремального туризма: мы нашли отчеты о путешествиях по этому тракту клуба внедорожников и путешественников автостопом. В промежутке от Солигалича к Толшме и Сухоне функционируют фрагменты старого торгового тракта: Солигалич – Куземино – Трофимово – станция Гремячий (железной дороги Вохтога – Кунож, вблизи границы Костромской и Вологодской областей) – Аникин Починок – вдоль р. Толшмы к Сухоне и далее. Систематическое использование его затруднено (особенно на участке в районе межобластной гра-

ницы). Прежний большой торговый тракт теперь обсуждается в контексте экстремального вождения, становится местом соревнований и рейдов внедорожников. Приведем несколько описаний, происходящих из этой среды. Участники экспедиции «Солигалич 2009» утверждали, что «самый сложный участок от Солигалича до Тотьмы через Гремячий. Дороги в районе Гремячего отсутствуют» (Солигалич 2009). По свидетельству путешественников, прошедших этим путем в августе 2012 г., «от Солигалича в сторону Куземино 10–12 км неплохой асфальт, далее до Куземино грейдер. Куземино – Гремячий лесовозная дорога, проходима в сухую погоду. Нам повезло, пешком пришлось пройти всего несколько раз по 100 м. Гремячий – Аникин Починок – Никольское грейдер, ходит автобус. От Никольского в сторону с. Красное первые 12–14 км хороший асфальт, далее до переправы грейдер» (ЦиклистЪ 2016). На упоминавшемся выше форуме водителей внедорожников пользователь pluzan передает свидетельство водителя «Нивы» из Солигалича: «Что касается а/дороги через Гремячий могу сказать следующее: летом там ездят только Газ-66 и иногда уазики. Зимой же прошлого года к нам приезжал глава Тотемского района на обычной переднеприводной тойоте. Тем более, что со стороны Тотьмы до Гремячего сделана отличная гравийная дорога (сдана в эксплуатацию буквально на днях). Проблемным остаётся лишь грунтовый участок 12 км от Гремячего до Куземино. Зимой же гремячинцы регулярно чистят и намораживают дорогу, т.к. Солигалич к ним ближе, чем Тотьма. После сильных метелей может замести дорогу в Трофимове (около 4 км от Куземино), там поля. А в остальном дорога проходит по лесу и не замечается» (Пользователь pluzan 2009). Впрочем, этот тракт и в XIX в. проходил в стороне от Совеги, жители которой попадали на него лесными тропами через Толшму или Леденьгу, а потом уже трактом попадали в Солигалич или Тотьму.

Насколько систематичными были связи Совеги с соседними волостями Тотемского уезда? Корреспондент Тенишевского этнографического бюро А.П. Мальцев из с. Никольского сообщал, что крестьяне из деревень по р. Толшме ходили драть лыко в леса на

р. Вою, где располагались уже лесные избушки и покосы совежан. Впрочем, в рассказах толшемских крестьян по отношению к Совете заметны дистанцирующие мотивы. Так, в 1899 г. корреспондент передает их разговоры о том, что между Толшмой и Советой лежат глухие леса; что забредавших туда толшемских жителей «водил» лесовой; что с Совети в толшемские торговые села попадали лихие люди и через Совету известными им лесными путями увозили сбывать краденое (*Мальцев* 1899). Все эти разговоры – симптом конструирования символической границы, слабости коммуникаций, несмотря на принадлежность и Толшмы, и Совети к одному и тому же Тотемскому уезду.

В то же время жители Совети до сих пор вспоминают о связях с соседними локальными группами Вологодской губернии, а затем области. Нынешние старожилы д. Великово рассказывают, что во времена их молодости (в 1950-е гг.) к ним на Троицу приходили гулять «даже с Вологодской области, с (р.) Ихалицы». Совежане, в свою очередь, ходили в Вологодскую область по разным нуждам: старики несли туда мясо, обменивая его на соль и зерно, которые возили на саночках; из вологодских лесов привозили деревья на строительство домов, строившихся по севернорусскому образцу и очень похожие на сухонские вологодские. Расстояние до Вологды все еще воспринимается как «близкое». «А служил в Вологде, недалеко, – вспоминает о своей службе В. Вахрушев (1929 г.р.). – Я смеялся, старшине: – Отпусти меня, пешком схожу! – больно недалеко было». Помнят проходившую когда-то здесь дорогу: «Без деревень, все лесом. Мы косили там – за 18 километров отсюда... Площадь Воя. Река Воя впадает в Ихалицу, а Ихалица в Сухону... а мы косили там, на Вое».

Женщины вспоминают, как еще в 1960-е годы ездили косить и на р. Мизюгу. Дорога стала малопроезжимой, по словам совежан, лет тридцать назад, «но где-то все равно по площади (то есть через участки, расчищенные под сенокосы. – Т.Щ.) ходят». «Дегтярево поле, Темичево, – припоминают жительницы с. Большое Токарево местную топонимику. – Пожнями называли: Валина пожня... это далеко... Мизюга. – Ну это далеко, в Вологодской области. –

Поле разделяет только нас: вот там идет Разливное, а там уж... у сестры-то твоей дом-то напололам: половина в Вологодской, половина в Костромской» (ПМА 2013, С.Н. Морозов, ок.65 лет и В.В. Морозов, 1941 г.р.). Нынешние жители Совеги вспоминают путь, который проходил через д. Разливное по лесу, либо через д. Германов Починок вдоль речек Водопойница, Совега и Воя через лесные покосы, поляны и пожни на р. Ихалицу и далее на р. Мизюгу, Шую и р. Толшму (куст поселений к западу от Совеги). Дорогу эту преодолевали за день и после ночевки, продав свое и совершив покупки, возвращались на Совегу. Путь напрямую через Разливное оценивали в сорок верст.

Вологодская область на Совеге до сих пор воспринимается как соседняя, близкая, место привычных форм хозяйственной деятельности, несмотря на то, что ходили туда только «старики», да и дорога много лет как «нарушилась». Кострома же в рассказах о поездках туда предстает нередко городом далеким и труднодоступным. Приведу несколько выдержек из воспоминаний учителей Васильевской школы о поездках со школьниками в Кострому. «Летом ходили на экскурсии по родному краю, – пишет С.И. Дедюхина-Морозова (1928 г.р.), работавшая в Васильевской школе учителем русского языка с 1951 по 1988 г., – а также ездили в Кострому и другие города области. Автобусов не было, поэтому около 15 километров шли пешком, а там председатель колхоза Смирнов П.А. давал машину» (ВУВШ 1999). Поездка в Кострому осталась самым ярким воспоминанием и у Н.А. Завьяловой (1963 г.р.), работавшей учителем русского языка с 1984 по 1987 гг.:

Сразу по окончании Костромского пединститута была направлена Солигаличским РОНО в Васильевскую восьмилетнюю школу (...). Но чаще всего мне вспоминается, как я возила их (учеников 4 кл. – Т.Щ.) в Кострому в цирк на рейсовом автобусе. В таком большом городе они были все впервые. Каждой из них (мальчики с нами ехать не решились) мамы наказали держаться за классного руководителя, и надо было только видеть, как мы переходили самую оживленную улицу в центре города! (ВМ).

В воспоминаниях жителей Совеги повторяется мотив труднодоступности – и не только регионального (Костромы), но даже районного центра, Солигалича:

Большую трудность составляло, – пишет учительница Н.А. Фефелова, – как добраться до Солигалича на конференции учителей, на районные предметные секции. Добирались в основном пешком и на попутных машинах. В мае 1965 года построили аэродром. Приехала комиссия по приемке аэродрома. Мне в этот день надо быть в Солигаличе в РОНО. Я попросила членов Приемной комиссии меня взять на самолет. Меня взяли. Каково было мое великое удивление, что я только что вела уроки в классе, а через десять минут я сижу в РОНО и рассуждаю о случившейся “сказке”. Я первый пассажир, летящий на самолете в Солигалич (ВУВШ 1999).

О важной роли авиасообщения в снабжении Совеги свидетельствует и В.А. Дудина, опубликовавшая заметки из истории своей семьи (Дудина 2014).

О труднодоступности Совеги пишет и фотограф Г.А. Михеев в своем живом журнале в Интернете:

До райцентра по прямой сорок километров, но дорога сюда появилась относительно недавно – в 1982 году. Строилась она тяжело: прорывали болото до твердого грунта и засыпали песком. До того расстояние это преодолевалось при помощи... самолетов. “Кукурузники” исправно бороздили небо над болотами и в день самолет мог делать по три, а то и пять “ходов” туда и обратно. Билет же стоил “рупь” (Михеев 2013).

В наши дни Совега соединена с Солигаличем прямой дорогой (ок. 40 км), проходящей значительно западнее прежнего торгового тракта. Появилась эта новая дорога уже на памяти нынешних жителей:

«В семьдесят восьмом году я повезла рожать на тракторе Тамарку <...>. Она двойню тогда и родила: двух мальчиков. Вот так. Этой дороги еще не было – в семьдесят восьмом году. Эта появилась дорога, наверно, что-нибудь в восьмидесятые годы», – вспоминает Нина Павловна Вахрушева, работавшая тогда на Совеге фельдшером-акушером (ПИМА 2013, д. Великово).

Заканчивая обзор сведений о путях сообщения Совеги с внешним миром, отметим попутно характерную для наших собеседников-совеган манеру отсчета времени по событиям семейной жизни земляков: датам рождений, свадеб и похорон. Позже у нас будет повод вернуться к этой теме.

Обзор структуры территориальных коммуникаций позволяет судить о «географическом» соотношении совеган с соседями по одну и другую сторону границы. Поддержание либо пресечение связей может быть своего рода маркером их идентификации с вологодской или костромской стороной: по приведенным выше свидетельствам можно наблюдать, как постепенно растворялись в лесу, становились труднопроходимыми, забывались дороги, связывавшие Совегу с Вологодчиной, и одновременно устанавливалась стабильная связь с Солигаличем (от первоначальных пеших и конных перевозок к авиасообщению и затем дороги с твердым покрытием в 1980-х). В этом смысле пути сообщения можно рассматривать как один из институтов формирования/изменения идентичности.

Институты идентификации

Другие институты, создающие контексты локальной идентичности, связаны с различными формами коллективной памяти: на Совеге наиболее заметными центрами ее концентрации нам представляются школа (закрытая в 2014 г.), храм (спустя много десятилетий после закрытия), женские коллективные практики (такие как свадьба или совместные огородные работы), ныне в этот ряд добавился еще и Дом культуры, куда переместился бывший школьный музей.

Школа на протяжении всех 85 лет своего существования (1929–2014 гг.)³ была центром формирования и поддержания коллективной памяти. В одном из ее помещений в 1985 г. был открыт школьный музей (У каждого времени 2015), в котором представлены предметы домашнего обихода и атрибуты ремесел, характерные для крестьянского быта первой половины XX в. Вещи паспортизированы и находятся в хорошем состоянии. Занятия на

экспозиции и сбор старинных предметов для коллекции – важнейшие практики памяти, объединявшие советан разных поколений (детей и их старших родственников), а также включавших в круг коллективной памяти представителей интеллигенции, в том числе приезжих учителей, и способствовавших формированию общей локальной идентичности. «Вспоминаются посиделки в музее у Серафимы Ивановны, – пишет учитель русского языка и литературы Н.А. Завьялова. – Заливистые частушки и прежние танцы в исполнении приглашенных женщин-советжанок, встречи с ветеранами войны и с местным поэтом Н.А. Завьяловым» (ВМ). Выходец с Совета писатель В.А. Дудин бывал в музее, общался с его основательницей, а в трудный момент закрытия школы помог осуществить переезд.

Инициатором создания музея была учитель русского языка (1951–1988 гг.) Васильевской школы Серафима Ивановна Морозова; затем хранителем стала Римма Алексеевна Чистякова, которая вела в школе краеведческий факультатив. После ее перехода на работу руководителем Администрации сельского поселения музей оставался в ведении учителя истории. После закрытия школы экспозиция перемещена в Дом культуры, дополнена новыми материалами. Кроме вещевых коллекций, в музее хранятся памятные альбомы «Наш край» (1990; собраны фотографии достопримечательностей, в том числе ныне уже не существующих – мельниц, часовни, церкви), отдельный альбом фотографий и воспоминаний о Христорождественской церкви (в с. Великово, ныне не существует), «Масленица – Проводы зимы», «Свадебные обряды на Совете», «Частушки», «Пионерские дела» (записки С.И. Дедюхиной-Морозовой), «К 70-летию Васильевской школы» (1999, воспоминания учителей), альбомы «Туристическое лето», «Турпоход» и т.д. (1998–2001, 2006 г.) о нескольких районных слетах школьников-туристов; отдельный альбом оформлен в память о зимнем спортивном празднике «Снежная королева» (1984), проведение которого на Совете стало для местных жителей важнейшим событием, особенно если учесть, что туристические слеты, проводившиеся ежегодно в разных сельских поселениях Солигаличско-

го района, до Совеги так и не дошли. На этом фоне проведение областного спортивного праздника должно было восприниматься как преодоление привычного представления об отдаленности и окраинности Совеги, способствуя укреплению костромской региональной идентичности: в публикациях местной газеты заметна гордость возможностью принять гостей из Нерехты, Костромы и других мест области.

Школьный музей явился точкой, объединивший разные пласты локальной традиции: опыт и знания местных крестьян (через посиделки с песнями и танцами, а также «овеществленную память» коллекций) и сельской интеллигенции (воспоминания учителей, архивные изыскания) – с внелокальными по происхождению практиками турслетов и спортивных праздников или массово-культурных мероприятий советского периода. На базе школы проводились деревенские и общесовежские праздники, школьные практики меняли общественное пространство. Так, школьники под руководством преподавателя биологии Е.А. Делекторского zaloжили в 1950–1952 гг. большой сад, который стал впоследствии значимым местом памяти: туда приходили, о нем спрашивали в письмах выпускники, живущие теперь в разных концах страны. Известие о том, что в 1999 г. спилили часть тополиной рощи, вызвало болезненную реакцию пожилой учительницы: «Как можно глумиться над таким детским трудом?» (ВМ, Н.А. Фефелова, Альбом к 70-летию Васильевской школы). Место памяти соотносится с идентичностью и приобретает качество если не сакральности, то неприкосновенности.

Школьные практики способствовали формированию локального самосознания (не только у детей, но и учителей) через организацию экскурсий и походов. Так, Н.А. Завьялова вспоминает «поход на р. Вою, организатором которого был В.А. Смирнов. Я была заинтересована не меньше детей. Многие из них (я так точно) впервые видели лесные озера, берега которых напоминали гамак, карликовые березки; ели сладкую подснежную бруснику и клюкву. Мои четвероклашки едва дошли обратно, спали почти сутки потом» (ВМ). Отметим, что в этом описании поход – воз-

возможность буквально телом (усталость, вкус ягод, мягкость берега) узнать родной край, запечатлеть его в памяти тела.

Практики и опыт коллективных походов и экскурсий распространялись также и за пределы Совеги через районные турслеты (походы по Солигаличскому району) и экскурсии в Кострому.

Любопытно проанализировать альбом «Наш край», фотографии которого полагаю возможным интерпретировать как отобранные символы локальной идентичности. На этих фотографиях: (1) архитектурные сооружения, строения: Христорождественская церковь в д. Великово; дом Серогодского в д. Макарово; мельницы; пожарное депо, маслозавод и промтоварный магазин (1977 г.), памятник погибшим во время Великой Отечественной войны, воздвигнутый в 1970-м году: в это сооружение был замурован список 336 выходцев с Совеги, не вернувшихся с полей сражений. (2) «Одежда наших земляков о 1900 г.» (семейные фотографии); «Токаревские ребята» (на фотографиях «мода одежды до 1900 г.», «лапти – обувь до Великой Отечественной войны», рубаха-косоворотка), (3). Гармонисты (подписи указывают названия гармоней – «немка») и участницы фольклорного ансамбля, а также (4) люди разных профессий: первый фельдшер Совеги, бригада лесорубов, колхозники после копки картофеля и у новой молотилки (1958). Часть запечатленных в альбоме реалий – маркеров совезской идентичности – больше не существует, но обязательно находит отражение в рассказах приезжим.

Церковь. Самый упоминаемый из такого рода виртуальных маркеров – «Совдюжская церковь в честь Рождества Христова основана не позднее 1755 г. Каменная двухэтажная церковь, 1804 г., с шестью престолами» (ППМС 2016). Ей посвящен отдельный альбом (есть датировка записи – 1990), в котором собраны не только сохранившиеся фотографии церковного здания, но и воспоминания об истории храма, бывших священно- и церковнослужителях. Записаны воспоминания со слов Александра Филаретовича и Алексея Вячеславовича Дудиных; последний посвятил сельскому храму проникновенные стихи (1978). В том же альбоме есть странички воспоминаний о часовнях в д. Малое Токарево и

д. Германов Починок. Обратим внимание на то, как воспоминания о сельской церкви вписывают ее в контекст локальной идентичности. Действующий храм (до 1927 г.) описывается как связующий сельское сообщество центр: речь идет о коллективном сборе средств на строительство (правда, с дополнениями из казны); о сборе множества людей в праздничные дни:

В праздничные и воскресные дни с церковной колокольни торжественно и величаво по округе разливался перезвон колоколов. Ручейками из всех деревень в церковный приход сходились верующие миряне, чтобы облагородить свои души. Объектом всеобщих смотрин был конный венчальный поезд, разукрашенный лентами, новой сбруей, с блестящими пуговицами, кистями (ВМ, 1990).

С церковью связывали праздничный подъем, сопровождавший деревенские съезжие праздники:

Особенно людно было в Троицу, этот праздник отмечали в дд. Великово, Макарово, Прокошево, Васильево, Соболево и Лихотинка. После службы в церкви в эти деревни приходили гости из других деревень. А гуляли три дня. А потом из домов все выходили на улицу, стар и мал. Или гуляли на лугу между Великовым и Васильевым. Луг от веселья гудел, кипел, бурлил. Множество гармошек: немки, тальянки, шуянки, балаговки – голосили, создавая веселье. Где-то пляшут, кто-то рядами под гармошку ходят по лугу, танцуют... (ВМ, А.Ф. и А.В. Дудины).

Обратим внимание, как описания деревенских традиций самого разного плана (от убранства свадебного поезда и видов гармошек до размещения и способов перемещения гуляющих) привязаны к образу сельской церкви.

Далее обратим внимание на описание ее существования после закрытия: незримый храм вписывается в топографию нынешнего поселения (он стоял «где сейчас магазин». Отметим, что сейчас там поставлен памятный крест); в воспоминаниях церковь с годами как бы рассеивается по Совеге: «ограду разобрали для фундамента школы», «в 1951 г. церковь стали разбирать по кирпичику на русские печки, на фундамент и другие нужды» (ВМ, А.Ф. и А.В. Дудины). Автор стихотворения сетует, что церковь могла бы

стать памятником культуры и по-прежнему радовать глаз. В памяти местных жителей, родившихся после ее закрытия или бывших тогда маленькими детьми, церковь остается местом притяжения и даже формирования наивной детской обрядности:

(НВ): Володя, церковь когда перестала существовать? – (ВВ): в 29-м... Оно перед войной, кладбище закрыли. – (НВ) Перед войной?.. Я это не помню. Я уж помню, что учились мы, бегали в эту церковь, когда экзамены сдавали, там какую-нибудь палочку находили, на экзамен с этой палочкой шли... (ТЩ): Это на счастье? (НВ) – Да, на счастье. И брали с собой на экзамен, школа же тут рядом была (ПМА 2013, д. Великово. В.А. Вахрушев, 1929 г. и его жена Н.П. Вахрушева, 1936 г.р.).

Любопытно отметить, как два места памяти – церковь и школа – соединяются в нарративах совеганской идентичности. Поиск документов и других свидетельств по истории церкви стало темой краеведческих изысканий (Дудин 2013), нередко становящихся базой для сотрудничества с местным благочинием.

Женские и матримониальные практики. В разговорах с жителями Совеги мое внимание привлекли ситуации, когда локальная идентичность – связь со своей местностью – как-то соотносилась с женскими ролями, практиками, сообществами. Нередко это соотнесение возникало в контексте ритуальных событий: свадьбы, родов, досвадебных гуляний, послесвадебных и послеродовых посещений.

Два рассказа о том, как уже было разорванная связь с Совегой возобновлялась из-за призыва (к) матери. В одном случае события относятся приблизительно к началу 1950-х гг.:

Хотелось уехать мне из армии на Украину... Переписывался с одной дамой. Друг: “Я тебе сестру подарю”, – говорит. Мать написала письмо: “только домой, никуда”. Ну, я матери взял слова в себя, и приехал. И только приехал, она и полгода не отжила и померла. Вот так, мать. Рано. Пятьдесят четыре года всего ей было (ПМА 2013, д. Великово, В.В. Вахрушев, 1929 г.р.).

Второй – рассказ его ровесницы, всю жизнь проработавшей в Ленинграде-Санкт-Петербурге и уже в пожилом возрасте при-

ехавшей на Совету ухаживать за больной матерью: «Галина мама (мать племянницы, то есть тетка рассказчицы. – Т.Щ.) позвонила, чтобы я ехала, что тетка заболела. Так я год за мамой ходила. Мама умерла, и я так и [осталась]: мне неохота было в Ленинграде жить... Приехала, надо помогать. И осталась так – радехонька» (ПМА 2013, д. Малое Токарево, М.А. Морозова, 1930 г.р.). Локальная идентичность, связь с местом, в этих рассказах репрезентируется через связь с матерью. Та же конструкция, как кажется, реализуется в свадебном обряде. На свадьбе (пропой) после первой стопки невеста обращается к будущей свекрови: «Надежда Павловна, разрешите, пожалуйста, называть Вас с этого момента мамой». И с этих пор зовет свекровь, например, «мама Надя», а свекра «тятенька» (ПМА 2013).

Браки на Совете могут быть как патри- так и матриликальными. В наших материалах с Совете всего два описания свадьбы, и в обоих случаях пара поселилась в доме у жены или ее родителей. «Да по-разному, – утверждает жительница д. Прокошево. – у меня, допустим, получилось, что ко мне переехал муж... ну перешел и жил с родителями моими... просто мы здесь жили ближе. А он у меня – 8 км, [из] Разливного. Работа у него здесь была» (ПМА 2013, д. Прокошево). Еще один наш собеседник, мужчина 1929 г.р., переехал к жене во втором браке, после смерти первой жены. Объясняет также тем, что ее дом ближе к центру поселения: «Я предлагал: давай у меня жить. Она говорит: нет, далеко там больно. Да потом и я понял, что здесь лучше, ближе – и на работу ходить, и как в центре. Я как примак: приняли меня» (ПМА 2013, д. Великово). Выбор в пользу матриликальности объясняют приближением к центру поселения или всей локальной группы, то есть повышением локального статуса (статуса места). Впрочем, ощущение некоторой необычности своего статуса у мужчины все-таки остается. В пользу того, что матриликальность не была исключением, может свидетельствовать структура свадьбы на Совете: первый день гуляли родные жениха в доме родителей невесты, там же проходила и первая брачная ночь. В целом же свадьбу «гуляют на две стороны»: в двух домах обряды полностью симме-

тричны (например, там и там выносили елочку с куклою и собирали деньги новобрачным) (ПМА 2013, д. Прокошево, Р.А. Чистякова). «Советанки – девки манки!», – так напутствует молодых на свадьбе глава сельской администрации, и эта формула выглядит как приглашение женихов на Совету за невестами (Ожигин 2014).

Обращения к локальной идентичности прослеживаются во время добрачных гуляний молодежи. Парень выходит в круг и представляется:

Вы, ребята, чьи, откуда? / Я из Якшина бандит.
Ни один из вас еще / За решеткой не сидит!
(ПМА 2013, М.А. Морозова, 1930 г.р., д. Малое Токарево).

Такая самопрезентация выглядит довольно агрессивно, но иной раз, по свидетельству В.В. Вахрушева, может и предотвратить драку: он рассказывал, как в Солигаличе, где он был на свадьбе дружкой, местные ребята у него забрали гармонь – и вернули ее после того, как он исполнил подобную угрожающую частушку. Нам, впрочем, в этом тексте важно показать «географическую» привязку самоопределения. То есть в конструировании предбрачной идентичности значим и локальный ее аспект. Подобные частушки с локализацией были и в женском репертуаре:

Я давно уж не плясала, / Вы забыли про меня:
Я Силантихина Манька, / С Токарева Малова
(ПМА 2013, д. Малое Токарево, М.А. Морозова, 1930 г.р.).

Обращает на себя внимание возможность создания прозвищ не только по мужской, но и по женской линии:

У всех прозвища. У нас мало фамилий-то. Вот я – Силантихина, Нинка Еремина... – Силантихина – это?... – по маме. Дедушка Силантий, отец был у нее (ПМА 2013, д. Малое Токарево, М.А. Морозова, 1930 г.р.).

В некоторых текстах географические маркеры апеллируют к региональной локализации: «Я тогда тебя забуду / И скажу, что, милый, да, / Когда в Сухоне широкой / Потечет назад вода» (Лебедева, Смирнов 2008). Причем это идентичность, привязанная

к бассейну Сухоны, то есть к территории ныне Вологодской области, а не Костромской. Возможно, устойчивая форма частушки способствует консервации старых реалий.

Подкрепление локальной идентичности матримониальными связями продолжается и после свадьбы. На следующий год (который считают от Пасхи до Пасхи) проводят праздник «кликуши», где при молодые демонстрируют себя при массовом собрании жителей. Кликуши (окликания молодых, с благопожеланиями им и ответным одариванием с их стороны) проводят по месту жительства родителей мужа, то есть этот обряд имел смысл укрепления связей молодой жены, ее родни с его локальной группой. В доме родителей мужа собирали застолье, угощая родственников жены.

Следующий консолидирующий обряд проводили после рождения первенца: «Я помню, ко мне пришли, когда у меня родилась дочка, – с пирогами. Я говорю: – А чё с пирогами? – Так положено с пирогами... “копытечко обмываем”, – говорят... ну просто родственники там приходят, приглашают родственников... стол собирают» (ПМА 2013, Р.А. Чистякова, д. Прокошево). Неясно, идет ли речь о родственниках мужа, просто о группе женщин, проживающих рядом – соседок и подруг? Но в любом случае подобные обряды обозначали принятие новоиспеченной матери в локальное сообщество женщин.

Женщина, работавшая акушеркой в медучреждении и принимавшая на Совеге роды, рассказывает, что обмывали копытечко в больнице, после выписки накрывая стол с бутылочкой и пирогами. Интересно, что в этом случае на восприемницу отчасти переносили функции матери (как символа связи с родным селом): когда разъехавшиеся повзрослевшие детки, появившиеся с ее помощью на свет, приезжают на Совегу, то радуются при встрече: «И сейчас: как увидят меня. Дак, ой-ё-ёй! Помогла, помогла мне!» (ПМА 2013, Н.П. Вахрушева, 1936 г.р., д. Великово).

Коллективные трудовые практики – еще один способ консолидации микросообществ и вместе с тем – создания структурной основы локальных связей и локальной идентичности. Так, в д. Большое Токарево мы присутствовали на застолье, где собра-

лась, как они себя называли «бригада»: это несколько семейных и родственных пар, просто соседи, вместе выполняющие огородные и полевые работы: сажали (*под тычку*), окучивали и копали картофель; вывозили на поля навоз, копили и разбрасывали золу; раньше, когда сажали зерновые, – вместе выходили жать, вывозили снопы и вместе устраивали дожинки. И сейчас устраивают застолье после каждой из коллективных работ, вместе отмечают и семейные праздники или печальные события (мы были на поминках). В составе бригады: три супружеские пары и сестра одной из жен, живущая в той же деревне; им помогает молодой мужчина – сын одной из супружеских пар (он тракторист), иногда приезжает зять другой пары. Всего в «бригаде» 7 пожилых людей (1936–1941 гг.). Коллективная организация позволяет им использовать технику (тракторист вспахивает сразу все участки), лошадь для вывозки навоза или золы, а также некоторые ручные технологии: так, картошку сажают *тычками* – приспособлениями в виде деревянной палки с горизонтальной перекладной метра два шириною, в которую вбито снизу 4 деревянных зуба. Впереди идут двое мужчин с тычками, делая сразу восемь глубоких дырок, в которые идущие за ними женщины сажают картофелины. Эта неформальная домашняя «бригада» сохраняет состав на протяжении всей долгой жизни. «Так вы родственники? – уточняем мы, участники экспедиции. – Нет. Просто такой народ... лет 20 прошло... дружим. Она из другой деревни... Вот эти все мы трясмы али четыре... мы как брат с сестрой – все» (ПМА 2013, Морозовы и Суворовы, д. Большое Токарево). Фактически соседские связи приравниваются к родственным: так формируется одна из чрезвычайно прочных структур локальной идентичности. Причем не все члены «бригад» живут на селе постоянно: некоторые приезжают ровно ко времени коллективных работ.

Структуры эти сохраняются и когда работы уже не актуальны: тогда собираются вместе на праздники. Н.В. Вахрушева рассказывала, как они с подругами съезжаются на Девятую Пятницу в д. Починок: там живут ее троюродная сестра и подруга. Четвертая из подруг живет в Солигаличе. Перед Девятой они созванивают-

ся, в Починке готовят стол, приезжающие тоже привозят с собой угощение. Собираются, обсуждают частную жизнь и здоровье, поют песни – «*деревенские* (частушки. – Т.Щ.) и *долевые (длинные)*» (ПМА 2013, Н.П. Вахрушева, 1936 г.р., д. Великово). Коллективных работ уже нет, но сохраняются сформировавшиеся на их основе теплые квазиродственные отношения и привязанность к месту.

Маркеры автоидентичности

Остановимся еще на маркерах локальной идентичности, в качестве которых нередко выступает **местная еда**: ее выставляют на стол гостям, дают с собой и привозят родственникам, живущим вдалеке от Совеги. Обычно в этой роли выступают свои соленья и дары леса. Во время интервью в доме Вахрушевых на столе появились сковорода с яичницей и миска соленых грибов-*ладонников*. «Это ваши курочки яйца несли? – ВВ: Да. – А грибочки? – ВВ: Это из нашего леса». И тут выясняется, что грибы самым непосредственным образом связаны со знанием места и даже с особенными отношениями с лесом:

ТЩ: Далеко здесь? – ВВ: Да нет, километра три, наверно. Я до того конца ездил на мотоцикле, а там уже с племянником. – ТЩ: А как Вы замечаете место, где в лес вошли? Как ориентируетесь в лесу? – ВВ: Мать честная! Так я раньше пахал там таким пацаном... Мне компаса не надо. Сапоги у меня знают дорогу, только ноги подымай... Я смеюся – с Ленинграда приезжала, да с Костромы тут, водил их в лес: вот, смотрите, сапоги у меня какие – куда заходили, тут ведь и вышли! А я специально вывел на эту же тропку. Пошли... Они раньше жили там – деревня Новая.

Дальше выясняется, что у грибника с лесом устанавливаются особые отношения:

Я последний раз [выходя из лесу] сказал, что спасибо, дорогой лес, вы меня грибами обеспечили! (смеется) Сказал, поблагодарил, березку обнял. А потом, еще раз сходил. Извините, сказал. Этот раз ошибся. Все с шутками я, дак... И с березам-то разговариваю, дак. – ЕС: А почему с березами, а не с елками? – ВВ: А под елкам-то не растут! У

меня все под березам больше (ПМА 2013, В.В. Вахрушев, 1929 г.р., д. Великово).

«Грибное» знание распространяется не только на лесные дороги. Так, журналистка из Солигалича Г.В. Завьялова (племянница жительницы д. Малое Токарево М.А. Морозовой) рассказывала, что на Совеге «некоторые деревни имеют неофициальные прозвища. Одно из таких: “На Мочищево”. Грибники знают все места. А я в лесу не была, не знаю» (ПМА 2013, д. Малое Токарево). То есть сбор грибов – не только способ телесно вобрать в себя плоды родного леса, но и более точно усвоить его топографию – так, что уже «сапоги дорогу знают – только ноги поднимай!»

Другой локальный маркер Совеги – как ни странно, змеи. «Жители Солигаличского района привыкли, что змеи – это одна из особых примет Совеги, как, к примеру, самобытный говор», – пишут редакционной статье районной газеты «Солигаличские вести» (Будьте бдительны 2014). Похоже, что это уже сложившаяся репутация – внешний маркер локальной идентичности Совеги. Это похоже на дистанцирующий образ – запугивание, маркер границы. По-видимому, так он и действовал, в некоторой степени влияя на порядок коммуникации: выше мы замечали, что здесь ни разу не провели районный туристический слет, и обратим внимание на объяснение: «К нам ни разу не приезжали, – пояснила нам Р.А. Чистякова. – У нас боятся змей. У нас змеи есть. А боятся... змеи у нас гадюки» (ПМА 2013). Этот маркер, как видим, служит средством дистанцирования, отстранения, поддержания границы локальной группы извне.

Как этот маркер воспринимается самими жителями Совеги? Нам – гостям – Вахрушевы задают вопрос: «А змеи есть у вас?», – и, получив отрицательный ответ, замечают, как кажется, не без гордости, что у них – «полно... у того дома (где В.В. Вахрушев жил с первой женою. – Т.Щ.) у меня прямо на грядках были... Они сворачиваются клубками на зиму. Это клубками. Потому что болото обсушивали, за моим домом и мужики-то ездили. “Как ты тут живешь? Ну-ко тут змей!.. Я на экскаваторе работал: прорвал, обсушивал, канавы делал. Просто клубки, – говорит – целые!” – “Так, а чего? Они меня знают, не тронут. Я смеюсь. Мои змеи!”».

Местные жители научились жить рядом со змеями. А вот приезжие их боятся: «У нас два дня назад из дому от сестры вышли. Дочь из Ленинграда – она с мужем была. Увидала, завизжала! Я, пока ходил за поленом, – все, она уж убежала. Этих женщин потом предупредил: смотрите, у вас тут коло пруда змея ходит. Так а нонче убила сестра-то, коло дому. Тоже там». Говорят, что змей в этой местности всегда было много, но теперь они выходят к людям: «Были. Но они были когда-то там – на площадях, на воле. А оттуда вот и пришли. Там теперь не косим никто. Им там делать нечего. К людям тоже идут – к народу». В.В. Вахрушев встречал гадюк во время сенокоса и работ на огороде: «Да они не тронут. Их не трогай, они убежат» (ПМА 2013, В.В. Вахрушев, 1929 г.р., д. Великово). Змеи и умение с ними управляться – по возможности избегать встречи, а «увиджу – так убью втихаря», – тоже встраиваются в структуру локальной идентичности, как особенность местности, знакомая и освоенная.

Заключение

Институты, поддерживающие разные формы социальных связей: родственных, свойственников (до-, брачные, послебрачные и послеродовые обычаи), соседских и дружеских (коллективные работы, «бригады»), практики коллективной памяти (сельский музей, походы и экскурсии), лесные промыслы и др., – одновременно, как мы имели намерение показать, отмечаются маркерами локальности – символически «привязываются» к территории. Участие в таких коллективных практиках может быть базой для формирования локальной идентичности. Некоторые из этих институтов (школа, храм, впрочем, в настоящее время не функционирующие) имели внелокальные связи, открывая возможности формирования региональной идентичности (школьные экскурсии в областной центр, включение Совеги в круг мест проведения областных соревнований и культурных мероприятий), реализация которых, впрочем, сильно зависит от состояния транспортного сообщения с райцентром и остальной территорией региона. В настоящее время локальная идентичность артикулируется скорее в рамках внелокальных

институтов: статьи о Совете и советах появляются в районной газете, где работает Г. Завьялова, регулярно бывающая на Совете у родственников (Здесь чтут 2015); публикуются краеведческие исследования, среди которых обращают на себя внимание регулярные публикации А.В. Дудина (2013, 2014, 2016 и др.); историческая и краеведческая информация размещается на сайте Солигаличского благочиния. Сейчас, с закрытием Васильевской школы, переместившийся отсюда в клуб музеев Васильевского сельского поселения остается фактически единственным местным (локальным) формальным институтом поддержания локальной идентичности. Такое смещение фокуса производства локальной идентичности во внелокальные институты дает основание ожидать и изменение ее маркеров – актуализации туристически или ностальгически привлекательных характеристик местности.

Примечания

- ¹ Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность». Направление 2. «Уровни и формы коллективных идентичностей (гражданской, этнической, религиозной, регионально-локальной), их место и взаимодействия в формировании национального (российского) самосознания и патриотизма». Проект «Региональная, профессиональная и этнокультурная идентичность в биографической памяти».
- ² *Совежаки* – наименование, которое было зафиксировано в материалах Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева (*Мальцев* 1899: 250).
- ³ Муниципальное казенное общеобразовательное учреждение «Васильевская основная общеобразовательная школа» Солигаличского муниципального района Костромской области.

Источники и материалы

ВМ – Собрания Музея Васильевского сельского поселения.
ВУВШ 1999 – Воспоминания учителей Васильевской школы, собранные по инициативе С.И. Морозовой. Хранятся в школьном музее, в альбоме, посвященном семидесятилетию школы, отмечавшемся в 1999 г. После закрытия школы коллекция перемещена в Васильевский ДК.
Данильченко 2013 – *Данильченко И.* Пути сообщения в Солигаличском уезде // Солигаличские вести. 2011. 08 февраля; 10 февраля. URL: <http://soliga->

- lich.prihod.ru/2013/08/01/danilchenko-i-puti-soobshheniya-v-soligalichskom-uezde. Дата публикации 01 августа 2013 г.
- Дудин 2016 – Дудин В.А. Чалово, которое мы потеряли // Сайт Солигаличского благочиния. URL: <http://soligalich.prihod.ru/2013/10/11/vladimir-dudin-chalovo-selo-kotoroe-my-poteryali>. Дата обращения 17 апреля 2016 г.
- Здесь чтут 2015 – Здесь чтут дух Совета и память прошлых лет // Солигаличские вести. 2015. 20 октября. URL: <http://soligalich.smi44.ru/2015/10/20/zdes-chtut-duk-sovegi-i-pamyat-proshlykh>. Дата обращения 17 апреля 2016 г.
- И в лесу, и в огороде 2014 – И в лесу, и в огороде будьте бдительны // Солигаличские вести. 2014. 01 июля. URL: <http://soligalich.smi44.ru/2014/07/01/i-v-lesu-i-v-ogorode-budte-bditelny>. Дата обращения 17 апреля 2016 г.
- Лебедева, Смирнов 2008 – «Мне бы старую гуляночку...» Частушки Солигаличского края / Сост. Н.В. Лебедева, Е.В. Смирнов. Солигалич, 2008.
- Мальцев 1899 – Мальцев А.П. [Вологодская губ., Тотемский у., Никольская вол., с. Никольское] // Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюжский и Яренский уезды. СПб., 2008. С. 236–250.
- Михеев 2013 – Михеев Г.А. Совет: репортаж из Костромской области. URL: <http://yarodom.livejournal.com/772229.html>. Дата публикации 21 июня 2013 г.
- Ожигин 2014 – Ожигин Н. На Совету за невестой // Студия «Солигалич». URL: <http://www.youtube.com/watch?v=ax33sNu3EOI>. Дата публикации 25 февраля 2014 г.
- ПМА 2013 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Солигаличский р-н Костромской обл. Музея антропологии и этнографии РАН в составе: А.Н. Терюков, Т.Б. Щепанская, Т.М. Яковлева, Е.В. Самойлова (Фольклорно-этнографический центр Санкт-Петербургской государственной консерватории). 2013 г. Материалы хранятся в Архиве МАЭ РАН.
- Подчиняясь зову 2012 – Подчиняясь зову собственного сердца, В трудный час надеясь только на себя... // Солигаличские вести. 2012. 03 октября. URL: <http://soligalich.smi44.ru/2012/10/03/sovega/> Дата обращения 17 апреля 2016 г.
- Пользователь pluzan 2009 – Пользователь pluzan. Сообщение // Форум Клуба PATRIOT 4x4. URL: <http://www.patriot4x4.ru/forum/index.php?showtopic=8425>. Дата публикации 15 декабря 2009 г.
- ППМС 2016 – Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=945. Дата обращения 17 апреля 2016 г.
- Российская империя – Российская империя: административно-территориальное деление. Справочные материалы об изменениях внутренних и внеш-

них границ губерний Европейской России (1775–1897 гг.). URL: http://www.nlr.ru/res/refer/r_imp/gub/volog.html (Вологодская губ.), http://www.nlr.ru/res/refer/r_imp/gub/kostr.html (Костромская губ.). Дата обращения 17 апреля 2016 г.

СНМБГ 1881 – Список населенных мест Вологодской губернии на 1881 год. Составленный в алфавитном порядке, по уездам и волостям, с показанием расстояния от уездного города и местного волостного правления [Мальчевский]. Вологда: Типография губернского правления, 1881.

Солигалич 2009 – Экспедиция «Солигалич 2009». Отчет. Пользователь Борис (Bobcher) // Форум Клуба PATRIOT 4x4. URL: <http://www.patriot4x4.ru/forum/index.php?showtopic=8425>. Дата публикации 04 мая 2009 г.

У каждого времени 2015 – У каждого времени свои обычаи // Солигаличские вести. 2015. 25 апреля. URL: <http://soligalich.smi44.ru/2015/04/25/u-kazhdogo-vremeni-svoi-obychai>. Дата публикации 25 апреля 2015 г.

ЦиклистЪ 2016 – Физкультурное общество «ЦиклистЪ». Велосипедные и лыжные прогулки круглый год. URL: http://www.velotourist.ru/MDAY_ROUTES/Kostr-Gal-Totm-Kotl12-180811.htm. Дата обращения 17 апреля 2016 г.

Научная литература

Барбашин 2013 – Барбашин М.Ю. Институты и этногенез: институциональное воспроизводство этнической идентичности в локальных сообществах. Ростов-на-Дону, 2013.

Дудин 2013 – Дудин В.А. Протоиереи из Совета: Афинодор Николаевич Малинин // Солигаличское благочиние. URL: <http://soligalich.prihod.ru/2013/12/01/v-a-dudin-protoierej-iz-sovegi-afinodor-nikolaevich-malinin>. Дата публикации 01 декабря 2013 г.

Дудин 2014 – Дудин В.А. История Совета. Население Совета // Кострома – русская провинция. URL: <http://live.kostromka.ru/province/sovega-12816>. Дата публикации 31 декабря 2014 г.

Дудина 2014 – Дудина В.А. История семьи – история родного края // Костромская земля в жизни великой России: Материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-й годовщине образования Костромской области. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2014. С. 19–21. URL: http://www.kstu.edu.ru/misc/MAKET_ZEMLYA.pdf. Дата обращения 17 апреля 2016 г.

Крупкин, Лебедев 2013 – Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России. Опыт структурного анализа // Социологический журнал. 2013. №4. С. 35–48.

Морозов 2015 – Морозов И.А. Локальные традиции и меняющиеся идентичности // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 5–14.

- Остром 2011 – *Ostrom Э.* Управление общим: эволюция институтов коллективной деятельности. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2011 (Ostrom, Elinor. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action.* Cambridge University Press, 1990)
- Badone 1987 – *Badone, E.* Ethnicity, Folklore, and Local Identity in Reral Brittany//*The Journal of American Folklore.* Vol. 100. No. 396 (Apr.-Jun.1987). Pp. 161–190.
- Korff 2003 – *Korff, Ruediger.* Local Enclosures of Globalization. The Power of Locality//*Dialectical Anthropology.* Vol. 27. No.1 (2003). P.1–18

Article Summary

T.B. Shchepanskaia. Sovega: instituty lokal'noi identichnosti [Sovega: Local Identity Institutions]

Keywords: local identity, regional identity, identity markers, institutes of formation of identity, collective memory, practices of memory, school museum, memorial albums, informal labor associations, rural community, means of communication.

Abstract: In this article we set a task to reveal markers of local identity and to analyse data on local and regional institutions of its formation. The research focuses on the local group known as Sovega (according to the name of the river). Materials of the ethnographic expedition of 2013 is the basis for the article. Means of communication, school practices, collections of the school museum, memorial albums, memories of the rural temple, informal collective labor practices and communities, forest crafts, stories about animals (snakes) are considered in the context of formation and updating of local identity.

Author: **Tatiana Shchepanskaia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Sciences (St.-Petersburg, Russia);** e-mail: poehaly@yandex.ru.

References

- Barbashin M.Y. *Instituty i etnogenez: institutsional'noe vosпроизводство etnicheskoi identichnosti v lokal'nykh soobshchestvakh.* Rostov-na-Donu, 2013.
- Dudin V.A. Protoierei iz Sovegi: Afinodor Nikolaevich Malinin. *Soligalichskoe blagochinie.* URL: <http://soligalich.prihod.ru/2013/12/01/v-a-dudin-protoierei-iz-sovegi-afinodor-nikolaevich-malinin>. Publ. 01.12.2013.

- Dudin V.A. Istoriia Sovegi. Naselenie Sovegi. *Kostroma – russkaia provintsiiia*. URL: <http://live.kostromka.ru/province/sovega-12816>. Publ. 31.12.2014.
- Dudina V.A. Istoriia sem'i – istoriia rodnogo kraia. *Kostromskaia zemlia v zhizni velikoi Rossii*: Materialy mezhregional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Kostroma: KGU im. N.A. Nekrasova, 2014, pp. 19–21.
- Krupkin P.L., Lebedev S.D. K sakral'nym osnovaniiam lokal'nykh identichnostei v segodniashnei Rossii. Opyt strukturnogo analiza. *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2013, no. 4, pp. 35–48.
- Morozov I.A. Lokal'nye traditsii i meniaiushchiesia identichnosti. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2015, no. 2, pp. 5–14.
- Ostrom E. *Upravlenie obshchim: evoliutsiia institutov kollektivnoi deiatel'nosti*. M.: IRISEN, Mysl', 2011 (Ostrom, Elinor. Governing the commons: The evolution of institutions for collective action. Cambridge University Press, 1990)
- Badone, E. Ethnicity, Folklore, and Local Identity in Reral Brittany. *The Journal of American Folklore*, vol. 100, no. 396 (Apr.-Jun.1987), pp. 161–190.
- Korff, Ruediger. Local Enclosures of Globalization. The Power of Locality. *Dialectical Anthropology*, vol. 27, no. 1 (2003), pp. 1–18.

Д.В. Громов, А.Д. Соколова

Кологрив: два символа локальной идентичности

Ключевые слова: локальная идентичность, культурный текст, брендинг, Ефим Честняков, Кологрив

Аннотация: В статье рассмотрены достопримечательности города Кологрива, связанные с символикой местной идентичности. Образы художника Е.В. Честнякова и города как «гусиной столицы» используются местными властями для формирования уникального бренда города в художественно-историческом и экологическом дискурсах. Авторы анализируют происхождение и основные функции этих двух символов, формирующих локальный текст города, привлекая материалы собственных полевых записей, Интернет-контента и местных СМИ.

Одна из проблем, возникающих при изучении территориальной идентичности, это выбор между «конструктивистским» и «эссенциалистским» («антиконструктивистским») подходами (Смирнягин 2011: 184–185). Согласно конструктивистскому подходу, восходящему к идеям социального конструктивизма П. Бергера и Т. Лумана, территориальная идентичность формируется усилиями культурной и политической элиты ради достижения каких-либо социальных целей; образы идентичности доводятся до населения через политические заявления, СМИ, систему образования и т.д. Согласно эссенциалистскому подходу, территория и проживающие на ней жители обладают определенным набором качеств, и территориальная идентичность граждан формируется стихийно, под действием особенности среды обитания и общих событий.

С точки зрения этой дилеммы может быть рассмотрено такое современное явление, как повышенный интерес к *брендированию территорий*. Под брендированием понимается создание для территории определенного имиджа, включающего набор специфических узнаваемых черт (как правило, положительных) и продвижением этого имиджа как для внешнего, так и для внутреннего пользователя.

Несомненно, брендинг – процесс, предполагающий сознательное и целенаправленное конструирование социальной реальности. Популярность брендинга обусловлена рядом причин. Во-первых, высказывается надежда на получение от брендинга коммерческой выгоды благодаря развитию туризма и повышению инвестиционной привлекательности города. Особенно это касается депрессивных городов, ищущих новые возможности развития. Группы, которые получают выгоду от создания имиджа территории: администрация (областная и местная), работники культуры, работники сферы обслуживания, создатели музеев, хозяева гостиниц, краеведы и др. В качестве образца успешности чаще всего указывается город Мышкин, который за счет эффективного развития туризма добился ежегодного 150-тысячного потока туристов при населении в 6 тысяч человек. Во-вторых, развитие имиджа города способствует росту его привлекательности для самих местных жителей, развитию локальной идентичности. Так, мэр Стерлитамака, где была создана оригинальная концепция городской идентичности, отмечал, что брендинг должен осуществляться «через поиск яркой идеи, которая увлекала бы стерлитамакцев, особенно молодых, и помогала бы им любить свой город. В этом мы видели главную задачу маркетинга Стерлитамака на первом этапе. А если возникает эмоциональная привязанность людей к своему городу, то инвесторы и туристы – это уже не проблема» (Бренд 2014). Считается, что создание привлекательного имиджа города способствует увеличению инвестиций в него.

Эффективность брендинга во многом зависит от показателей известности бренда (доля жителей, знающих бренд своего города) и уровня его принятия жителями (все ли жители одобряют бренд).

Исследования по брендингу территорий в большом количестве проводятся как за рубежом (*Woodland, Acott 2007; Anholt 2007; van Ham 2008*), так и в России.¹ Появляется прослойка специалистов, предлагающих на коммерческой основе свои услуги по брендингу территорий. Проводятся многочисленные практические и научно-практические конференции по теме; разрабатываются учебные курсы.

Одним из проектов, поддерживающих брендинг территорий, является «Сказочная карта России» (Сказочная 2011). Согласно этому проекту, российским городам предлагалось выбрать в качестве брендов неких сказочных персонажей. На «Сказочную карту» нанесено 45 населенных пунктов России (большей частью города). Великий Устюг представляет Дед Мороз, Палех – Жар-птица, Уфу – Аленький цветочек, Казань – Кыш Бабай, Муром, конечно, Илья Муромец и т.д. На карте отмечено наличие в населенных пунктах усадеб или домов персонажа, посвященных ему музеев, праздников, промыслов.

Однако, при всей популярности брендинга, оно, согласно экспертной оценке, осуществлялось (хотя и не всегда успешно) примерно в 10% российских городов (всего же их 1135) (Дубейковский 2014).

Тема локального имиджа была включена нами в программу этнографического исследования малых городов Костромской области, проводившегося в 2011–2013 годах отделом современного фольклора Государственного республиканского центра русского фольклора (рук. М.Д. Алексеевский).² За два первых года была проведена работа в Галиче, Мантурово, Шарье, а на третий год – в Кологриве. В данной статье будет кратко рассмотрен опыт брендинга всех четырех городов, но основной упор мы сделаем на два символа, наиболее популярных в Кологриве: образ художника Е.В. Честнякова и собирательный образ гуся и города как «гусиной столицы».

Города и брендинг

Рассматривая брендинг четырех изученных нами городов, мы пытались выяснить, насколько успешность разработки имиджа зависит от ряда параметров: численности населения, историчности города (и, соответственно, наличия в нем достопримечательностей), наличия инициативной группы, заинтересованной в брендинге. Мы выявляли основные тенденции поиска имиджа и представления местных жителей о городской идентичности.

Галич – старинный город, впервые упоминающийся в летописях в 1237 году, получивший статус города в 1778 году. В городе огромное количество достопримечательностей, а его история тесно переплетена с российской историей. В качестве примера приведем цитату с рекламного туристического сайта, не во всём точную исторически, но отражающую общественное восприятие: «Все тайны истории города открываются туристам: галичские меряне участвовали в ратных походах князя Олега на Царьград, галичские князья едва не выиграли междоусобную войну за великокняжеский престол, галичский монах Григорий Отрепьев (Лжедмитрий I) едва не стал первым российским императором, галичские плотники построили Петербург, галичская рыба – едва ли не самое излюбленное блюдо русских царей» (Галич).

Но при всём обилии материала и при общем настрое местных работников культуры на выработку имиджа оказывается, что какой-либо отдельный образ выбрать не удастся. У местных жителей большой разброс мнений о том, что можно считать символом города. В частности, молодежь часто указывает «Галку» – дорожный знак на въезде в город (он изображен на заглавных страницах некоторых городских сайтов, и поэтому знаком именно компьютерно грамотной молодежи).

Многие из общепринятых символов с трудом поддаются брендингованию. В частности, как символ многими воспринимается Балчуг – холм, возвышающийся над городом и озером, место первичного существования Галича. Однако такой символ понятен лишь жителям города, и поэтому для формирования имиджа он не подходит.

В итоге известные нами мероприятия по брендингованию связаны не с городом в целом, а только с одним из его районов – Рыбачьей слободой. Здесь, на берегу Галичского озера, с 2010 года проводится День Щуки – праздник, не существовавший в слободе исторически и в качестве эксперимента сделанный специально для туристов.

Кологрив – один из самых маленьких населенных пунктов со статусом город в России. По состоянию на 2015 год в городе

проживает всего 3080 человек. Еще начиная с 1970 года численность населения здесь неуклонно снижается, и в настоящее время в силу комплекса причин можно наблюдать постепенную утрату Кологривом черт города. Так, например, несколько лет назад в больнице Кологрива было закрыто родильное отделение, и дети рождаются в Мантурово. Таким образом, больше нет новых людей с отметкой о рождении в Кологриве. Это наводит жителей на мысли об умирании города. Несмотря на небольшой размер Кологрива, локальный текст города хорошо разработан и крайне разнообразен. Среди символов локальной идентичности можно назвать необычайно длинный мост, художественный музей имени Ладыженского, легенду о переносе города на новое место Екатериной Великой, художника Ефима Честнякова и кологривских гусей. Последние два символа являются, пожалуй, самыми известными. В этой статье мы рассмотрим их появление и эволюцию.

Населенный пункт под названием **Мантурово** известен с 1617 года, но городской статус он приобрел только в 1958 году, когда город был образован из семи деревень, объединенных по административному принципу. Мантурово существенно отличается от Галича. Достопримечательностей здесь почти нет, общепризнанных символов города тоже. Дополнительные сложности для выработки туристического имиджа создавала и сама структура города, который представляет собой цепь микрорайонов, вытянутых вдоль трассы примерно на 10 километров. Показательно, что у горожан даже нет общего мнения о том, где у города центр.

Единственную попытку создать для города оригинальный, узнаваемый образ предпринял директор местного краеведческого музея Сергей Николаевич Торопов. Подвижническая деятельность Торопова широко известна в городе благодаря его активной просветительской деятельности на базе действительно хорошо обустроенного музея. В качестве символа города он предложил двух уроженцев города – Андриана Евтихеева и Федора Петрова – известных как «волосатые люди» (видимо, эти уроженцы Мантурово страдали гипертрихозом – болезнью, при котором тело обильно покрыто волосами) (илл. 1). Евтихеев и Петров при-

обрели большую известность еще при жизни: в конце XIX века они демонстрировались в цирках России и Европы. Как показал опрос, жители города (особенно молодежь, посещающая музей со школьными экскурсиями) знают о «волосатых людях», но вряд ли этот, безусловно, оригинальный образ сможет прижиться в качестве основы для местного брендинга.

Станция **Шарья** основана в 1906 году; статус города был получен в 1938 году. В сравнительно молодом городе достопримечательностей почти нет, и в качестве основы для брендинга найти что-либо сложно. Основной специализацией города является лесозаготовка, и в качестве одного из образов, разрабатывающих местную специфику, можно назвать композицию у деревообрабатывающего комбината – топор, воткнутый в огромный пенек (илл. 2); но в качестве имиджа разрабатывается не этот образ.

В апреле 2012 года в Шарье прошел конкурс по разработке бренда города. «По результатам конкурсных испытаний, победу одержал бренд “Край неведомых дорожек”. Центральная фигура этого бренда – Ёжик, который стал символом города Шарьи на всех тематических праздниках. <...> На звание туристского символа Шарьи претендовали несколько проектов: “Финист – Ясный Сокол”, “Край неведомых дорожек”, “Ёлочка”, “Лесная жемчужница Поветлужья”. Одним из самых ярких брендов, заявленных на конкурс, был бренд “Лихо одноглазое”, однако идею сделать отрицательный персонаж символом города жюри не поддержало, отдав предпочтение сердечному обитателю леса Гоше. Его имя является акронимом, сокращенной комбинацией начальных букв слов “Город Шарья”. Принцип жизни персонажа Ёжика – “Доброта в колючках”» (Сказочная 2012).

Бренд был предложен сотрудником шарьинского отдела культуры Андреем Германом, отвечающим за развитие туризма. В интервью он отметил, что, исходя из отсутствия в городе достопримечательностей, решил «перевести минус в плюс» и в качестве основного признака для создания имиджа избрал царящее в районе бездорожье (дороги здесь, действительно, очень плохи). Так появился «Край неведомых дорожек», а в качестве насельника

этих глухих мест – Ёжик (илл. 3). Шарья внесена в «Сказочную карту России» (собственно область здесь представляют Кострома со Снегурочкой и Шарья с Ежом). Образ колючего бренда широко используется, например, в работе с детьми; это тема для поделок, а сам Андрей Герман охотно выступает на детских праздниках в костюме Ежа, изображая городской бренд (илл. 4).

При сопоставлении случаев четырех городов выявляется закономерность: чем ближе город к Костроме, тем больше областной отдел культуры стимулирует разработку имиджа. Таким образом, областной центр прощупывает возможность включать малые города в многодневные туристические маршруты. Но если от Костромы до Галича довольно близко, то Мантурово, Шарья и Кологрив находятся в дальнем конце области, дорога до них, как уже говорилось, оставляет желать лучшего, и туристическая привлекательность для областного руководства невелика. Поэтому в Галиче проведение Дня Щуки стимулируется из Костромы, а в Шарье разработка имиджа производится силами местного отдела культуры.

Сведя полученные данные в единую таблицу (см. табл.), мы не обнаружим какой-либо заметной закономерности соотношения параметров города и установок на брендинг. Например, не наблюдается зависимости установки на брендинг от численности жителей.

Таблица

Параметры городов и установки на брендинг

	Население, чел.	Историчность	Инициативная группа	Установка на брендинг
Галич	17 400	Старинный	Есть	Слабая
Кологрив	3 240	Старинный (XVII в. / 1778)	Есть	Сильная
Мантурово	17 479	Новый	Нет (один человек)	Слабая
Шарья	36 704	Новый	Есть	Сильная

По нашей оценке, для успешного создания и продвижения бренда территории нужно два фактора: во-первых, удачное решение (образ или принцип, который был бы симпатичен жителям, понятен посторонним, легко воспроизводим и удобен для различного рода семантических игр); во-вторых, инициативный организатор (человек или группа), который стремился бы к разработке и продвижению имиджа.

Ефим Честняков: художник, провидец, святой

История брендинга Кологрива начинается с 2003 года, когда сотрудники отдела культуры города разработали рекламный трехдневный тур «Из Царства Берендея в Город Всеобщего Благоденствия» – из города Костромы (Царства Берендея) в город Всеобщего благоденствия Честнякова (ПМА 2013: ВЛ). Таким образом, первоначально в качестве бренда города был выбран именно Ефим Честняков. «Мы в основном, понимаем, в основном Царство детей, город Всеобщего Благоденствия брали, я сама тогда предлагала взять Ефима Васильевича Честнякова. Ну, всё-таки, Ефим Васильевич Честняков – это Ефим Васильевич, его любят и ценят, это искусствоведы ценят, православные, потому что его чтят как старца святого, и он действительно местночтимый старец, это не так просто» (ПМА 2013: ВЛ). Впрочем, популярность Честнякова как старца и целителя плохо согласовывалась с маркетинговыми задачами: «Если вам честно сказать, честно сказать, даже как Ефима Васильевича, как турагенствам рекламировать его? Как... Бренд. Это неприлично. Это неприлично. Это слишком духовно, с ним такие мероприятия, этого нельзя» (ПМА 2013: ВЛ). Следующий этап в истории брендинга города произошел в 2005 году, когда сотрудники отдела культуры участвовали в трехдневном учебном курсе по брендингу и туризму в Костроме. По результатам этой работы стал разрабатываться новый бренд города – кологривский гусь. В отличие от фигуры Честнякова, гуси были более общечеловеческим символом: «Экология для всех. Согласитесь, экология для всех. <...> А гуси – они не обидятся» (ПМА 2013: ВЛ).

Самобытный художник Ефим Васильевич Честняков (1874–1961) родился и прожил большую часть жизни в деревне Шаблово Кологривского района Костромской области. Основной период творчества Честнякова приходится на 1900-е – 1920-е годы. Помимо живописи, Честняков известен как писатель и сказочник (сказки «Чудесное яблоко», «Иванушко» и «Сергеюшко»). Живя в Шаблово, он много занимался с крестьянскими детьми, организовал для них своеобразный детский сад. Педагогический подход Честнякова был тесно связан с его искусством. Во многом именно для занятий с детьми Честняков создал глиняный театр – город «Кордон», состоящий из 800 фигурок. Честняков был также одним из пионеров отечественной фотографии³. Впрочем, широкую известность художник получил только после смерти, в 1970-е годы. Первая персональная выставка художника прошла в 1975 году в Костроме, затем – в 1977 году в Москве, а в 1978 году картины художника экспонировались на выставке «Новые открытия советских реставраторов» в Париже. К сожалению, к настоящему времени доступна лишь небольшая часть его наследия, отчасти утерянного, отчасти еще не опубликованного.

Одновременно с этим фигура Честнякова начинает играть все более и более важную роль в жизни Кологривского района. В настоящее время с фигурой Честнякова связано в районе несколько локусов: Дом-музей художника в деревне Шаблово, могила Честнякова в селе Илешево, так называемый «Зеленый храм» в лесу недалеко от дороги Кологрив – Шаблово, родник Ефимов ключик и коллекция картин художника в Кологривском краеведческом музее им. Г.А. Ладыженского. С каждым из этих мест связан определенный комплекс обычаев, практик и мероприятий.

Наиболее академическим локусом, связанным с Ефимом Честняковым, является Кологривский краеведческий музей имени Г.А. Ладыженского. В настоящее время большая часть работ художника и его архив находится в областном – Костромском музее, филиалом которого является Кологривский музей. Тем не менее, та часть наследия художника, которая осталась в Кологриве, занимает в «доме Ладыженского» центральное место⁴. С 2011 года кологрив-

ский отел ЗАГС проводит в зале с экспозицией Честнякова церемонию торжественного бракосочетания (см. илл. 5).

Отметим, что такое использование образа Честнякова в официальной жизни не является уникальным. Так, образовательные и культурные учреждения города активно используют в своей работе педагогическое наследие Честнякова. Так, в конце 90-х годов в детском саду в Кологриве методисты в рамках краеведческого направления отдельно разработали образовательную программу для старшей группы на основе творчества Честнякова.

...Занятия отводили специально по знакомству детей с творчеством Честнякова. Мы специально делали и тетради, и театр у нас свой был, ну, на тот момент. И театр, в котором дети участвовали сами, и взрослые, и настольный театр мы сделали у нас. Ну, конечно, было на тот момент интересно очень нам работать. И тетради мы сами создавали, и опыт работы я представляла в Костроме, ездила. <...> Так что наш детский сад тогда вот славился (ПМА 2013: ГЛ).

В основу программы были положены сказки Честнякова и его театр «Кордон» с глиняными фигурами.

ГЛ: Ну нам для того, чтобы детям было понятно, естественно, сказки. <...> А детям, естественно, преподносили эти сказки, но так, чтобы им было понятно. Вот для этого использовали и настольный театр, который создавали своими руками...

Соб.: А настольный театр – это в том же формате, в котором у Честнякова было?

ГЛ: Нет, мы не глиняные делали, мы делали плоскостные фигурки, делали, и... как бы... объяснить на руках сложновато, так-то видео-записи, не знаю, у нас где-то сохранились, там просто раскрываются, фигурки двигаются, и объёмное где-то, пароход летящий, отрывочками такими создавали, озвучивали в ролях, то есть, вот такое вот показывали. То, что больше понятно детям, потому как многие вещи им, конечно, непонятны были. <...> У нас детский сад не только этим славился. Но вот как направление мы взяли краеведческое. И выступали, и в музее были, и на улице спектакль ставили как раз ко Дню памяти Честнякова (ПМА 2013: ГЛ).

В школе дети пишут сочинения по мотивам творчества Честнякова. Кроме того, на протяжении многих лет в городе существо-

вал детский театр глинянок «Ефимов ключик» под руководством Т.Ю. Большаковой. Дети сами создали глиняные куклы для постановки сказки Честнякова «Чудесное яблоко».

Дом-музей Честнякова в деревне Шаблово был основан в 2004 году по инициативе и на средства местных жителей. В настоящее время музей является филиалом Костромского музея-заповедника. Музей представляет собой реконструкцию утраченного дома Честнякова. Внутри дома воссоздаются интерьеры исторического дома Честнякова. «Мастерская художника была в доме, который поставили ему местные крестьяне из двух купленных старых срубов – бани и овина. <...> На нижнем этаже располагался кукольный театр, на втором – мастерская и жилая комнатка с письменным столом, которую он называл «шалашкой» (Пути 2008: 17).

Говоря о том месте, которое занимает фигура Честнякова в современной культуре Кологрива, важно отметить, что Честняков не является единственным художником, связанным с городом. Уроженцем Кологрива является также академик Императорской академии художеств Геннадий Александрович Ладыженский. Любопытно, что его жизненный путь во многом схож с жизненным путем Честнякова. Оба они в юности проявили склонность к живописи; оба нашли возможность перебраться в Петербург и учиться в Академии художеств; оба крайне нуждались, что чрезвычайно затрудняло их обучение. В отличие от Честнякова, Ладыженский смог закончить академию и сделать карьеру, но так же, как и Честняков, последние годы жизни провел на родине, где и умер в 1916 году. Показательно при этом, что в официальной топографии Ладыженский занимает более статусное место, чем Честняков. Так, одна из центральных улиц города носит его имя, в то время как улица Честнякова – это небольшой проулок. В 2003 году по случаю 150-летия художника Кологривскому краеведческому музею было присвоено имя Ладыженского. Отметим при этом еще раз, что центральное место в экспозиции музея занимают работы Честнякова. Заметим также, что одним из наиболее заметных «пропагандистов» Ладыженского как символа города является З.И. Осипова, которая также внесла серьезный вклад в

«продвижение» «бренда» Честнякова (Ладыженский 2007). Возможно, частично это объясняется тем, что мало кто из жителей города понимает и принимает творчество Честнякова.

Картины? Ну у меня нет искусствоведческого образования. Почему одинаковые головы, почему одинаковые лица? Понимаете, мне этого не понять. Я пыталась найти это и в книге Игнатьева, и у Обухова потом, он выпустил. <...> Тоже вот пыталась найти ответ, не нашла. Но почему этот восторг? Ну да, ученик Репина, скажем. Учеником Репина был. Ну почему все одинаковые лица, выражения, всё одинаковое? Ну да, я понимаю, деревенские дети. Ну да, собрались там в избе, в деревенской избе, на какую-то беседку собрались. Почему одинаковые, до сих пор не понимаю. <...> Нет, сердце моё не трогает он, не трогает. Хотя я тоже всем своим родственникам, и знакомым, и одноклассникам, всем набрала этих книжек, всем переслала, всем передарила. Думаю, ну мало ли, у всех разное восприятие. Ну у меня через душу он не прошёл никак (ПМА 2013: Ж2).

Для них он в первую очередь является не художником, а педагогом, провидцем, целителем и даже святым. Именно таким он и предстает в канонических воспоминаниях младших современников Честнякова.

Соб: И, вот как Вам кажется, для жителей Кологрива, он в первую очередь какую роль играет?

ВЛ: Как святой старец.

Соб: В первую очередь святой старец?

ВЛ: Да. И здесь его, как художника, его и не принимают. Здесь нету художников, которые и ценители, и которые его могут оценить. Если Вам честно сказать, вот на сердце положи руку, его здесь почитают именно как святого старца. И, может, придёт время и его канонизируют, конечно. В этом я даже и не сомневаюсь. Есть же и не святые святые? (ПМА 2013: ВЛ).

Кто-то говорил, что он такой необычный, кто-то говорил, что он был провидцем, всё равно, в какой-то степени, потому что он мог интуитивно, но предсказать путь человеку, он мог сказать, чем он будет заниматься, намекнуть. Не прямо сказать, он прямо никогда не говорил. Вот, кто общался, он всегда говорил: так, вроде как, на раз и непонятно, а потом через год у людей, вспоминали и говорили: действительно ведь так и оказалось (ПМА 2013: ГЛ).

Считается, что Честняков обладал даром провидения, был целителем. Именно поэтому во многих деревенских избах его картины стояли в красном углу, а халат, в котором Честняков проходил много лет, после его смерти, равно как и самую важную его картину – «Город всеобщего благоденствия», разорвали на лоскуты-обереги.

У него был халат. Знаете, об этом рассказывали. И от этого халата, вот бабка Варя, естественно, что она тут всё, руководила похоронами. Значит у неё был лоскуток. И от этого лоскутка она значит маме тоже дала лоскуточек. А мама, естественно, мне дала лоскуточек. И этот лоскуточек, когда я работала, я положила к себе в сумку его и всегда с собой носила. Он всегда со мной был. Я не знаю. Даже многим рассказала. Говорю, в Костроме в командировке была, ехала на автобусе, народу было очень много. Значит у меня сумка, и естественно, в сумке деньги, народу много было. Я спрашиваю там остановку, сказали, что вот сейчас будет остановка, поскольку по другой дороге поехали. Сзади меня стоял молодой человек. Он говорит: я Вам покажу, покажу. А когда я вышла, у меня была открыта сумка. Но, в общем, где у меня были документы и деньги, в другом отделении, там, где вот был этот лоскуточек от Ефимова халата [всё осталось не тронут]. И вот меня почему-то это... Поскольку сумка была открыта ну и меня почему-то... Я ведь не с открытой сумкой ехала... И вот когда я пришла, говорю, у меня этот случай запомнился. Интересно даже самой, что вот именно, всё, что было в сумке, где этот лоскуточек лежал, так оно всё и осталось (ПМА 2013: БЛ).

Кроме того, Честняков предстает перед нами и как подвижник православного благочестия. Считается, что он был одним из создателей так называемого «Зеленого храма» – тайного места для молитвы в лесу.

Это действительно в годы войны, в годы вот этих гонений на церковь, он бабушкам показал, в каком месте молиться. Потому что нельзя было молиться, было убрано всё. И он это место показал. Именно вот это место. И там вот эти иконы-то и сняли, даже вы видели? <...> И он сам был с ними там. И вот там, говорят-то, и вот эти молебны-то он и служил. Вы понимаете, вот в этом месте. <...> И там глухой лес был. Поэтому там это место, в принципе, найти было сложно (ПМА 2013: ВЛ).

Интересно, что образ Честнякова «обрастает» образами сподвижников. В частности, развивается образ бабки Варвары. В данный момент не так важна историческая основа этих представлений. Важна типичная структура – герой-мужчина, сопровождаемый женской фигурой, известной хотя бы по истории св. Франциска Асизского. С именем Честнякова связывается также родник недалеко от Шаблова, известный как Ефимов ключик. Местом особого поклонения является и могила Честнякова в селе Илешево, а земля с могилы считается целебной. Такое отношение к могиле художника фиксируется с середины 1970-х годов (Пути 2008: 418) (илл. 6а).

Вы знаете, как могилу его растаскивают? <...> Они чем ближе к нему, оттуда и берут. То есть земля идёт, идёт. Её берут, берут, берут. Вот эти норы девчонки засыпают, но опять появляются. Люди всё разбирают (ПМА 2013: ВЛ) (илл. 6а–6б).

БЛ. Сразу же. Понимаете, началось сразу. Вот когда только его похоронили, там вообще всю землю сразу растаскивали, там вообще ничего не осталось. Потом её снова нагребли. Но сейчас-то вроде бы её облагородили. <...>

Соб. А вот мы обратили внимание тут, что она достаточно высокая, и что земля там вырыта как норы какие-то, сбоку. Почему не сверху, а сбоку?

БЛ. А видимо, что ближе вот. Я этого вам тоже не могу. Ближе она уже как-то не сверху, а туда норы, когда руками и как бы ближе уже к его мощам (ПМА 2013: БЛ).

Отметим еще раз, что и могила Честнякова, и «Зеленый храм», и Ефимов ключик являются объектами православного паломничества (Туристический 2015). По всей видимости, здесь мы можем наблюдать формирование культа народно почитаемого святого. Это подтверждается и некоторыми высказываниями наших респондентов.

Соб. А есть какие-нибудь местные святые?

ЧИ: Местных святых? Ну вот не знай вот, про Ефима-то Честнякова говорят, что его хотят как бы вот, да, канонизировать, уже и всё. Вот как бы, ну, мы тоже вот рассказываем, о том, что он и людей лечил, и

чудеса какие там предсказывал, и всё. Как бы говорим, что еще пока его не признали, да, к лику святых, но люди почитают его как святого, об этом да (ПМА 2013: ЧИ).

Впрочем, такое отношение к Честнякову не поддерживает местное духовенство:

Есть три критерия святости. Это твердое стояние в православной вере при жизни. Это почитание его при жизни. Это почитание его и после смерти. Ни то, ни другое, ни третье за исключением единичных людей не <неразб>. То есть это не повсеместно. Даже допустим то, которые его сегодня прославляют, не так давно его просто в милицию вызывали и отправляли. То есть когда им другие люди сказали, что это уникально – ну да, конечно, мы его знали, он уникальный. А сами милицию на него вызывали – уберите этого дурачка отсюда. Ефим, конечно, был далеко не дурак. Он был, конечно же, мыслителем. Среди деревни это был конечно же уникальный человек. Это был человек не деревни. Это был человек мыслящий <неразб>. И насколько я разговаривал со своими прихожанами, которые близко очень его знали, такого оголтелого почитания как вот сейчас некоторые проявляют.... Ну да, ходили, да, умный человек считался, все-таки образованный человек считался. Да имел все-таки какой-то дар исцеления, прозорливости, какие иногда монахи стяжают. Верующим человеком он явно был (ПМА 2013: ОА).

Значение фигуры Честнякова в символическом ландшафте Кологрива определяется во многом многофункциональностью его образа, при этом православная компонента практически не отделена от целительства и оберегов. Такая многогранность образа Ефима Честнякова позволяет связывать с его именем феномены из самых разных сфер – официальная регистрация брака, православные инициативы, практики целительства, образовательные программы, детский театр и др.

Памятные места, связанные с именем Честнякова, входят в число туристических маршрутов. Так, среди других туристических маршрутов муниципалитет района предлагает маршрут «Ефимовы дороги», посвященный «местам, связанным с жизнью и творчеством Е.В. Честнякова. Деревня Шаблово, родина уникального крестьянского художника, поэта и мыслителя Ефима Честнякова.

Посещение дома-музея Е.В. Честнякова, этнографической избы (участие в интерактивных программах), Ефимова ключика, вода в котором почитается святой и целебной, горы Шабалы, Ефимовых “поющих тополей”. “Зеленый храм”, молитвенное место в лесу, основанное Е. Честняковым. Древнее село Илешево, Ильинская и Никольская церкви XVIII–XIX вв., могила Честнякова» (Туристический 2015).

Ежегодно в день смерти художника 27 июня проводится День памяти Честнякова. Согласно официальным документам, в этот день происходит Божественная Литургия, крестный ход, панихида на могиле Е.В. Честнякова, водосвятие на Ефимовом ключике, детское представление по творчеству Честнякова. Ряд мероприятий проводится также в доме-музее Честнякова в Шаблово (Совещание 2014; Туристический 2015). В эти дни также традиционно проводятся научно-практические Честняковские чтения. Выбор годовщины смерти как памятной даты связан, прежде всего, с тем, что день рождения Честнякова приходится на 31 декабря. Необходимо отметить, что день памяти Честнякова и Честняковские чтения, наряду с днями прилета гусей, являются для района наиболее важными туристическими датами, с которыми связан наибольший приток туристов (ПМА 2013: ГЛ).

Несмотря на такой культ Честнякова, реальное отношение к нему амбивалентно. Многие пожилые люди сохранили детские воспоминания о художнике и об отношении к нему современников. По этим воспоминаниям, при жизни Честняков не снискал большого почтения среди горожан, в том числе и среди тех, кто сейчас его больше всех раскручивает.

Раньше же по-разному воспринимали. Кто-то не... Ну у нас всегда необычных людей не принимают сначала, а потом интерес к нему стал просыпаться, и немножко... <...> Но они тоже ведь теперь пересматривают это по-другому. Они и все об этом говорят, что его не воспринимали, как сейчас вот говорят, что вот он такой одарённый. Говорили, что какой-то он необычный (ПМА 2013: ЖЗ).

Вот когда он был жив, мне говорили это из первых уст, кто-то видел. Когда приходил в деревню, он же часто сюда приходил в своём бала-

хоне, звонят в отдел, что Ефим появился. Ефима забирали на три дня в отдел, и там он проводил своё время, потому что он позорил облик советского человека в таком своём балахоне (ПМА 2013: Ж4).

Ефим Честняков олицетворялся, ну как сказать, деревенским мужиком, который по городу бродил босиком, с повязанным кушаком, вот у него такая рубашка была, помню, холщовая из не отбелённого льна такая, вот. Но чаще всего он босиком ходил и сумка холщовая на верёвке. И вот однажды я захожу к ней <...>. Зашла, села, а она набирает номер телефона, значит, не знаю, кого она набирала. И сказала: “Василий Степанович!”. Я сразу соображаю, это начальник милиции нашей, Василий Степанович. Разговаривает, такая эмоциональная женщина была. <...> И вот, говорит, бьёт кулаком по столу, “В течение часа чтобы этого голодранца не было на улицах Кологрива!”. Вот моё мировоззрение о Честнякове началось с этого. <...> Так вот. Ну дурачком его считали. Ефимка-дурачок. А потом... А потом, значит... То есть, его практически выдворяли из Кологрива, когда он появлялся, особенно перед праздничными днями, чтобы его тут не было. Кто из обкома приезжал, или из облизполкома, чтобы не было на улицах этого голодранца. Его выдворяли (ПМА 2013: Ж5).

Несмотря на то, что идея превратить Четнякова в бренд города официально не была реализована, некоторые респонденты воспринимают его именно так. Впрочем, это имеет скорее негативные коннотации:

Ну вот он у нас бренд. А всё, что связано с брендами... Я к этому отношусь неоднозначно. Мне кажется это вообще для узкого круга. Просто-напросто наверное всем-то и не понять его, вот такого богатства наследия. Его считали не только художником. Его считали чуть ли не ясновидцем, прорицателем. Как сейчас модно, экстрасенсом. Говорили, что он исцелять может, и будущее он предсказывал. Но это опять-таки, на уровне легенд, я не знаю. И пошло-то это, вот видите, от такого вот, всего вот. Какой-то ореол, даже святым его, местным святым назвали. Как художник-то он стал известен. Потом пошли всякие художественные таланты, стихотворные какие-то его эти вот опыты. Да, у него есть неплохие работы конечно. Художественного плана неплохие, литературные. Ну вот лично я гениальности не вижу (ПМА 2013: Ж6).

Настойчивый, порой агрессивный, характер продвижения наследия Честнякова, вызывает в некоторых жителях города ощущение того, что они *обязаны* полюбить его, проникнуться его творчеством, что порой вызывает больше отторжения, чем любви.

Соб: Я так понимаю, что он ещё так довольно сильно насаждается? Очень! Чрезмерно! А это, мне кажется, это имеет минусовый результат, когда на что-то сильно, да, с высоты моего мнения, или нашего мнения, с высоты, там кто-то выступает, я вот... Ну мне вот это неинтересно. И если вот я приму, меня это тронуло, и что действительно там, как вы говорите, я приму. <...> Я очень много тогда читала и пыталась в себя впитать. Очень много Честнякова. Если о нём так много говорят, если он насаждается, как вы правильное слово сказали. Да, что я обязана, наверное, его полюбить. Я читала, вообще, доходили даже с работы, я оставалась одна и читала. Не вышло. Никак у меня не вышло. Наоборот, у меня будет минусовый результат <...>. Отторжение (ПМА 2013: Ж7).

Гусиная столица

В начале 1990-х годов в жизни Кологрива произошло знаменательное событие: на обширный пойменный луг за Унжей прилетело большое количество гусей. Осуществляя сезонный перелет с мест зимовки в Голландии на Новую Землю, гуси остановились возле Унжи на несколько недель. Такие остановки делаются для отдыха перед последним перелетом на места гнездования (где в это время еще лежит снег), на остановках складываются пары. Ранее гуси в таких количествах в город не прилетали; видимо, на традиционных маршрутах перелета что-то изменилось (например, оказалось застроенным привычное место отдыха).

Главный эколог района Алексей Анатольевич Ширяев так рассказал об этом событии.

Гуси прилетели сюда первый раз лет 25 назад. Прилетела небольшая стайка – особей 50–100, не более. Впереди гусей всегда летят разведчики. Они прилетели на новое место, обосновались. Если они себя вольготно почувствовали, то они здесь будут останавливаться и впредь. Мне люди сказали: “Гуси там, на поле”. Не может быть!

Пошел – точно: гуменник, белолобик. Я к главе администрации: “Павел Николаевич, давайте сделаем там охранную зону”. Он говорит: “Давай”. Но это было место для традиционного выпаса скота. Когда выгоняют скот после зимовки, он должен побродить, свыкнуться друг с другом (сваживают коров, чтобы они летом не дрались между собой). Говорят: “А как же мы будем коров сваживать? Не значимо это – гуси”. С председателем колхоза поговорил, он тоже: “Ну их, гусей, – коров пасти надо”. Опять к главе администрации, он: “Беседуй с людьми”. Я опять поехал к людям. Мне удалось убедить мужиков; я говорил, что на следующий год гусей прилетит гораздо больше, главное, чтобы они почувствовали: здесь им комфортно, выгодно. Люди сказали: “Бог с ним, пусть гуси посидят твои, но только месяц, мы не будем пасти коров”.

На следующий год весна наступила, а у меня в душе сомнения, я же обещал, что и на следующий год гуси прилетят. Люди ведь коров не пасут. Уже апрель, уже к маю ближе, а гусей нет. Вдруг кто-то: “Гуси прилетели”. Я на пойму – точно. Но уже не две сотни, а три-четыре. Мы в газеты стали писать: давайте гусей будем охранять, пусть они будут прилетать к нам каждый год.

И лет через пять гусей прилетало уже несколько тысяч. Местные жители восприняли это с восторгом. Даже с гордостью – у них теперь гуси есть. Потом уже решили создать заказник в этой пойме. Сначала он был местного значения, подкреплённый постановлением главы самоуправления, охранная территория как бы. Статус был у него минимальный. Тем не менее, был заказник, это 99-й год (ПМА 2013: ША).

Действительно, ежегодные прилеты гусей стали для жителей важным, эмоционально насыщенным событием. Примерно в течение месяца над городом стоит птичий гвалт, на низком полете («за антенны чуть ли не задевают») проносятся стаи гусей; нам доводилось слышать даже о гусях, заходящих в хозяйственные постройки и отбирающих корм у домашней птицы. Для наблюдения за гусями районная администрация иногда устанавливает подзорные трубы (В Кологриве 2009), однако их легко наблюдать и вплотную – прогуливаясь по большому мосту через Унжу, можно приблизиться к птицам на расстояние в 20–30 метров («Порой гуси выходят на дорогу, людям приходится останавливаться,

чтобы пропустить их» – ПМА 2013: ША). Нужно уточнить, что мост – это место, статусное для горожан. Мост огромен, с него открывается красивый вид на окрестности (илл. 7). Здесь гуляет молодежь, сюда приезжают молодожены, сюда приводят гостей города. По данным опроса в ВК-сообществе, посвященном Кологриву, для горожан это самое популярное место. Местные свадьбы приезжают на мост для прогулок. Собственно, другим своим концом мост опускается на поле за рекой, облюбованное гусями; с моста и за прилетом гусей наблюдать лучше всего.

У нас все гулять на мост ходят. Особенно весной, когда ледоход... От молодежи до пожилых уже людей. Там красивые виды, и вообще у нас к нашей реке особое отношение... Ледоход для человека современного это вроде не ахти какое зрелище, льдины бьются и ломаются, но вот даже я всегда воспринимаю это с трепетом; с мужем ездим на мост и рассматриваем это. И очень много народу, действительно; но плюс у нас сейчас ещё добавились эти гуси. После ледохода, наверно, через неделю они появляются, когда вода сходит с этой поймы. И тоже все ходят, ездят с биноклями; мы даже приобрели для этих целей бинокли, как многие, я думаю. И сразу, к началу мая, уже видно гостей, приезжают. У нас вот летом много отпускников и в начале мая, такой бум прямо, видно машины с чужими номерами, с другими регионами, – сразу такой наплыв идёт (ПМА 2013: ЛН).

А когда они собираются улетать, то в воздух взмывает вожак, который громко кричит и нарезает круги над поляной. К нему присоединяется всё больше и больше гусей. Потом стая поднимается и с гоготом улетает (ПМА 2013: Ж1).

Известный журналист-натуралист Василий Песков, неоднократно писавший о природе вокруг Кологрива, рассказал о следующем случае (не знаем, насколько точно описание, но эмоциональный настрой жителей в нем, кажется, передан).

На память о своем пребывании они оставляют на траве в пойме перья, потерянные в стычках драчливыми гусаками. Найти такое перо после отлета гусей считается у мальчишек удачей. Один очкарик из 2-го “А” класса показал мне находку прошлого года. “Папаня велел беречь. Говорит, что это принесет счастье, что я тоже, когда вырасту,

буду путешествовать”, – и бережно положил упругое маховое перо матёрого гуся между страниц учебника арифметики (Песков 2004).

С 2006 года в начале мая в городе празднуется День Гуся. Была взята установка на использование Гуся в качестве бренда города. Возник слоган «Кологрив – гусиная столица». На этот момент интерес к брендингованию в России был уже высок, и разработка нового имиджа шла с учетом чужого опыта; как уже говорилось выше, в 2005 году сотрудники отдела культуры участвовали в трехдневном учебном курсе по брендингованию и туризму в Костроме.

При въезде на мост через Унжу предполагалось поставить памятник Гусю, выполненный по эскизам преподавателей местной школы искусств. Как уже говорилось, место это – «культовое» для горожан, и памятник легко бы мог вписаться в городскую повседневность. Скульптуру готовились сделать интерактивной; было известно, что «ее разрешат трогать руками. Ведь, согласно легенде, если гуся потрогать за клюв – человек будет счастлив, а если за хвост – будет богат» (В Кологриве 2009). В результате этот проект так и не был осуществлен, поскольку основной энтузиаст установки памятника – глава района И.Т. Шевченко – покинул свой пост. Впрочем, скульптура к этому моменту уже была изготовлена, и Шевченко выкупил ее и установил около своего дома (илл. 8).

Для обеспечения комфорта и безопасности гусей на пойме производятся биотехнические мероприятия – посев зерна, уборка кустарника. Охранный зона увеличена до пяти километров, что делает невозможным отстрел гусей на взлете. Однажды произошел инцидент – гуси были напуганы салютом 9 мая, снялись и улетели; с тех пор салютов на День Победы в Кологриве не производится.

Люди к этому отнеслись с пониманием. Недаром Петр Первый запретил бить в колокола, когда идет нерест рыбы (ПМА 2013: ША).

Перелетные гуси как позитивный символ обуславливают и позитивность отношения к кологривчанам, «давшим приют» пти-

цам. Так, в костромских СМИ приводится высказывание журналиста В. Пескова:

Поверьте, я повидал на своём веку и слонов, и крокодилов, и разных-разных птиц... в Африке, на Аляске, в Южной Америке. Но тут особый случай. Здесь гуси сами прилетели отдыхать к людскому жилью. Это значит, что в Кологриве такие особенные, такие добрые люди. Пусть этот праздник ещё больше сдружит нас с гусями, пусть гуси больше никогда не забывают вашего замечательного города (За-чем 2007).

Расширил тему орнитолог В. Галушин:

Мне часто приходится агитировать граждан во всём мире: “Берегите птиц!”. А тут я в полном недоумении. Мне нечего делать. Здешние дети рисуют и лепят птиц, здешние журналисты пишут о них статьи, артисты читают стихи, а руководство района учреждает птичьи праздники и призывает всех граждан жить в согласии с гусями! Если б вы только знали, сколько людей в мире сейчас завидует вам! (Зачем 2007).

Со временем, думаю, они спасут город: люди почувствуют, что это чудо такое, явление в природе, что можно гусей наблюдать практически с 30-ти метров. (...). То, что гуси подпускают людей так близко – свидетельство того, что они чувствуют себя уверенно. Стоит им отлететь на километр – они уже не подпустят человека на пушечный выстрел. Это как и в Москве: в зоопарке их из рук кормят, а стоит им улететь за Садовое кольцо – она человека уже не подпустит. Звери и птицы чувствуют территорию, на которой они чувствуют себя в безопасности. Это их зона покоя (ПМА 2013: ША).

По мнению А.А. Ширяева, отношение кологривчан к прилету гусей со временем изменяется.

Местные жители относятся к этому хорошо, даже как-то с гордостью. Когда приезжают к ним гости и спрашивают, что у вас тут интересно: “У нас тут есть гуси. У нас гусиная столица”. И что интересно – в первые годы старались их шугать. А сейчас уже – в пойму не ходят, собак не пускают, дети там не бегают – наблюдают со стороночки и могут даже кого-либо оговорить, чтобы не пугали гусей (ПМА 2013: ША).

В аспекте туристической привлекательности гуси и Честняков работают в разных сегментах рынка. Если основной поток туристов, которых привлекают гуси, приходится на апрель-май, то фигура Честнякова привлекает посетителей постоянно.

К Честнякову едут целый год. Независимо от времени года. Вы знаете, человек заболел и поехал к нему (ПМА 2013: ВЛ).

Гусь как бренд города часто используется в культмассовой работе, в том числе в работе с детьми⁵. В первый год проведения День Гуся был детским экологическим праздником; по сообщению одного из информантов, он вообще не задумывался как праздник ни для взрослых, ни для туристов.

Соб.: Вы рассказывали, что изначально День Гуся был детским экологическим праздником.

Да, идея была именно с экологами <...> Провели экологический праздник именно в целях просвещения детей и привлечения, что вот мы живём в экологически чистом районе, и у нас, да, проводился чисто детский. Мы проводили его на том берегу реки на базе школы в Суховерхове. Но когда люди стали приезжать семьями, стало приезжать очень большое количество людей, мы поняли, что чисто детским делать его уже нельзя. Люди приходят не только посмотреть на гусей, но они отдыхать едут, поэтому мы решили перенести сюда, и не зря, потому что здесь больше народу, лучше подъезд, и здесь есть возможность организовать отдых не только для детей. Потому что программа, мы и сейчас исполняем для детей, это конкурсы декоративно-прикладные, это всякие спортивные состязания с птицами всякими, кольцевание птиц или что-нибудь такое, это всё и просмотр... Ну, в основном, для детей. Но делаем программу и для взрослых, чтобы могли приезжать, отдыхать, и шашлыков поесть.

Соб.: То есть, для вас некоторой такой неожиданностью стало то, что потянулись туристы, а изначально этого не было?

Вы знаете, да. Знаете, да (ПМА 2013: ВЛ).

В школах проводятся конкурсы поделок (илл. 9) и сочинений; так, шестиклассница, победившая в конкурсе 2007 года, была награждена «за творческий подход в разработке темы, посвященной охране и изучению редких видов гусей, облюбовавших на время

весенней миграции окрестности нашего города и позволившей ему претендовать на звание гусиной столицы России» (Зачем 2007).

В городской библиотеке участниками экспедиции были найдены сценарии «Праздник гусей».

Природа пробуждается ото сна и начинает жить полной, торопливой жизнью. Именно в это время жители нашего города вот уже несколько лет наблюдают гогочущие стаи гусей и уток и не скрывают гордости за то, что эти птицы выбрали местом отдыха наши просторы. (...) Сейчас только в былинах можно прочесть, как богатыри русские в стародавние годы, молодечествуя, ездили на заливные луга гусей-лебедей пострелять в несметном количестве. И это не сказки-рассказы, если мы почти каждую весну видим в черте Кологрива тысячи диких гусей на разлинии Унжи. Сейчас картина огромного скопления гусей стала привычной для жителей нашего города. А для гостей – это новая уникальная достопримечательность.

В этом же документе содержится список мероприятий, подготовленных творческими объединениями районного Центра детского творчества ко «Дню гуся». Среди прочего упомянуты спектакль театрального кружка «Майская сказка – Лялин день», выступление экологического кружка «В согласии с природой», стрельба из пневматической винтовки «Не попади в гуся», шуточная игра «Окольцуй гуся».

С точки зрения брендинга представляет интерес стихотворение, зачитанное на празднике 2 мая 2010 года; исполнитель был одет в костюм Гуся:

Я выступаю перед вами
Как Кологрива милый бренд.
К вам лишь весной я прилетаю,
А мне б хотелось насовсем.
Но нет, лететь мне надо дальше,
Построить дом, птенцов растить,
Чтоб через год, весной ранней
Сюда их в гости пригласить.
Я бренд – и этим я горжусь!
Как звать меня?
Конечно – ГУСЬ!

Праздник «День гуся» занял третье место в номинации «Экологический туризм» Всероссийского молодежного конкурса событийного туризма «Событие–2014» (Кологривский 2015).

Впрочем, если о прилете гусей в целом говорят либо с интересом, либо нейтрально, то о Дне гуся можно встретить и отрицательные высказывания, как и о любых праздниках, проводимых официально.

Да не то, что праздник. Это принудительно. Или, скорее, праздник без праздника. Ну нужно же иногда чем-то повеселить народ, вот и придумали. Можно было день Мыши придумать. Или ещё чего-нибудь. А у нас гуси тут останавливаются. Всю жизнь, веками останавливались, и что, чего праздновать? Но тем не менее, неплохо, так-то вот, пустое дело, людям живётся всё хуже, народу в районе всё меньше, гусей делается всё больше, так что какой тут праздник? Наоборот бы как (ПМА 2013: М1).

Встречается мнение, что День Гуся – это преимущественно туристический праздник.

[День города и День Гуся] это совершенно разные праздники, совершенно разные по тематике. Здесь уже люди на День Гуся идут конкретно. Вот именно как, и приезжают именно с конкретной целью. А День города. Знаете, это как домашний День рождения. И День города люди и воспринимают как своё День рождения. А День гуся, люди понимают, что это для кого-то больше делается. На День города местные жители все приходят, вы не представляете. А на День гуся здесь в основном приезжие (ПМА 2013: Ж4).

Нам довелось услышать и стихотворение о родном крае, в котором, видимо, не случайно использован образ гуся:

Край ты мой заброшенный,
Ты как гусь непрошенный,
Неприкаянный, стоишь,
Ничего не говоришь (ПМА 2013: ШМ).

В целом, «дикий гусь для города стал не просто природным феноменом, а туристической достопримечательностью» (Кологрив 2009). Разработана экскурсия «Путешествие в Кологривскую Лапландию», посвященная заказнику «Кологривская пойма» (Коло-

гивский 2015). И в местных СМИ, и в интервью нам встречалась мысль: «Гусь птица осторожная, не зря говорят, что гуси Рим спасли – может быть, гуси и Кологрив спасут» (ПМА 2013: ША).

В то же время жители города часто говорят об отстреле гусей во время их прилета на пойму (выстрелы слышны всем в городе). Стрельба приписывается приезжим – москвичам.

Да, есть такой День гуся. Но они скоро прилетать не будут. Их стреляют. Происходит праздник, приезжают твои земляки. С деньгами. А праздник закончился, чуть стемнело, и прямо в городе стреляют. Гуси здесь, когда у них миграция идёт с зимы на весну, вот здесь они, вот сюда летят и тут кормятся. Прямо вот здесь, за рекой. Прямо где мост. Прямо у моста (ПМА 2013: М2–3).

Соб.: А как вы относитесь к новому празднику, который вот появился, День гуся?

Отрицательно. <...> Днём в праздник гуся и пляшут. А ночью автоматные очереди. Ну и праздник.

Соб.: А кто эти автоматные очереди?

Я знаю что ли? Какие-то мужики. Много человек, московские ездят. Вот и приезжают, целыми мешками возят гусей. Только бы если бы я не видела. А тут везёт, и кровь от гусей течёт по городу. Москвичи.

Соб.: Да? То есть они под видом праздника приезжают на стрельбу? Да я не знаю. Наверно после праздников. Не знаю, я в эти дела. Сейчас гусей стало меньше и меньше. Меньше летят, а потом вообще не прилетят. Их беречь надо, им есть надо, а кто будет (ПМА 2013: Ж4).

* * *

Поиски символов локальной идентичности в Кологриве – частный случай процессов, происходящих в настоящее время во многих городах России. Мода на брендинг во многом имеет искусственный характер. Как мы уже говорили, попытки создания символов локальной идентичности инициируется «сверху» – начиная с федеральных проектов, заканчивая деятельностью местных администраций. Стимулом при этом являются экономические и социально-экономические причины: желание увеличить туристические потоки, повысить инвестиционную привлекательность, а также – создать имиджевую привлекательность города или тер-

ритории для самих жителей. Впрочем, рассматривая причины возникновения моды на бренды, нельзя не учитывать и другие процессы, происходящие в общественном сознании: усиление установок на интерактивность, разнообразие самопрезентаций, публичность действий и т.д.; эти тенденции, заметные у жителей крупных городов, в малых городах пока не слишком актуальны, но со временем могут сыграть свою роль.

Пока же привнесенные извне тенденции выработки имиджей наталкиваются на инертность местных жителей. В случае Кологрива наивная живопись и странноватое поведение Ефима Честнякова не соответствуют эстетическим установкам и укладываются скорее в представление о «святом», чем о «художнике». Прилет большого количества гусей наводит на мысли скорее об охоте, чем о романтике полета.

Впрочем, и при таком течении событий возникает множество моментов эмоциональной включенности местных жителей в процессы создания имиджей. Так, прилет диких гусей на пойму для многих является эмоционально насыщенным событием, действительно встраивающимся в представления о локальной идентичности. В отличие от многих городов, бренды которых выбираются произвольно, Кологрив имеет бренд, основанный на реальном и значимом событии – прилете гусиных стай на пойму за Унжей. Ефим Честняков как личность, имеющая символическое значение для локальной идентичности, также оказывается востребован определенной прослойкой горожан – и как художник, и как святой.

Возвращаясь к обозначенной в начале статьи дилемме выбора между конструктивистским и эссенциалистским подходами, скажем, что брендинг – это процесс, несомненно, предполагающий сознательное и целенаправленное конструирование. Однако, как было показано в статье, удачные аспекты конструирования основываются на неких реальных событиях, на существовании групп и традиций, заинтересованных в возникновении и поддержании бренда. Таким образом, оба подхода оказываются правомерными: хотя «конструирование реальности» и преобладает, но существование объективной реальности вносит свои коррективы.

Примечания

- ¹ См., напр. подборку «Локальный дискурс и конструирование образа территории» в журнале «Лабиринт» (2015. № 1).
- ² В статье использованы материалы, собранные участниками экспедиции 2013 года – М.Д. Алексеевским, Д.В. Громовым, А.В. Козловой, С.В. Прошиной, А.Д. Соколовой.
- ³ Подробнее о жизни и творчестве Честнякова (Пути 2008; *Игнатъев* 1995).
- ⁴ Интересно, что в музее в настоящий момент отсутствуют залы, связанные с советским периодом истории района. По всей вероятности, экспозиция картин Честнякова расположена именно в тех залах, где ранее были представлены эпизоды из истории России XX века. К сожалению, в ходе полевой работы нам не удалось узнать об этом более подробно.
- ⁵ В статью вошли далеко не все примеры использования бренда в городской жизни. Так, в мае 2013 года был проведен первый городской конкурс «Кологрива яркий бренд», посвященный художественному оформлению дворов (День гуся 2013). Особенное внимание уделялось фигурам птиц как украшениям.

Источники и материалы

- Бренд 2014 – Бренд дня: город Стерлитамак // Sostav.ru. Реклама, маркетинг, PR. 06.06.2014. URL: <http://www.sostav.ru/publication/brend-dn-ya-gorod-sterlitamak-10275.html>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- В Кологриве 2009 – В Кологриве поставят памятник гусю // Российская газета – Неделя. – Центральная Россия. 07.05.2009. № 4906.
- Галич – Галич – откуда наши предки ходили на Царьград // Кострома. Россия начинается здесь. URL: <http://kostroma.ru/tur-brends/galich/index.aspx>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- День гуся 2013 – День гуся в Кологриве // СМИ44. Новости Костромской области. 11.05.2013. URL: <http://smi44.ru/news/tourism/den-gusya-v-kologriv/>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Дубейковский 2014 – Дубейковский В. Брендинг территорий: Тренды 2014–2015. Главные проблемы и тенденции развития отрасли в России // Sostav.ru. Реклама, маркетинг, PR. 29.12.2014. URL: <http://www.sostav.ru/publication/brending-territorij-trendy-2014-2015-14265.html>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Зачем 2007 – Зачем прилетают в Кологрив голландские гуси // Кологрив. 02.12.2007. URL: http://kologriv.com/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=29. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Кологрив 2009 – Кологрив готовится к ежегодному «Гусиному празднику» // Кологрив. 24.04.2009. URL: http://kologriv.com/index.php?option=com_content&task=view&id=36&Itemid=16. Дата обращения 4 апреля 2016 г.

- Кологривский 2015 – Кологривский край – для туристов рай? // Кологрив. 25.09.2015. URL: http://kologriv.com/index.php?option=com_content&task=view&id=89&Itemid=16. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Ладыженский 2007 – Г.А. Ладыженский – «Король акварели» // Кологрив. 02.12.2007. URL: http://kologriv.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2&Itemid=15. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Песков 2004 – Песков В. Пристань в лесах // Комсомольская правда. 20.05.2004.
- ПМА 2013 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в город Кологрив Костромской области. Июнь 2013 года. (БМ – Людмила Сергеевна Большакова, род. из д. Павлово, инициатор возрождения памятников деревни Павлово, прож. в г. Кологриве, зап. М.Д. Алексеевским, А.Д. Соколовой; ВЛ – Лидия Васильевна Веселова, около 55 лет, 30 лет руководит отделом культуры в г. Кологриве, зап. М.Д. Алексеевским; ГЛ – Елена Львовна Голубева, ок. 45 лет, зав. ЗАГС, ранее – методист в детском саду, зап. А.Д. Соколовой; Ж1 – женщ., ок. 40 лет, зап. Д.В. Громовым; Ж2–7 – женщины между 30 и 80, зап. М.Д. Алексеевским, А.Д. Соколовой; ЛН – Наталья Лебедева, 1984 г.р., журналист газеты «Кологривский край», зап. М.Д. Алексеевским; М1 – мужч., ок. 65 лет, зап. М.Д. Алексеевским; М2–3 – двое мужчин средних лет, зап. М.Д. Алексеевским; ОА – Отец Алексей, 1960 г.р., род. в Шарье Костромской области, прож. в г. Кологрив с 2003 г., настоятель храма; ЧИ – Ирина Александровна Чистова, г. Кологрив, зап. А.В. Козловой; ША – Алексей Анатольевич Ширяев, главный эколог, ок. 45 лет, зап. Д.В. Громовым; ШМ – Михаил Сергеевич Шаров, прож. в с. Шоргутово, рук. ансамбля «Шоргунцы», ок. 75 лет, зап. М.Д. Алексеевским, А.Д. Соколовой).
- Сказочная 2011 – Сказочная карта России // РИА Новости. 18.03.2011. URL: <http://ria.ru/infografika/20110318/438423795.html>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Сказочная 2012 – Сказочная карта России пополнилась ежиком Гошей из Костромской области // РИА Новости. 17.09.2012. URL: <http://ria.ru/kaleidoscope/20120917/752358224.html#ixzz3oXKZrFNM>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Совещание 2014 – Совещание руководителей органов управления культуры // Костромской областной дом народного творчества. URL: <http://www.kodnt.ru/127-soveshchanie-rukovoditelej-organov-upravleniya-kultury>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.
- Туристический 2015 – Туристический паспорт. Кологривский муниципальный район // Портал органов местного самоуправления Кологривского муниципального района. URL: <http://kologriv.org/Upload/2015/tpkmr.pdf>. Дата обращения 4 апреля 2016 г.

Научная литература

- Игнатъев 1995 – Игнатъев В.Я. Ефим Васильевич Честняков. Кострома, 1995.
- Пути 2008 – Пути в избах. Трикнижие о шаболовском праведнике, художнике Ефиме Честнякове / Сост. Р.Е. Обухов. М.: Международный центр Рерихов, 2008.
- Смирнягин 2011 – Смирнягин Л.В. Региональная идентичность и география // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. ст. по итогам Всероссийской научно-теоретической конференции. М.: ИМЭМО РАН, 2011. С. 177–186.
- Anholt 2007 – Anholt S. Competitive Identity. The New Brand Management for Nations, Cities and Regions. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Ham, van 2008 – Ham P., van. Place Branding: The State of the Art // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. Vol. 616. Public Diplomacy in a Changing World (Mar., 2008). P. 126–149.
- Woodland, Acott 2007 – Woodland M., Acott T.G. Sustainability and Local Tourism Branding in England's South Downs // Journal of Sustainable Tourism. 2007. 15: 6. P. 715–734.

Article Summary

D.V. Gromov, A.D. Sokolova. Kologriv: dva simvola lokal'noi identichnosti [Kologriv: two symbols of local identity].

Keywords: local identity, cultural text, branding, Efim Chestniakov, Kologriv

Abstract: The article explores the sights of the city Kologriv associated with symbols of local identity. Images of the artist E.V. Chestnyakov and city as «the goose capital» are used by local authorities to form a unique brand of the city in art-historical and environmental discourses. The authors analyze the origin and the basic functions of these two symbols that form the local text of the city. The research is based on materials of the field research, Internet content and local media.

Authors: **Dmitriy Gromov, Institute of Anthropology and Ethnography (Moscow, Russia);** e-mail: gromovdv@mail.ru.

Anna Sokolova, Institute of Anthropology and Ethnography (Moscow, Russia); e-mail: annadsokolova@gmail.com.

References

- Ignat'ev V.Ia. *Efim Vasil'evich Chestniakov*. Kostroma, 1995.
- Obuhov R.E. (ed.) *Puti v izbakh. Triknizhie o shabolovskom pravednike, khudozhnike Efime Chestniakove*. Moscow: Mezhdunarodnyi tsentr Rerikhov, 2008.
- Smirniagin L.V. Regional'naia identichnost' i geografiia. *Identichnost' kak predmet politicheskogo analiza: Sb. st. po itogam Vserossiiskoi nauchno-teoreticheskoi konferentsii*. Moscow: IMEMO RAN, 2011, pp. 177–186.
- Anholt S. *Competitive Identity. The New Brand Management for Nations, Cities and Regions*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Ham P., van. Place Branding: The State of the Art. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 616. *Public Diplomacy in a Changing World* (Mar., 2008), pp. 126–149.
- Woodland M., Acott T.G. Sustainability and Local Tourism Branding in England's South Downs. *Journal of Sustainable Tourism*, 2007, 15: 6, pp. 715–734.

В.Г. Холодная

Самосознание ярославских и костромских отходников и процессы трансформации традиционной культуры на рубеже XIX–XX веков

Ключевые слова: Отходничество на рубеже XIX–XX веков, процессы социокультурных трансформаций, мужские сообщества, социальная идентичность, социальные статусы, семья и брак.

Аннотация: В статье на материалах «Этнографического Бюро» кн. Тенишева проанализировано отходничество в Российском Нечерноземье на рубеже XIX–XX веков как один из факторов трансформации материальной культуры и быта деревни и традиционного социума под влиянием города. Особое внимание в процессах трансляции и адаптации новой социокультурной парадигмы уделено роли группы мужской молодежи, для которой участие в городском отходничестве приобрело значение испытания на соответствие половозрастным нормам и социальную состоятельность.

Особенностью программы, опубликованной в 1896 г. Этнографическим бюро кн. В.Н. Тенишева, была попытка комплексного охвата явлений традиционной культуры с акцентом на социальных и экономических вопросах. Составители ставили перед собой задачу, как можно более объективно отобразить жизнь русского крестьянства, что могло бы иметь практическую пользу для улучшения его положения. Нацеленность программы на современность способствовала четкой фиксации происходивших в деревне процессов, в частности – трансформации традиционной культуры под влиянием города. Процесс постепенной урбанизации был хорошо замечен в охваченных отходом в Санкт-Петербург и Москву уездах Ярославской и Костромской губерний. Здесь характерные изменения в материальной и социальной сфере проявлялись особенно ярко и нашли отражение в формировании в рамках сельского общества социально значимой группы «питерщиков».

Участвовавшие в городском отходе крестьяне являлись уважаемой, авторитетной частью деревенского общества. Осознавая в себе наличие иных потребностей как в бытовой, так и в интеллектуально-эмоциональной сферах и противопоставляя себя остальным жителям деревни, они служили для них эталоном и активно способствовали усвоению нововведений. Пути и способы их влияния в значительной степени зависели от высокой самооценки, напрямую формировавшей восприятие окружающими образа жизни и поведения отходников как престижного. Самоидентификацию питерщиков можно назвать одним из факторов, актуализировавших и фиксировавших процесс урбанизации, так как самосознание носителя традиции является одним из важнейших условий стабильности или трансформации культуры.

Материалы Бюро демонстрируют, как благодаря отходничеству новые явления социальной жизни, материальной культуры и быта динамично встраивались в систему традиционных представлений. Свидетельства о питерщиках помещались корреспондентами Бюро чаще всего в ответах на пункты программы раздела Ж. «Верования. Знания. Язык. Письмо. Искусства», связанные с приобретением опыта (п. 298), нововведениями (п. 300), разными веяниями (п. 301); раздела З. «Семья. Обычный порядок жизни», характеризовавшими уход членов семьи на заработки (п. 370) и одежду (п. 380); раздела И. «Сближение полов. Брак. Отклонения от законного брака», содержащими ответы на вопросы о сближении молодежи (п. 390, 391) и обстоятельствах предшествующие браку (п. 394). То есть информация концентрировалась в тех вопросах, в которых влияние города было наиболее острым, при этом, акцент чаще всего делался на социально-экономической подоплеке явления, но нередко затрагивались и аспекты самосознания отходников. Информация не охватывала всей территории Ярославской и Костромской губерний, ограничиваясь Свиньинской вол. Галичского у., Чудцовской вол. Солигаличского у. Костромской, а также отдельными волостями Пошехонского, Ростовского и Ярославского уездов Ярославской губернии. Это было предопределено не столько отсутствием яв-

ления в других областях или невниманием к нему рассказчика, сколько локальностью информации и неполным охватом территории исследуемых губерний, ограниченной местом жительства или активной деятельности корреспондента. Но, несмотря на сказанное, материалы Бюро четко отразили начавшийся и ширившийся год от года процесс трансформации деревенской культуры под влиянием города, проводником и катализатором которого были питерщики.

Активным транслятором новой культурной парадигмы стала группа мужской молодежи, для которой участие в городском отходе приобрело значение испытания на соответствие половозрастным нормам и социальную состоятельность.

Престижность заработка в столицах как простого и быстрого способа обогащения и повышения личного статуса была очень высока. Например, о Свиныйинской вол. Галичского у. Костромской губ. корреспондент бюро Владимир Валентинович Решоткин (учитель Мостищенского земского училища) писал: «Надо сказать, что у нас отхожий промысел так обычен, что все, даже маленькие ребятишки, бредят Питером, а потому на “чужую сторону” идут очень охотно» (АРЭМ: Д. 599. Л. 11). Качественно отличая одну деревню от другой, пошехонские крестьяне основание для похвальбы и гордости видели в том, что многие жители подолгу пребывают на заработках (АРЭМ: Д. 1792. Л. 60б.). Но чаще всего областью, в которой участие в отходе имело ключевое значение, становилась брачная сфера. Вот, что писал Александр Николаевич Макаров, инженер путей сообщения, столоначальник полицейского управления, владелец имения в с. Ильинское Свиныйинской волости: «В летнее время вся мужская молодежь у нас “до выгребу” в Питере, а если кое-кто из парней и останется, то девушками за женихов не признается, потому что он – не питерщик. Питерщики чисто одеваются, носят пиджаки, калоши, щегольские пальто, развязны в обращении, ловки и вообще, как здесь говорят, ребята “фортóвые”, не чета деревенским пням. Питерщики – законодатели мод, посылают в дом деньги, привозят хорошие гостинцы, словом, считаются здесь первыми людьми и

мода на них у девушек великая» (АРЭМ: Д. 587. Л. 5–6). Или его же: «Кто по Питеру не работает и одежи имеет мало, считается за плохого жениха: хорошая невеста не за питерщика не пойдет» (АРЭМ: Д. 588. Л. 8).

Сразу следует оговориться, что речь идет о районах, в которых отход имел постоянный характер. В местностях с превалированием земледельческого хозяйства, с развитым кустарным промыслом или возрастной спецификой отхода (как, например в Ростовском уезде, где он был ограничен неженатой мужской молодежью) ситуация была иной, и влияние городской культуры ощущалось в меньшей степени, хотя и там ориентировались на своих более «культурных» соседей. «Культурных» или, как говорили в Ярославской губ. «полированных», потому что именно в этом качестве представляли отходники в деревне, именно так они осознавали себя. Восприятие отхода как средства расширения кругозора, приобщения к культуре, а не только дополнительного заработка, было ведущим в стремлении богатых костромских крестьян определить сына в учение к мастеру в Петербург: «Оно-так. Что мы не бедны. Ну ведь у нас очень серо, а он, глядя на других, сам захотел образоваться» (Жбанков 1891: 25). Отсюда и выражение «напитерился» или «намосквичился» в значении приобщился к культуре, приобрел столичный лоск, которое при несоответствии внешнего облика внутреннему содержанию могло употребляться и в качестве насмешки (АРЭМ: Д. 1792. Л. 6об.–7). Тоже относится и к пословице «Питер боки повытер», первым значением которой было «научил жить как следует» (АРЭМ: Д. 1788. Л. 64; Д. 1777. Л. 63). Оценка «питерщиков» как проводника культуры была характерна и для некоторых представителей местной интеллигенции, что отразилось в описании этого явления корреспондентами (АРЭМ: Д. 1787. Л. 23). Так, Алексей Васильевич Балов, краевед, б. учитель Пошехонского духовного училища, писал: «Хотя этим путем прививается к крестьянину много и нежелательных вещей, но справедливость требует сказать, что в этом влиянии есть много и благотворного. Очень многие грубые и дикие обычаи, все достоинство которых часто историко-этнографическое, исчезают или

же сглаживаются под влиянием отхожих промыслов» (Русские крестьяне 2006: 332).

В чем же, с крестьянской точки зрения, проявлялась городская просвещенность питерщиков, становившаяся нередко одним из способов самоутверждения и бахвальства? Прежде всего, во внешнем облике, манере говорить и вести себя. Все, возвращавшиеся с промыслов, старались лучше и богаче одеться. Пошив костюма для мальчика, закончившего обучение, был одним из обязательных условий договора с подрядчиком. Бывалые питерщики, а в особенности парни – женихи, «заводили» для себя, как они говорили, «немецкий» по покрою, суконный или треповый костюм-тройку – с открытым жилетом, пиджаком («пинжаком», «спинжаком») или сюртуком и брюками, носившимися навывпуск. Стремясь показать шик, парни надевали крахмальные манишки, а то и целиком накрахмаленные рубашки, дополнявшиеся галстуками ярких цветов, на ноги – резиновые галоши поверх сапог, на голову – фуражку, картуз, каракулевою, поярковую шапку или шляпу, верхней одеждой служило пальто (АРЭМ: Д. 587. Л. 16; Д. 595. Л. 14–15; Д. 599. Л. 25, 30; Д. 612. Л. 21об.–22об.; Д. 1767. Л. 17; Д. 1816. Л. 2). Галоши, в Ростовском у. Ярославской губ. их называли «ботиками» (АРЭМ: Д. 1834. Л. 2об.), составляли необходимый предмет щегольства, моды и тщеславия, их берегли, надевали только в церковь и на гуляния, как летом, так и зимой, при этом, избегая сырости и грязи, носили только в хорошую погоду или в помещении, нередко из бережливости снимали во время танцев (АРЭМ: Д. 587. Л. 16). По свидетельству из Солигаличского уезда, возвращаясь домой, парень ставил их на полку на видном месте (АРЭМ: Д. 612. Л. 22). Галоши часто упоминались в молодежных, особенно, в ходовых песнях при величании «кавалера»:

(Василий) со скамеечки вставал

(Иванович) калоши скидал (АРЭМ: Д. 587. Л. 16).

К числу модных предметов относились также носимые в жилетном кармане серебряные часы, по возможности с более толстой цепочкой. Часто, т.к. «не многие счастливы ими обладали»,

этот аксессуар имитировала цепочка без часов, например, шейная, которую распускали по вышитой на груди рубаше или пиджаку:

На (Илье) цепочка горит
На (Петровиче) серебряная.
Горит, перегарывает,
Про девицу разговаривает... (АРЭМ: Д. 587. Л. 17)

Выходя на гулянье, каждый держал в руке зонт или тросточку. В целом образ модного костромского молодца представлялся таким:

Сюртучок-от на нем новинький,
Сапоги новы с калошами,
Есть жилеточка с часами
И манжеточка с духами.
Русы кудри при помаде (АРЭМ: Д. 587. Л. 17).

Что касается кудрей, то, если жители деревни стриглись в скобку, питерщики имели обыкновение подстригаться очень коротко – «под польку», «бобриком» или «ершом» (АРЭМ: Д. 599. Л. 25). Зачастую, в деревне появлялся особый мастер из бывших питерщиков или отставных солдат, делавший желающим стрижки на городской манер.

Так же, в соответствие с городским прототипом, менялась манера поведения парней на беседах. Главным в ней стали определения «моден» и «благороден»:

Моден, моден наш Андрей,
Благороден свет Егорович –
К нам в беседу приходил,
Винограду приносил (АРЭМ: Д. 587. Л. 16)

Это отразилось в подчеркнутой учтивости, вежливости, сдержанности с которыми вели себя на беседах приезжие молодцы, а кое-где, например, в Ростовском у. Ярославской губ. (АРЭМ: Д. 1816. Л. 2–3), и в демонстративном пренебрежении к крестьянским играм и песням. Задаваемый питерщиками тон привел к тому, что из употребления постепенно начал выходить обычай прилюд-

но целоваться на беседах, это считалось уже неприличным, а также устраивать «гаски», которые были в большом ходу на севере Пошехонского у. (на беседе гасился огонь, и в образовавшейся темноте молодежь могла многое себе позволить). Подобным образом вышли из употребления и некоторые свадебные обычаи, не соответствовавшие новым представлениям о степени приличия. Например, выход молодой на утро после свадьбы к гостям в одной сорочке, чтобы продемонстрировать, что она сохранила девственность до свадьбы, обычай публично позорить невесту, не сохранившую невинности, демонстрация мужней власти во время свадебного стола, при подаче «печенки» (муж, взяв кусок печенки, дожидался, чтобы жена с земным поклоном поднесла ему рюмку водки) и т.д. (АРЭМ: Д. 1787. Л. 23–23об.).

Приобретя навыки общения с представителями разных слоев общества, питерщики по сравнению с деревенскими были более раскованы, умели красиво, витиевато и много говорить. При этом подчеркивали свою образованность и принадлежность к городу особым столичным выговором, который иногда становился способом самоутверждения. А.В. Балов писал: «Бахвальство сказывается теперь, прежде всего в том, что иные питерцы усваивают говор “свысока” на “а”, а не на “о”, как говорят повсеместно крестьяне Пошехонского уезда. Но этот quasi-столичный выговор выходит у них не всегда удачным, а потому крестьяне и сложили в насмешку следующую поговорку, характеризующую говор питерцев: “Был в Маскве, шел по даске (говор на “а”) и упал в грезь” (т.е. в грязь – чисто Пошехонский деревенский говор)» (АРЭМ: Д. 1789. Л. 35).

Еще одним способом демонстрации особого статуса, обеспечивающим социальный успех, было нарочито праздничное возвращение с заработков. Питерщики – «форсуны» доезжали до ближайшей станции по железной дороге или пароходом, а оттуда ехали на ямских лошадях, на тройках с колокольчиком, по приезде устраивали застолье, а некоторые и многодневное гулянье. На рубеже веков этот обычай стал постепенно отходить: «Над этим нынче стали смеяться, говоря: “Может быть до городу-то из Питера “на липовой машине” (т.е. в лаптях), а то и с Александровскими

ребятишками (т.е. с солдатами) прошел, а от города на последние гроши тройку нанял» (АРЭМ: Д. 1789. Л. 35). Щегольство же стало выражается прежде всего в привозимых семье подарках. Приезжая на побывку, питерец обязательно должен был привезти подарок каждому члену семьи, приехать домой без гостинца считалось позором как для него самого, так и для его родных (АРЭМ: Д. 1771. Л. 2). Чем богаче были подарки, тем больше почета и уважения полагалось питерщику. А.В. Балов приводит описание подарков богатого пошехонского промышленника, почти постоянно проживавшего в Петербурге: «Старухе-матери – теплую фланелевую гопку, платок и ситцу на сарафан, своей девице-сестре – шелкового фаю на покрывку шубы, брату – ситцу на рубаху и теплую шерстяную рубаху, жене его – ситцу на сарафан и платок. Кроме всего этого он привез для всей семьи чаю и сахару» (АРЭМ: Д. 1789. Л. 36). Иногда цена подарков доходила до 50-ти рублей и более.

В Костромской губ. обязательным моментом возвращения была раздача сладостей (конфет и пряников) деревенской ребятне, тут же собиравшейся к дому питерщика. Покупались гостинцы чаще не в Петербурге, а в ближайшем городе даже при самых небольших заработках. Детей оделяли поровну. Крепость обычая поддерживалась начинавшимися вслед за раздачей «бабьими пересудами», сопоставлявшими количество розданных пряников тем или другим питерщиком и ставившими его в зависимость от уровня заработка, а, следовательно, и успешности дарителя (АРЭМ: Д. 593. Л. 3).

Некоторые питерцы кроме означенного привозили вина и закуски. В Ростовском у. Ярославской губ. парень, приехавший «из Питера», обыкновенно угощал молодежь выпивкой: парней – водкой, девушек – наливкой (АРЭМ: Д. 1816. Л. 2). В Пошехонском у. богатый питерец считал своим долгом выставить однодеревенцам четверть или полведра водки, чтобы те поздравили его «с приездом». Затем он гостил у всех своих родных и знакомых и непременно раз или два принимал гостей у себя в доме, которые перед отъездом вновь собирались к нему – «проститься». Многие из богатых привозили подарки местному священнику, а также жерт-

вовали в церковь (АРЭМ: Д. 1771. Л. 2; Д. 1789. Л. 36–37). Кроме обычая привозить подарки существовала практика высылки семейным чего-нибудь съестного, чаще всего сладостей, сахара или конфет, например, десять фунтов монпансье. Могли выслать «в семью» и бочонок селедок. Если в Питере работал отец семейства, то он закупал в столице и высылал почтой или с оказией все необходимое для дома: сшитые по последней моде платья, обувь, домашнюю утварь, столовые приборы (тарелки, ножи, вилки, иногда даже серебряные), мебель, орудия труда заграничного производства (косы, серпы), лекарства (бальзамы майский, рижский) и т.п. (*Казаринов* 1926: 14; *Жбанков* 1891: 55). В ответ родные одаривали питерщика при отъезде или посылали с попутчиками домашние гостинцы: «яички, курочки, грибки, медок и т.п.» (АРЭМ: Д. 1789. Л. 37).

Раздача подарков имела немаловажное значение не только в утверждении питерщика в его статусе удачного добытчика, но и в регулировании внутрисемейных отношений, в особенности отношений мужа и жены. Так, например, считалось, если молодой муж вернулся с заработков без подарков, значит, он не любит жену или сердит на нее (*Жбанков* 1891: 54). В целом же отношения супругов строились уже по-новому, что, зачастую, входило в разрез со старыми патриархальными традициями. Это видно и на примере распределения высылаемых отходником денежных средств. Положение жены и детей в неразделенной семье в значительной степени зависело от той пользы, которую давал заработок ее отсутствующего мужа. Питерщик, не высылавший денег, считался плохим и не заслуживающим ничего, кроме глумления соседей и родных (АРЭМ: Д. 599. Л. 11). Но даже если деньги высылались в срок, все посылки должны были приходиться на имя отца-хозяина, а в случае его отсутствия на имя матери. Всякое уклонение от этого правила считалось обидой и оскорблением, могло вызвать конфликт и послужить поводом к отделению сына. Даже простое письмо питерщик не мог адресовать непосредственно жене помимо отца или матери. Если присланные жене гостинцы отец находил излишними, он мог без церемоний забрать их себе, даже

если это были ботинки или платок. Одной из причин этого было убеждение, что всякое проявление внимания мужа к жене может только испортить ее, ослабив принцип подчиненности свекру и мужу. Запрещая сыну непосредственно переписываться с женой, отец в то же время запрещал переписку и снохе со своим мужем, руководствуясь опасением, что она пожалуется или вообще напишет что-либо неблагоприятное. Жена могла писать только в тех письмах, которые писал сыну отец. Такой принцип семейной организации уже не устраивал молодых, несмотря на все запреты, муж находил возможность тайно от родителей передавать жене небольшие гостинцы, например, адресуя посылку на чужое имя (АРЭМ: Д. 612. Л. 5об.–6об.). В их отношениях такие небольшие подарки или денежные суммы в рубль – два, а то и пять имели большое значение. По словам А.Н. Макарова: «Эта особая денежная посылочка называется “собиной”. Бабы ее очень любят». Далее он пишет: «У тех мужей, которые исправно высылают в деревню деньги, отношения с женами самые прекрасные. Жены гордятся такими мужьями, оказывают им всевозможное внимание и уважение при приезде в деревню» (АРЭМ: Д. 589. Л. 22). Многие корреспонденты отмечали, что все исправные питерщики очень баловали своих жен, и дурное обращение с их стороны встречалось значительно реже, чем у тех, кто постоянно жил в деревне.

Из подарков мужа складывался гардероб, который уподоблял жен богатых питерщиков московским купчихам. Разряженную жену муж с гордостью предъявлял обществу на зимних ярмарках как знак своей состоятельности в качестве добытчика и частного к культуре города человека. Теперь для него было делом принципа одевать жену как можно лучше, даже, если при этом приходилось отказывать во многом себе, в то же время жена, если запачкает или порвет дорогое платье, должна была просить прощения у мужа, кланяясь ему в ноги (АРЭМ: Д. 1808. Л. 7).

Щегольство жен и сестер питерщиков дало толчок гонке за роскошью среди деревенских девушек и женщин. Наблюдатели отмечали, что даже в самых глухих местах Пошехонского у. можно было нередко встретить женщин и девушек, одетых в модные шерстяные

и шелковые платья, перчатки и шляпы (АРЭМ: Д. 1767. Л. 17об.). А.Н. Макаров отмечал: «Всесильная мода захватывает деревню не в меньшей степени, чем город. Иметь для девушки перед замужеством дипломат (длинное пальто в талию рублей за 15–20), два шерстяных платья и одно шелковое (кто побогаче), а также зонтик и калоши – обязательно, не говоря уже о перине, подушках и прочих постельных принадлежностях, полотенцах для даров, шали и полушальке, носильных платьях и верхней одежде. <...> В некоторых деревнях носят уже на гуляньях шляпки, а если родители не делают дочке шелкового платья, то она “ревет большим ревом”, по местному выражению. Шляпки и шелковые платья наплодили здесь богачи подрядчики и многие родители от них плачут, потому что шелковое платье обходится около 20 руб.» (АРЭМ: Д. 587. Л. 20). Из сообщения В.В. Решеткина: «Здесь мало-мальски состоятельная девушка непременно, идя в церковь, оденет шляпу в 5–7 руб., перчатки, платье из материи, сшитое в Галиче по последней картинке модного журнала, и непременно с раскрытым зонтом (тоже не дешевым) в руках» (АРЭМ: Д. 595. Л. 15). При сватовстве модные предметы женского костюма – перчатки, шляпа, зонт, калоши – особо выговаривались женихами в приданое (АРЭМ: Д. 599. Л. 33). Пренебрежение модой могло стоить девушке замужества, поэтому даже негативно относившиеся к переменам родители вынуждены были следовать диктату времени: «...крестьянин деревни Денисовки Петр Власов, человек старинного закала, тем не менее, дочь его одевается по модному: нельзя – иначе и замуж никто не возьмет» (Русские крестьяне 2006: 333–334).

Быстрое, в течение 20–25 лет, вхождение городского костюма в деревенский быт базировалось на устоявшемся в крестьянской среде представлении об одежде как наиболее верном средстве демонстрации богатства, успешности и благополучия. С гордостью наряжаясь на гуляния, при выезде в гости, для посещения церкви крестьяне приговаривали: «То ли дело, как есть в чем показать себя народу! Деньги-то в кармане, их не увидишь, в науку, в ученые тоже не вырадишься, а одёжу-то всякий увидит и всякий полюбуется» (АРЭМ: Д. 1810. Л. 23).

Одевая жен в модные городские туалеты, питерщики стремились организовать по городскому и свой домашний быт, вводили обычай есть с тарелок, пользоваться ножом и вилкой, готовить к обеду городские блюда, пить чай по три раза в день и т.д. От жен они требовали «культурного» поведения. Следили, чтобы жена не болтала лишнего, вела себя на улице чинно, не ела на ходу и т.п. При этом, следуя представлениям о приличиях, никто из них не позволял себе расправиться с провинившейся женой публично и, если делал это, то тайком, один на один. А.В. Балов сообщает несколько курьезных случаев, произошедших на этой почве, вот, к примеру, одни из них (АРЭМ: Д. 1787. Л. 21об.–22об.):

На лето приехал погостить к своей семье богатый питерец Иван Семенов А-ъ. А-ъ был молодой человек, не глупый, начитанный, старавшийся казаться интеллигентом. Жена его, молоденькая красивая бабенка, выросшая в деревне, хотя и не глупая, но привыкшая выражаться попросту, “по-деревенски”, говорила часто хоть и дельно, но, как казалось мужу, не так, как следует, и за это бабе доставалась “проборка” от мужа. Раз А-ъ с женой был в гостях на празднике у одного богатого крестьянина. Молодая жена А-а была одета, конечно, по-модному и сидела рядом с мужем. Тут же за столом сидел кое-кто из деревенской интеллигенции: писарь, учитель, фельдшер и др. Во время разговоров невольно бросалось в глаза, что жена А-а иногда заговорит и вдруг затем оборвет разговор, побледнеет и стиснет зубы. Вглядевшись пристальнее, нам удалось проследить “суть дела”. Как только жена А-а заговорит что-нибудь, по мнению мужа, “невпопад”, “несуразное”, так муж больно-пребольно ущипнет ее рукой за бок, и жена замолчит. От этих щипков, как потом мы заметили, у бедной бабы на глазах буквально навертывались слезы. По наружности цивилизованный человек, А-ъ в душе оставался по-прежнему диким самодуром.

В качестве элементов городского поведения питерщиков выступало усвоение новых привычек. Кроме курения, посещения трактира и т.п., важное место среди них занимали «интеллигентные» привычки; например, чтение книг, газет и журналов, выписываемых и в деревне. Чтение газет было составной частью свободного времяпрепровождения в городе, даже те, кто привык

проводить редкие часы отпуска за выпивкой, игрой на бильярде и т.п., начинали вечер за чашкой чая и с газетой. Корреспонденты по Ярославской губернии отмечали, что среди крестьян, «главным образом, у деревенских “полированных” – питерцев», стали появляться собрания сочинений наиболее близких им русских писателей. А.В. Балов писал: «У одного крестьянина д. Гари Трушковской волости мы встретили полные собрания сочинений А.С. Пушкина, Н.А. Некрасова и И.С. Тургенева» (АРЭМ: Д. 1771. Л. 34 об.).

В целом участие в отходе повышало общий уровень образованности, учило жизни, а это, наряду с осознанием своей большей просвещенности, позволяло крестьянину чувствовать себя повидавшим, знающим, авторитетным, имеющим право открыто высказывать свое мнение, давать советы односельчанам. В ряде случаев, в особенности у парней, замечалось желание блеснуть знанием городской жизни, сведениями, позаимствованными из газет, от других работников, похвастать занятием, деньгами. Так, Алексей Алексеевич Фомин, выпускник Демидовского лицея, сообщал из Ростовского уезда, что парни, приезжая из городов, рассказывали главным образом о том, как весело там живет, о ярком освещении улиц, о громадных домах, о «деликатных» порядках в городских трактирах, о балаганах, где «красивые девки с голыми ногами скачут на лошадях и пляшут». Некоторые даже порицали местных девушек и восхваляли городских горничных и прачек за их «деликатное обхождение» и умение наряжаться. Пожилой крестьянин рассказывал, как легко нажить в городе деньги, о выгодной торговле, которая стоит там на обмане и жульничестве, не почитавшихся за грех, и говорил, если бы у него были деньги, он тут же сколотил бы себе состояние (АРЭМ: Д. 1813. Л. 20). Подобное бахвальство было отличительной чертой питерцев и доходило иной раз до карикатурных размеров (о чем существовало немало юмористических рассказов), но с все большим развитием отхода оно стало выходить из обычая: «Ныне это бахвальство значительно сократилось вследствие того, что деревня против прежнего значительно развилась и бахвалиться питерцу

не перед кем. Отец и сам жывал в Питере, старший брат тоже, сосед тоже и т.д.» (АРЭМ: Д. 1789. Л. 35).

Жизнь в городе изменила и отношение питерщиков к земским и сельским властям: распространенное ранее подобострастное отношение сменилось осознанием своих прав. Такие крестьяне знали законы, причем о нововведениях узнавали часто даже раньше сельских властей, они не боялись писать жалобы в вышестоящие инстанции, подавать в суд, апеллировать решения суда. Так, уже через год-полтора после введения положения о коннополицейских урядниках ярославские крестьяне освоились с правами и обязанностями и стали привлекать их к ответственности за превышение власти. А.В. Балов писал: «...Обиженный крестьянин, считая свои права нарушенными, найдет управу не только на станового, но и на земского начальника, обратится и к начальнику губернии, и к министру, и в сенат, и в палату. Правда, в деревне появилось за последнее время и много случаев пустого кляузничества, но как нет худа без добра, так нет и добра без худа» (Русские крестьяне 2006: 332).

Избрание же самих питерщиков на общественные должности рассматривалось ими не как престижное, повышающее личный статус занятие, а как нелегкая повинность. В некоторых случаях участвующие в отходе откупались (ставили обществу магарыч), нанимали вместо себя другого, давали значительные взятки только, чтобы не быть избранными. Немаловажным аспектом в нежелании занимать должность сельского старосты было чувство собственного достоинства, так как неизбежно связанное с исполнением должностных обязанностей взыскание со стороны вышестоящего начальства, арест, а то и телесное наказание, следовавшие за взысканием, считались бесчестьем для всякого крестьянина (АРЭМ: Д. 1783. Л. 12). Вот, что писал корреспондент из Солигаличского у.: «Сход избирает в сотские или десятские мужика из зажиточных; каждый такой мужик считает для себя унижением взять эту должность, и вот он ставит миру ведро вина. Мир напивается и выбирает другого» (АРЭМ: Д. 615. Л. 8).

Роль земледельческого труда как «мужского» в самоопределении мужчины-отходника значительно снизилась, его считали «се-

рым» и не престижным занятием, при этом владение землей как эквивалент богатства и крепости хозяйства, по-прежнему имело большое значение. Ушедшие в город до последнего не расставались с наделом, хотя и должны были выплачивать за него подати, разбогатевшие крестьяне покупали землю дополнительно. В шкале материальных ценностей земля считалась самым надежным и верным богатством, стоявшим значительно выше денег. «Деньги пройдут, – резонно замечали пошехонские крестьяне, – а это нет» (АРЭМ: Д. 1788. Л. 20). Но именно пренебрежение трудом на земле, отсутствие деятельной заботы о хозяйстве, перераспределение ролей в материальном воспроизводстве, наряду с систематическим отсутствием «питерщика», пошатнули статус хозяина, автоматически лишив отходника значительной доли предписанной ему традицией власти.

Современники неоднократно отмечали, что без мужских рук хозяйство, ведомое женщинами, чахнет и беднеет, несмотря на присылаемые «питерщиком» деньги. «Питерщики избаловали своих баб, или наоборот, бабы, пользуясь их отсутствием, берут большую волю и делают, что хотят, т.е. ведут плохонькое бабье хозяйство, пьют по два и три раза чай, возятся с ребятами» (АРЭМ: Д. 587. Л. 9). В некоторых местах земля почти всецело обрабатывалась женщинами, которые и пахали, и боронили, и сеяли, и огороды городили, а приезжавшие на зиму молодые отходники обладали только начатками сельскохозяйственных знаний. Некоторые из них прямо заявляли: «Не знаю хорошенько, у меня всем этим заправляет хозяйка» (*Жбанков* 1891: 4). Несмотря на оторванность от мужских крестьянских занятий, отходник, несомненно, осознавал себя главой семьи и традиционные представления о ведущей роли мужчины в обществе, а также о «нечеловеческой» природе женщины (типа: «Курица – не птица, баба – не человек», «Утро вечера мудренее, мужик бабы ядренее» – АРЭМ: Д. 1777. Л. 1) продолжали сохраняться и даже становились более актуальными. Так, по замечанию А.А. Фомина (Ростовский у.) мужчины в большинстве случаев обходились с женщинами свысока, считая неуместным пускаться в какие-либо рассуждения перед женами,

сестрами и дочерьми, ограничивались только краткими приказа- ниями, а пословица: «У бабы волос долог, да ум короток», была в большом ходу (АРЭМ: Д. 1808. Л. 6). Но по сравнению с земле- дельческими районами фактическое положение мужчины в семье стало другим. Прежде всего, изменилась стратегия его поведения. Дома хозяин почти ничего не делал, приезжая на побывку, он ча- сто и в будни сидел в трактире, ездил в город развлечься. Часто жена фактически становилась полноправной хозяйкой, распоря- жавшейся по своему усмотрению семейными доходами, а муж большую часть времени вне отхода играл роль гостя в собствен- ном доме. Степан Федорович Климентов, подпоручик 246 Грязо- вецкого резервного батальона, приславший информацию из Ярос- лавского у., писал:

Во время ухода мужей на отхожие промыслы многие женщины ис- правляют все домашние работы, как мужские, так и женские: ездят за дровами, за сеном, а некоторые даже и орют пашню. Неудивитель- но, что женщина, особенно хорошая хозяйка, пользуется глубоким уважением. Жена является, согласно местным обычаям, представи- тельницей интересов мужа с правом голоса на волостных и сельских сходах. <...> За последнее время авторитет и власть мужа над женой стал заметно падать. Старинную пословицу, что “жена мужа должна почитать, как на церкви главу”, ныне уже изменяют так: “муж жену почитать должен как на церкви главу, а жена мужа как на бане тру- бу”. Ныне не редкость встретить бабу, полновластно распоряжающе- юся своим мужем, и народ смотрит снисходительно на такое явле- ние, оправдывая его тем, что “где голова мочало, там и хвост начало” (АРЭМ: Д. 1832. Л. 11).

Такое положение дел носило локальный характер. Это лишь подчеркивало значение отхода и самосознания отходника в про- цессе трансформации деревенского быта и традиционных семей- ных отношений. При этом столкновение новых порядков с еще живой патриархальной традицией у соседей неизменно приводи- ло к конфликтам. Неоднократно случалось, что парень из деревни, где всем заведуют мужья, брал в жены девушку из местности, где мужчины почти целый год живут на стороне, а дома всем распо-

ряжаются женщины-хозяйки. «Вышедши за него замуж, она хотела и у мужа, как дома, всем распоряжаться, но муж не позволил этого, и результатом стали брань, ссоры и побои» (Зубцовский у. Тверской губ.) (АРЭМ: Д. 1726. Л. 2). В местах с развитым кустарным промыслом или сельским отходом ценность городского опыта была значительно ниже и подвергалась сомнению.

Несмотря на привычку к жизни в городе и лишь эпизодические визиты в деревню, большинство питерщиков не теряли с ней связи. Они хорошо осознавали свою принадлежность к крестьянству и в итоге возвращались в деревню на постоянное жительство: нередко вскоре после 30-летия, а обычно около 45 лет (АРЭМ: Д. 1789. Л. 41–42). При этом корреспонденты Бюро отмечали, что большинство из них – народ положительный, серьезный и трезвый, «лучший народ деревни, ее цвет» (АРЭМ: Д. 1725. Л. 64–65). Чувство собственного достоинства, манера держаться, восприятие себя, в противовес односельчанам, человеком удачливым, знающим и культурным подкрепляло авторитет питерщика, делало связанную с ним внешнюю атрибутику и стиль поведения чрезвычайно привлекательными. Глядя на него, остальное крестьянство также следовало веяниям города:

Что касается до нововведений в образе жизни, одежде и т.д., то течение жизни здесь настолько сильно, что самый заядлый ревнитель старины и то должен уступить этому течению. <...> В настоящее время замечается обыкновенно, что целая деревня живет крайне просто, по-старинному. Но вот в деревне поселяется (чаще всего за смертью отца) состоятельный питерец, проживший там десятки лет. Как человека богатого его невольно уважают соседи, он со своим семейством дает тон деревне. В деревне появляется новое веяние и все стараются подражать приехавшему, чтобы не ударить в грязь лицом (Русские крестьяне 2006: 333–334).

* * *

Подводя итоги, отметим, что следование единому эталону, наложившемуся на близкие по семантике и функции обычаи и представления, породило значительное сходство в формировании

поведенческих стереотипов отходников, а также в путях проникновения городских реалий в деревенский уклад жизни. Важную роль в процессе встраивания новаций в социальный быт играло личное самосознание отходников, прошедшее эволюцию от молодечества и бахвальства до презентации себя как солидного, знающего, образованного человека, настоящего хозяина, пользующегося значительным авторитетом среди односельчан. Причина легкой адаптации новых реалий, действенности производимых ими изменений, кроется в том, что они встраивались в традиционные схемы, действовали изнутри традиционных институтов, наделяя старые формы новой атрибутикой и новыми значениями. «Город» проникал, прежде всего, в гибкую и восприимчивую молодежную среду, реализовывался наиболее ярко в ее рамках (в поведенческой и знаковой составляющих комплекса брачной привлекательности). Соответствие городским нормам становилось своеобразным испытанием на возрастную и хозяйственную состоятельность и оказывало существенное влияние на стратегии брачного выбора. Медленнее городские веяния завоевывали социовозрастную группу семейных крестьян. Но и здесь они постепенно вели к перестройке устоявшихся общественных отношений, перераспределению половозрастных ролей в хозяйственной деятельности, смещению статусных акцентов, введению новых критериев успешности и самореализации. Процесс этот задал вектор развития русской деревни на весь следующий век.

Источники и материалы

- АРЭМ – Архив Российского этнографического музея Ф. 7. Оп. 1. Д. 587 – 24 л.; Д. 588 – 33 л.; Д. 589 – 24 л.; Д. 595 – 48 л.; Д. 599 – 46 л.; Д. 612 – 26 л.; Д. 615 – 12 л.; Д. 1725 – 66 л.; Д. 1726 – 72 л.; Д. 1767 – 43 л.; Д. 1771 – 51 л.; Д. 1777 – 26 л.; Д. 1783 – 52 л.; Д. 1787 – 55 л.; Д. 1788 – 74 л.; Д. 1789 – 52 л.; Д. 1792 – 40 л.; Д. 1808 – 20 л.; Д. 1810 – 40 л.; Д. 1813 – 34 л.; Д. 1816 – 14 л.; Д. 1832 – 16 л.; Д. 1834 – 3 л.
- Жбанков 1891 – Жбанков Д.Н. Бабыя сторона. Статистико-этнографический очерк. Кострома, 1891.
- Казаринов 1926 – Казаринов Л. Отхожие промыслы Чухломского у. // Труды Чухломского отд. Костромского научного общества. Вып. 2. Чухлома, 1926.

Русские крестьяне 2006 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 2. Ярославская губ. Ч. 1. СПб.: ООО «Навигатор», 2006.

Article Summary

V.G. Kholodnaia. Samosoznaniye yaroslavskikh i kostromskikh otkhodnikov i protsessy transformatsii traditsionnoy kul'tury na rubezhe XIX–XX vekov [The personal and social identity of seasonal workers from the Yaroslavl region and Kostroma region and the transformation of traditional culture at the turn of XIX–XX centuries]

Keywords: Seasonal workers at the turn of XIX–XX centuries, the processes of social and cultural transformations, male community, social identity, social status, family and marriage

Abstract: The article analyzes seasonal workers in Central Russia at the turn of the XIX–XX centuries, drawing on materials of the Archive «Ethnographic Bureau» by V.N. Tenishev. Seasonal work was the factor of transformation of material culture, rural life and traditional society under the influence of the urban culture. Particular attention is paid to a group of young men, for which the departure to the city was a certain test for compliance with gender norms, age differences and social viability.

Author: Vera Kholodnaia, The Russian Museum of Ethnography (St.-Petersburg, Russia); e-mail: vkholodnaia@yandex.ru.

Е.А. Самоделова

Художник Е.В. Честняков: от биографии к «агиографии» (к постановке вопроса)

Ключевые слова: личность в фольклоре, биографика, предания и мемуары о Е.В. Честнякове, современная мифология, филологическая регионалистика, брендинг.

Аннотация: В статье проанализирован комплекс представлений, связанных с образом кологривского художника, поэта, педагога Ефима Честнякова, который в местных преданиях приобрел репутацию праведника, святого человека и провидца. Обсуждается использование творческого наследия Е.В. Честнякова в современных социокультурных практиках.

Ефим Честняков (Евфимий Васильевич Самойлов, 1874–1961) – оригинальный художник и, более того, многогранная творческая личность, стремившаяся объединить разные виды искусства в «универсальной культуре», в которой не будет городских и деревенских, дворянских и крестьянских различий.

Изданы книги и статьи с его литературными и эпистолярными произведениями: «“Вот перед Вами русский...” Письма Е.В. Честнякова к И.Е. Репину» (Честняков 1993); «Поэзия» (Честняков 1999); «Сказание о Стафии – Короле Тетеревином: роман-сказка» (Честняков 2007); «“Русь, уходящая в небо...” Е.В. Честняков. Материалы из рукописных книг» (Честняков 2011); «Сказки, баллады, фантазии» (Честняков 2012) и др.

Сведения о художнике содержатся в целом ряде книг (Ямщиков 1968; Игнатъев 1977; Игнатъев, Трофимов 1988; Игнатъев 1995; Ганцовская 2007; Обухов 2008) и статей (Шангина 1997; Игнатъев 1985; Тихомирова 2007; Штольдер 2014; Артамонова 2014), в интернет-статьях (Википедия; Лощиц 2011). Созданы документальные фильмы и интернет-передачи о художнике и его родной деревне (Ямщиков 2009; Художник Ефим Честняков; Самоделова 2015) и др.

Уроженец деревни Шаблово Кологривского уезда Костромской губ., крестьянский сын, внук Самойлова – старосты местной часовни, учился в земском училище (начальной школе) в д. Крутец, закончил неполную семилетку (?) в с. Илешево (Горница: Серов), окончил в 1894 году Кологривское уездное училище, затем Новинскую учительскую семинарию и получил звание учителя народного училища, несколько лет преподавал в учебных заведениях (в селе Здемирово Костромского уезда, в начальном училище при приюте для малолетних преступников в Костроме, в земском народном училище в селе Углец Кинешемского уезда Костромской губ.) (Ганцовская 2007; Обухов 2008).

Своей страстью к рисованию Ефим Васильевич привлек внимание местной интеллигенции, пославшей его работы в Санкт-Петербург к И.Е. Репину. После последовавшего положительного отзыва был организован сбор средств для будущей учебы талантливого самородка в столице. Однако из-за отсутствия специальной художественной подготовки юноша должен был внять совету И.Е. Репина и в 1899 году поступить учиться в художественную студию княгини М.К. Тенишевой, где преподавал сам Репин, а затем его ученик Д.А. Щербиновский. Там он сблизился с Иваном Билибиным и Сергеем Чехониным, Владимиром Левитским и Траубенбергом, братом и сестрой Чемберс. С октября 1903 по май 1904 года Ефим постигал тайны профессии в Казанской художественной школе, а осенью 1904 года стал вольнослушателем Санкт-Петербургской академии художеств. К сожалению, в 1905 году из-за революционных волнений академию закрыли и Ефиму пришлось вернуться в родную деревню. В 1913 году он снова поехал в Санкт-Петербург, мечтая продолжить учебу у И.Е. Репина, с которым вел переписку и делился своими помыслами, сообщал автобиографические факты. С началом Первой мировой войны в 1914 году Ефим навсегда вернулся в деревню Шаблово (Сухарева 2011: 4; Игнатьев, Трофимов 1988: 54). Он писал неизвестному адресату в 1913 году: «Конечные же цели у меня – деятельность в деревне. И вообще желал бы ознакомиться в городе по возможности с делами всякого рода: живопись, скульптура, музыка, архитектура, машиностро-

ение, агрономия, языковедение, астрономия, науки оккультные, театры и кинема...» (Русский музей; вар-ты: *Игнатьев* 1977: 10; *Игнатьев, Трофимов* 1988: 120).

Ефим Васильевич стал профессиональным живописцем, который вобрал в себя художественные законы Серебряного века и создал в целом комплексе искусств – в живописи, иконописи, скульптуре, театре, фотографии и литературе – оригинальную стилистику, тяготевавшую к народному творчеству, декоративно-прикладному искусству, древнерусской иконописи и храмовой фресковой росписи, летописной и книжной миниатюре. Способ познания мира Е.В. Честняковым можно отнести к фольклоризму как к философско-художественной концепции; кроме того, художник сам являлся прекрасным знатоком фольклора в его локальной разновидности, активным носителем местной устно-поэтической традиции. Между тем его творчество на протяжении многих лет было известно лишь в узких кругах местной интеллигенции и только после смерти художника приобрело широкую популярность в России и за рубежом.

К личности художника-творца при его жизни и после смерти было и продолжает оставаться особенное отношение жителей Костромской губ./обл. В фольклорно-этнографических экспедициях в Островский и Кологривский р-ны Костромской обл. в 1983 и 2015 годах постоянно звучало неизменное народное мнение о Ефиме Честнякове как народном праведнике. Без наводящих вопросов фольклориста наши информанты – хранители локальной фольклорной традиции – с увлечением рассказывали о Ефиме Честнякове. И в их сообщениях самобытный художник выступал во многих своих ипостасях.

– Начнем с тех ролей, которые он выполнял в реальной жизни сельского микросоциума. Е.В. Честняков оказался прекрасным **просветителем и педагогом**. В собственном доме-«шалашке» он вел своеобразные экскурсии по сюжетам своих картин, показывал картинки с помощью проекционного «волшебного фонаря».

– Е.В. Честняков легко умел выступать в роли тонко чувствующего нюансы настроения и душевных привязанностей **психолога**, помогал привлечь благосклонность любимой девушки и создать

благоприятную атмосферу для призывников на армейскую службу. При жизни и посмертно он так влиял на окружающих людей, что направлял их жизненный путь по более достойному этическому и эстетическому руслу, что позволяет ему до сих пор подавать высокий нравственный пример.

– Е.В. Честняков обладал талантом **режиссера и актера**. Он создал истинно народный театр, который располагался на первом этаже двухэтажной бревенчатой постройки, получившей у крестьян наименование «овин» (подобно действительному строению для просушки льна над огнем), и развлекал местных ребятишек и их родителей удивительными театральными постановками со сказочными сюжетами, где в равной мере использовались рисованные декорации, скульптурки-«глинянки», тряпичные куклы и художественная декламация (Самоделова 2016).

– У односельчан Е.В. Честняков пользовался славой прекрасного **музыканта** и создателя музыкальных инструментов: изготавливал берестяные рожки, дудочки из стеблей растений и глиняные свистульки, играл на них и на детской гармошке, считая ее, а не полноценную большую гармонию, наиболее удобным средством извлечения мелодичных звуков. Одновременно он являлся замечательным **певцом**, исполнителем фольклорных песен и частушек. В этом смысле он был носителем локальной устно-поэтической традиции. Посещая деревенские свадьбы, он записывал местный свадебный фольклор и сам сочинял стихотворения с использованием традиционной обрядовой символики.

– Будучи своеобразным **художником**, Е.В. Честняков рисовал портреты и фотографировал односельчан, отдавая приоритет жанровым сценкам. Он создавал индивидуальные художественные миры и в поведении, и в стиле жизни. В частности, он практиковал индивидуальный стиль в одежде с доминирующим белым цветом (как известно, пользующимся особенным почитанием у последователей некоторых религиозных течений) и изготовленной с использованием лоскутной техники, обычно применявшейся крестьянами для создания одеял и половичков, то есть исключительно для убранства избы.

— Весь этот комплекс качеств позволяет говорить об еще одной ипостаси Е.В. Честнякова, сближающей его с местночтимыми святыми. Он слыл народным **лекарем** — не знахарем, а именно врачом, простыми народными средствами помогавшим излечивать некоторые болезни. Одновременно почитался народным **праведником, провидцем, блаженным**. Он мог предвидеть будущее родной деревни и частные судьбы знакомых и незнакомых людей. Будучи искренне верующим православным человеком, он был обласкан высшими духовными силами, поскольку ему в видениях троекратно являлась Богородица. Своим присутствием он как бы «создавал» и в какой-то степени «освящал» (если можно так выразиться) сакральные объекты «малой родины» (гору, родники, импровизированную церковь, жилище). Выражением искреннего почитания Е.В. Честнякова местными жителями может служить тот факт, что во время похорон его гроб несли на руках на сельское кладбище в с. Илешево целых 5 км. Ему до сих пор приписывается воздействие на здоровье и судьбу людей, приходящих с личными просьбами или просто с поклоном на его могилу.

— Вместе с тем Е.В. Честняков оставался обычным **крестьянином**, простым человеком с повседневными заботами, много времени уделяя занятию земледелием.

Вероятно, это еще не все грани личности выдающегося человека — земляка костромичан. Он приходится им современником или достойным предком из поколения их родителей, дедов и прадедов, и люди по праву гордятся своим земляком.

Традиция устных сообщений о Ефиме Честнякове

Целые поколения земляков Е.В. Честнякова продолжают рассказывать удивительные истории (по сути народные предания, устные мемораты и «слухи и толки», сны и видения) о нем как о самобытном художнике, скульпторе, артисте-кукольнике и, более того, как о необыкновенном человеке, вобравшем в себя дар Божий и отдавшем его людям.

О Е.В. Честнякове нам, студентам-филологам из Московского государственного педагогического института имени В.И. Ленина (ныне МПГУ) и преподавателям-фольклористам Т.В. Зуевой (1950–2012) и Б.П. Кирдану (1922–2006), находившимся в фольклорной экспедиции в Островском районе Костромской области, впервые рассказала летом 1983 года О.М. Щукина (ныне Ипатова), экскурсовод Дома-музея Соболева, резчика по дереву в селе Николо-Бережки. Во время фольклорно-этнографической экспедиции в Кологривский район Костромской области летом 2015 года всевозможные сообщения о Ефиме Честнякове посыпались на нас буквально «как из кобылей головы» (согласно местному выражению, синонимичному фразе «как из рога изобилия»). Сначала мы записывали их в числе прочих фольклорных преданий, а потом стали отдавать им приоритет, специально выискивая людей, либо близко знавших Е.В. Честнякова, либо хранивших в памяти семейные истории о нем. Заметим: в 2015 г. сообщениями о Е.В. Честнякове поделились не только жители Кологривского р-на, но и уроженцы г. Костромы и других районов Костромской обл., в частности, Вохомского, Солигаличского, Мантуровского. В 1998 г. предание о Е.В. Честнякове, записанное в Островском р-не в 1982 г., вошло в хрестоматию для вузов «Русский фольклор» (составители Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан) – в раздел «Гадания на возвращение мужа с войны» (Зуева, Кирдан 1998: 17).

Возникает вопрос: зачем нужно записывать устно-поэтические произведения (фактически разножанровую несказочную прозу) о Е.В. Честнякове? Предлагаем следующие ответы.

– Исследователям творчества Е.В. Честнякова известен лишь ранний период его жизни (примерно по 1925 год), запечатленный в рукописях самого художника (в записных книжках, в письмах к И.Е. Репину), в его литературных публикациях (сказки «Чудесное яблоко» в журнале «Солнышко» в 1914 г., № 4, в книге сказок «Чудесное яблоко. Иванушко. Сергиюшко», 1914), в подготовленном Кологривской типографией оттиске 4-х стихотворений 25 апреля 1917 г., в письмах и отзывах современников (в переписке с И.Е. Репиным, в воспоминаниях К.И. Чуковского, в отзывах преподава-

телей-художников и т.д.), в региональной периодической печати (в газете Кологривского уезда со сведениями о выставках и т.п.), в архивных фондах тех учреждений, где учился или работал художник. Следовательно, сведения о более позднем периоде жизни и творчества Е.В. Честнякова можно извлечь почти исключительно из устных меморатов его земляков, сопоставляя разные версии и варианты фольклорных произведений.

– Устные мемораты, предания, легенды, поверья (даже сны и чудеса) о Е.В. Честнякове своим содержанием дополняют документированные сведения, оформленные в письменной и печатной форме. Такие фольклорные произведения о Е.В. Честнякове вносят уточняющие штрихи и нюансы в восприятие его фигуры, придают ей объемность и многогранность.

– Наличие определенных фольклорных сюжетов, связанных с Е.В. Честняковым (прикрепленность типовых устно-поэтических структур к его имени), их повторяемость и постоянное курсирование в народной среде (преимущественно у земляков художника), позволяет постичь актуальность целого ряда событий в жизни Е.В. Честнякова, выявить его психологические особенности, понять народное отношение к этой выдающейся личности.

– Символика фольклорных произведений, касающаяся Е.В. Честнякова, перекликается с образами и символами его литературных, живописных и скульптурных творений, подчеркивая глубокое «корневое» единство его образно-знаковой системы с исходной устно-поэтической. Сопоставление художественных текстов народа (в масштабе населения Кологривского района и, шире, Костромской области) и автора-индивидуала демонстрирует трансформацию фольклора, его творческое преломление в сознании личности-творца. В то же время становится ясным влияние на творчество Е.В. Честнякова фольклора не только в его узко-региональном виде (знакомом с детства), но и путем заимствования из других регионов. К примеру, былины могли быть услышаны Е.В. Честняковым в «живом» аутентичном исполнении в Санкт-Петербурге, куда приглашались для публичных выступлений певцы-сказители с Русского Севера, а также быть усвоены в сценическом виде, с

нарочитой инструментовкой, из уст гуляров-профессионалов и иных артистов, прослушаны в записях на фонографических валиках и, наконец, прочитаны в опубликованных научных и популярных сборниках, в учебных хрестоматиях.

– Некоторые сюжеты преданий о Е.В. Честнякове (например, об учебе у И.Е. Репина и о дружбе с В.И. Лениным) не могли быть созданы без его сознательного участия, без запуска в народ таких реалистичных и вымышленных фабул. Следовательно, Е.В. Честняков творил собственный легендарный облик, как бы заглядывая в будущее и желая смотреться в нем определенным образом, занять в памяти потомков предуготованное им самим достойное место.

– Фольклорные сюжеты о Е.В. Честнякове строго подразделяются на следующие категории (перекрещивающиеся между собой):

1) на повествующие о его прижизненном и загробном существовании (к последним относятся сны о художнике и поверья о пользе почитания его могилы);

2) на сугубо словесные (в том числе словесно-музыкальные) и с опорой на этнографический (обрядовый) материал (к примеру, мемуары о посещении могилы художника).

Следовательно, фольклорные произведения прокладывают биографию Е.В. Честнякова в современность, обеспечивают ему своеобразную «посмертную судьбу», подчеркивают уважение самых разных людей – современников и потомков, демонстрируют сопричастность земляков к жизненному пути и культурным деяниям художника.

– Первые целенаправленные записи регионального фольклора о Е.В. Честнякове были сделаны в начале 1990-х годов работниками культуры и краеведами г. Кологрив, студентами и преподавателями Костромского государственного педагогического института им. Н.А. Некрасова (Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова с 1994 г.; Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова с 1999 г.), научными сотрудниками академических учреждений г. Ленинград (Санкт-Петербург)

и др. Публикации фольклорных текстов о Е.В. Честнякове выделены в особые разделы в монографиях и представлены в Интернете (*Ганцовская 2007; Обухов 2008; Назарова*). Необходимо продолжить эту собирательскую работу и сравнить новые сведения с записями двадцатипятилетней давности, чтобы уловить основные тенденции бытования этой циклообразующей группы фольклорных произведений. Сгруппированные вокруг личности Е.В. Честнякова фольклорные тексты трансформируются во времени (тем более на сломе эпох, на этапе перехода от советского социалистического общества к капиталистической России): происходит изменение их тематики, содержательного наполнения, жанровой принадлежности, прикрепленности к определенным полосоциовозрастным группам исполнителей и т.д. Движение фольклора о Е.В. Честнякове оказывается разновекторным, идущим в разных направлениях, даже в противоположных: исчезают одни жанры произведений и их тематические разновидности, но появляются другие. Наблюдение над процессом возникновения, расцвета и угасания хотя бы одного фольклорного цикла произведений (в данном случае сгруппированного вокруг личности Е.В. Честнякова) позволяет создать модель формирования устно-поэтического жанра и распространить ее (с определенной долей вероятности) на другие жанры (хотя бы подобные по своей структуре и функциям).

– Наконец, сбор фольклорных произведений о Е.В. Честнякове – это просто долг каждого фольклориста, оказавшегося на «малой родине» художника. Это подготовка своеобразной «документальной основы» для написания научной биографии и для решения проблемы фольклоризма этого деятеля искусств (как и любого другого).

В г. Кологрив и Кологривском р-не в обилии имеются печатные и рукописные материалы о Е.В. Честнякове, находящиеся в целом ряде учреждений: в Кологривском краеведческом музее им. Г.А. Ладыженского (филиале Костромского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника), в Центре народного творчества и туризма «Горница», в районной

библиотеке г. Кологрив, в Доме-музее Е.В. Честнякова в д. Шаблово. Статьи о художнике регулярно публикуются в районной газете «Кологривский край», причем их авторами становятся не только профессиональные репортеры, но и старожилы Кологривского района, лично знавшие Е.В. Честнякова. Местные жители хранят личную переписку с известными искусствоведами, исследовавшими жизнь и творчество художника.

Перечисленные пласты культурного знания о Е.В. Честнякове являются неким подобием «письменного фольклора», своеобразной «самозаписью», поскольку записаны (опубликованы) его земляками и часто восходят к фольклорным меморатам и преданиям. К сожалению, большая часть публикаций региональной прессы не поступает в ведущие библиотеки страны и потому также нуждается в научной фиксации (копировании и републикации), во введении в широкий филологический и искусствоведческий оборот.

Последней точкой в нашем экспедиционном изучении «народных знаний» о Ефиме Честнякове стал ответ на анкету о фольклоре, данный учеником (скорее, ученицей) 8-го класса средней школы г. Кологрив 1 сентября 2015 г.:

Во время войны Ефим Васильевич Честняков предсказывал, все женщины ходили к нему. Например, один раз у него спросили: “Придёт ли муж с войны живой?”. Он слепил фигуру человека, оторвал ногу и отдал. Потом, когда к ней муж с войны пришёл, у него не было ноги (ПИМА 2015).

Это сообщение наглядно показывает, что предания о Ефиме Честнякове продолжают курсировать в народе, «спускаясь» от старшего поколения (от современников художника) к младшему, в школьную среду. Отметим, именно в ту детскую среду, которую особенно любил Е.В. Честняков, лелея несбыточную мечту организовать школу искусств по возвращении из Санкт-Петербурга в Кологриве или в родной деревне и затем, пытаясь устроить хотя бы самодетельную школу-театр в собственном доме-«овине». Впрочем, с 1 декабря 1920 г. по 1925 г. (по др. сведениям – в 1924–1925 гг.) такая школа, созданная Е.В. Честняковым, активно

действовала под названием «детский сад». В черновике из записной книжки художника в его отчете как руководителя в Отдел народного образования (в Уездный исполнительный комитет) в г. Кологрив «детский сад» расценивался как «начало универсальной коллегии Шабловского образования» (Голушкина 1968; Игнатъев, Трофимов 1988: 137).

Артистическая одежда Е.В. Честнякова и ее социальный аспект

Для нужд театра Е.В. Честняков создал свой собственный стиль одежды, где на первый план выступал то белый цвет (пользующийся особенным почитанием у последователей некоторых религиозных течений), то лоскутная техника (использовавшаяся либо для создания одеял и половичков, то есть исключительно для внутреннего убранства избы, либо для одежды ряженных). Местные жители вспоминают о наличии у Е.В. Честнякова специфического длинного одеяния из льна («халата»), о пиджаке с цветными заплатами, о плаще с капюшоном – то есть об одежде, не свойственной крестьянам, хотя и близкой им по материалу.

Рассказывают, что Ефим Честняков носил белый халат, и даже показывают фотографию этого одеяния. Сообщают, что халат пришел в негодность и что по его образцу будет сшита точная копия для Дома-музея художника в д. Шаблово. Хранитель остатков «халата» полагает, что даже прикосновение к ним наполняет людей энергией, оздоравливает тело (ПМА 2015: Лебедев). Очевидцы никак не объясняют, почему халат белый; только говорят, что Ефим любил этот цвет и это одеяние. Халат по сути совершенно не соответствует своему наименованию (он более похож на кафтан), и неизвестно, кто придумал это название, сам ли Е.В. Честняков или местные жители.

Историю белого «халата» отразил учитель А.Г. Громов: «Особенно приятный вид имел он (как это было в предпоследнее лето нашей с ним встречи) в своем белом морском кителе, подаренном ему кем-то из хороших знакомых» (Громов 1999: 310). Уроженец соседней д. Бурдово (в 1 км от д. Шаблово) вспоминал о белом

одеянии Е.В. Честнякова: «Ходил Е.В. всегда в белой рубашке и брюках, сшитых из холста. Белый же, вроде панамы, головной убор тоже из холста» (Орехова 1999: 40).

В большинстве воспоминаний так или иначе акцентируется мотив белой одежды. Учитель Алексей Васильевич Хробостов, живший на Варзенге и в Илешеве, также поделился своим впечатлением об облике Е.В. Честнякова: «Много раз я видел Ефима Васильевича на полевой дороге, в деревнях, далёких от Шаблова, идущего или сидящего (навстречу ветру), большого, сидящего, с высоко поднятой головой. Он был одет в длинную полотняную белую рубашку, перехваченную в поясе витым шнурком, под ветром рубашка облипала его грудь, ходуном ходившую от глубоких вздохов» (Ганцовская 2007: 140). В архивной коллекции г. Кологрив сохранились воспоминания о белой кепке Е.В. Честнякова: «Он всё в кепочке белой ходив» (Горница: Кудрявцева; Ганцовская 2007: 124). Имеются воспоминания и о белом цвете плаща с капюшоном: «Одет был – белый портяной как плащ» (Горница: Невзорова). Подобное описание оставил в воспоминаниях А.Г. Громов: «<...> вошел, побряхтывая от мороза, мужик в башлыке, накинутом не то на армяк, не то на какой-то бело-мутный плащ-полушубок» (Громов 1999: 288–289).

Чтобы реконструировать символическую подоплеку мотива белой одежды, нужно обратиться к историко-культурному контексту данной эпохи. Художник Е.В. Честняков был начитанным человеком с широким кругозором. Будучи верующим человеком, он живо интересовался разными религиозно-философскими течениями и читал книги по философии. Утопическая идея достичь счастливой страны Беловодья звучала не только в мировоззрении старообрядцев и сектантов, но и укоренилась в сознании творческой интеллигенции Серебряного века. Ее мог воспринять Е.В. Честняков в один из своих приездов в Санкт-Петербург. Известны высказывания Е.В. Честнякова об А.А. Блоке, упоминание С.А. Есенина; он видел Н.А. Клюева; был лично знаком с С.А. Городецким, иллюстрировал его книгу (не издана) и при его содействии опубликовал свою в 1914 г., переписывался с

И.М. Касаткиным, называл фамилию М.А. Врубеля (Громов 1999: 298, 304, 308). В литературном творчестве Е.В. Честнякова часто встречаются упоминания Белой Девы, в том числе и выведенной в названии стихотворения – «Дева белая»: «*Дева белая* прядет – / Ждет, когда жених придет» («Дева белая»); «*Белая девушка*, дочь лесника, / В сером кафтане, сподвижница Марка...» («Лесная дева») (Честняков 1999: 76, 77)¹.

Показательно воспоминание местной жительницы о выборе Е.В. Честняковым белого цвета в одежде и узорах как знаке идейной принадлежности к белой гвардии в послереволюционный период: «Полотенца с красным узором, да с белым. Какое больше нравится? Нам – с красным. А он: а мне с белым. Не нравилась ему эта власть. Да нонче-то их ещё больше» (Горница: Базанкова). У Е.В. Честнякова есть стихотворение «Краснота» со строками:

Форсим, как новым, – краснотой.
А этот самый красный цвет
Знаком был миру с древних лет
(Честняков 1999: 126).

Тот же мотив довлеющего и все подавляющего красного цвета сквозит в стихотворении «Бесцветная жизнь»:

У них – один лишь красный цвет,
А было в радуге их семь.
И красный вид уж надоел.
Ведь для других тут места нет
(Честняков 1999: 126–127).

Е.В. Честняков ощущал красный цвет политическим символом, причем неприемлемым для себя. Это следует из стихотворения «Рева лютая. Присловия» со строками: «Слово “красное” – / Злое, властное» (Честняков 1999: 130). Творцы революции у Е.В. Честнякова также метафорически окрашены в красный цвет – их идеологический символ: «А там уж красный гражданин / Ворота настежь отворил» (поэма «Титко») (Честняков 1999: 179). Неразумность крестьян, примкнувших к революции, высмеивается в поэме «Титко»: «У бабы красный фартук взял, / Как флаг к ухвату при-

вязал» (Честняков 1999: 180). А ведь до Октябрьской революции 1917 г. красный цвет осознавался символом красоты, что отражено в русском фольклоре и, в частности, в свадебных песнях, на основе которых создано стихотворение Е.В. Честнякова «Душа сговоренная После сговоров причитания» – со строками: «Уж как яблонька кужлявая – / Это я, красна девица» (Честняков 1999: 35). Сохранилось воспоминание, очевидно, о периоде Гражданской войны, когда еще было не совсем понятно, кто победит, однако Е.В. Честняков предугадывал: «Деруца, – говорит, – два петуха – белый и красный, краснова, – говорит, – всего истреплют... А все равно победит красный петух» (Назарова: Соколова).

Одна жительница г. Кологрив рассказывала, как она изумилась маленькому размеру пиджака Е.В. Честнякова, зашитого заплатками. Она увидела этот пиджак в Кологривском краеведческом музее, и ей показалось, что заплатки пришиты вкривь и вкось и напоминают одежду нищего. Она удивилась, что Е.В. Честняков любил заплатки: они были разноцветные.

Мы специально попросили главного хранителя музея показать нам этот пиджак, чтобы сравнить свое восприятие с мнением местной жительницы. На наш взгляд, пиджак имеет нормальный размер, подходящий для мужчины, а заплатки действительно разноцветные, с любовью и очень аккуратно нашиты спереди и сзади, ближе к плечевым швам. Это одеяние художника, намеренно создавшего уникальный многосложный костюм, вызывающий аллюзии с лоскутным народным одеялом и половичком, с одеждой ряженого, клоуна. И одновременно строгая выдержанность в цветовой палитре и строго выверенном расположении квадратиков-лоскутков указывают на принадлежность этого пиджака истинному художнику, ценителю прекрасного, а не на обреченность одеваться в лохмотья. Совершенно очевидно, что у крестьян этот пиджак вызывал иные ассоциации. Вот воспоминание его землячки об уникальности одежды Е.В. Честнякова: «(А как он выглядел? – Е.С.) Как старенькой такой мужчина. Ну, он одетый был всё в портяное, всё в старое, прежнѐе. Всяких лоскутков нашѐт – сам или кто емушивал, уж я не знаю это» (ПИМА 2015: Сорокина).

Опубликовано воспоминание земляков Е.В. Честнякова, недоумевавших по поводу объединения им одежды бедняка с одеянием художников в единое стилевое решение: «Ефим ходил с заплатами: красная, синяя заплата. “Что, Ефим, такую рубаху одел?” – “Мода такая”» (Ганцовская 2007: 130). И обувался Е.В. Честняков соответственно – в колористике той же палитры: «На ём беретик, плащ длинной, на ногах намотано тряпок: белые, красные, синие» (Ганцовская 2007: 121).

В архивной коллекции г. Кологрив также сохранились воспоминания о создании латаного пиджака Е.В. Честнякова, который помогала подшить мать уроженки д. Зеленино:

Помылся:

– Алекс[андра], посмотри, какая заплатка подходит.

Достал пиджачок, кучу тряпок из котомки и она искала кусочек. Пиджачок-то у него весь латаный-перелатанный (Горница: Некрасова).

У Е.В. Честнякова есть стихотворение «Лоскутное счастье» с многозначительными строками: «Рвется счастье по лоскутьям... / Неужели это хлам?..» (Честняков 1999: 71). В другом стихотворении – «О коммуне» – утверждается как норма полноценное снаряжение странника уже советского времени, и эта заплочная сумка сделана уже из цельной ткани, не из лоскутков: «И котомка – без заплат» (Честняков 1999: 127). Но горечь крестьянина о пахотной земле, из-за преобладания неудобий нарезанной на маленькие клочки даже после революции 1917 года с ее девизом «Землю – крестьянам!», осталась в душе Е.В. Честнякова и звучит в стихотворении «Общинная земля» – со строчками: «А лоскутные поля, – / Вроде нищего земля» (Честняков 1999: 104). Все-таки художник полагал лоскуты на костюме амбивалентными: как артистическим элементом, так и вынужденной частью одежды нищего. В поэме «Титко» появились горькие автобиографические строки, перенесенные сразу на нескольких героев-крестьян: «И трудиться уж не может, / И в заплатанной одежде»; «У Еремы – лишь заплатки / На кафтане и штанах. / И богат он, как монах, / Иль штанов пустые складки» (Честняков 1999: 207, 195).

Е.В. Честняков понимал, что нашить лоскуток (неважно – для латания дыры или для украшения) можно только на малоизношенную одежду: «Но жаль, что давняя прореха / И платье ветхо для заплат» («Благодарю страну родную...») (Честняков 1999: 155). Учитель А.Г. Громов описал характер одеяния Е.В. Честнякова и его мысли о чистоте одежды: «Внешне одетый, как и все в деревне, – бедновато, он отличался исключительной чистоплотностью. “Хоть и старенькое, ушитое, а все на человеке должно быть чистым, как и его нутро, душа” – это было правилом, которому он следовал. Этим он привлекал, и не создавал той подозрительности, которая возникает невольно при встрече с бедно и неряшливо содержащими себя людьми» (Громов 1999: 311). Заметим, что это А.Г. Громов – прижившийся в Санкт-Петербурге учитель из крестьян – находил одежду Е.В. Честнякова вполне обычной («как и все в деревне»). Крестьяне же считали ее особенной и чужеродной, и издалека по ней определяли фигуру художника.

Уроженка д. Княгинино отметила пристрастие Е.В. Честнякова к народной крестьянской одежде: «Ефим Васильевич любил [женщин] в “старых” сарафанах, свои вышитые рубахи» (Горница: Кудрявцева; Ганцовская 2007: 128). Очевидно, после Великой Отечественной войны старинная одежда в Кологривском р-не стала редкостью, была заменена на безликие городские платья и костюмы, а Е.В. Честняков ценил в народном костюме ярко выраженную национальность и принадлежность к «малой родине». Об этом свидетельствуют его земляки: «Ну, одевался, конечно, он интересно! <...> Ну как? Ведь другие мужчины одевались – как сейчас одевались. Одевались и раньше, и тогда ведь одевались. А он по-своему одевался. По-своему. У него интересная была одежда» (ПМА 2015: Серова).

Что касается преуменьшения размера пиджака, то это тоже черта народного восприятия необычной личности. Разные люди указывали различную величину роста Е.В. Честнякова: кто-то полагал его маленьким, кто-то нормальным и обычным. Понятно, что маленьким человечком его воспринимали те люди, которые считали его особо добрым человеком, прозорливцем и провидцем,

праведным старцем. В поэме Е.В. Честнякова «Титко» упомянут «Добрый гном для детворы» (Честняков 1999: 193).

Возвратимся к плащу с капюшоном Е.В. Честнякова, о котором местные жители рассказывают следующее: «Да вот как плащ такой, брезентовый плащ с этим с капюшоном. Отогнутый капюшон. <...> Серый полотняный такой. Полотняный. <...> Вот в плаще в этом ходил. <...> Это было в 49-м [году], наверно» (ПМА 2015: Дроздова). Вот воспоминание другой жительницы, однако рассказанное со слов первой: «Здесь детский дом был. Ходил как обезьяна, во всём портяном: куртка такая. <...> Ходил – вот такая жилетка портяная с этим... [Показывает жестом, как бы очерчивая капюшон.] И всё ходил в детский дом. (С капюшоном? – Е.С.) С капюшоном» (ПМА 2015: Киселёва).

Приведем еще один рассказ о плаще с капюшоном как об опознавательном знаке Е.В. Честнякова: «Даже когда я прошла с ним, я подумала, что это он. Тут вот из речки поднимаясь к мастерской бывшей, ну, она и счас мастерская. А он в своём плаще и в этой накидке шёл по этой лестнице – навстречу друг другу. Но я его никогда не видывала, не знала, и предположила: наверно, ведь это Ефим Васильевич. Прошли, даже не поздоровались ведь мы. Потому что я его не узнала сразу! Только потом до меня дошло, когда я уже попрощалась, что вот, наверно, ведь это Ефим Васильевич. Потому что я слышала, что он в плаще ходит с капишоном с таким, и вразумило меня так. А так не разговаривала я никогда с ним. <...> А плащ был вот потемнее моего этого: ну, такой светл... ну, не светлый, а тёмно-зелёный, ну не тёмно-зелёный, ну, какой-то... Вот как плащи-то эти какие брезентовые бывают. <...> Не совсем как военные, ну накидка такая длинная у него. Эти плащи – даже пастухи в деревнях их использовали от дождя – такие были плащи» (ПМА 2015: Голубцова).

В архивной коллекции г. Кологрив хранится свидетельство о капюшоне-«шлёмчике» (без упоминания плаща): «В сырую (?) погоду шлёмчик оденёт свой домотканой шитой и сумоцька у ево была. Уши у шлёмчика длинные и ушам опояшоцца крест-накрест вокруг себя...» (Горница: Кудрявцева; Ганцовская 2007: 123–124).

Эти сведения согласуются с «Воспоминаниями о Е.В. Честнякове» А.Г. Громова, описавшего колоритную одежду: «... вошел, покряхтывая от мороза, мужик в башлыке, накинутом не то на армяк, не то на какой-то бело-мутный плащ-полушубок, с сумкой через плечо и, переминаясь с ноги на ногу, тихо стал раздеваться» (Громов 1999: 288–289).

Одна местная жительница обрисовала облик Е.В. Честнякова как сказочного героя и рассказчика сказок – и он ведь действительно таким был: «Вспомнилось, вышел он, как лесной сказочник, так и он похожий, в лапотках, в рубахе подпоясанной» (Ганцовская 2007: 129).

Народное восприятие Е.В. Честнякова, его внешности и имени

По-видимому, собственная оригинальная одежда была необходима Е.В. Честнякову не только как одеяние художника, знак сопричастности с творческой интеллигенцией, способ отделиться от толпы, даже выдать себя за «дурачка» для недалеких сограждан, но и служила своеобразным маскарадным костюмом для его театральных представлений.

Ведь с давних пор понятие шута, балаганного деда на базарной площади, театрального комика сродни образу сказочного дурака. Действительно, некоторые земляки считали Е.В. Честнякова дурачком: «Я услышала, что он с большой особенкой человек» (ПМА 2015: N). И еще одно свидетельство: «Бежит когда из деревни в посёлок к нам, все говорят: “Вон дурачок – Ефимко бежит!”» (ПМА 2015: Сорокина). И еще воспоминание сироты, проживавшей в Детском доме в г. Кологрив: «Мы на его как-то внимания не обращали, потому что... ну как? Заходит... По-детски считали, как дурачок» (ПМА 2015: Дроздова). Или вот: «Это был дурачок – не знаю, правда или неправда. Но расхвалила Зоя Ивановна Осипова. Избушку сторожил» (ПМА 2015: Киселёва).

Наши собеседники передавали имя Ефимко с чужих слов, а именно со слов недалеких людей, не сумевших распознать в Е.В. Чест-

някаве замечательного человека, талантливого и доброго. Зато недоброжелатели художника точно подметили его чуждость, его склонность к юродству, и сам Е.В. Честняков подыгрывал им, представляясь уменьшительно-уничижительным именем. Сама традиция такого пренебрежения к собственному имени шла из глубин Московской Руси и Византии.

Учитель А.Г. Громов привел сообщение Е.В. Честнякова о посещении его дома-«овина» недоброжелательным горьковчанином: «Горьковский в моем доме не постеснялся сказать: “Колдун ты, Ефим Васильев”. А я ему: “Не Ефим, а Фимка – так мое имя”. Так он ткнул нашего локтем (горьковский-то) и говорит: “Юродивый. Пойдем на свежий воздух”. Вот до чего дошел человек» (Громов 1999: 311).

В то же время, по мнению Е.В. Честнякова, упрощенное имя отсылает к детству и способствует доверительному тону в разговоре. Поэтому он предложил при знакомстве с учителем А.Г. Громовым обращаться к нему без излишней величавости, общаться на равных: «Ты без ‘ич’. Просто Васильев, по отцу: Василий был. И лучше Фим, а не Ефим. А еще лучше Фимка. Так и звали в деревне, когда рос: Фим, Фимка. А Ефим, да еще с ‘ич’ – так и трудно выговаривать-то. Надо проще» (Громов 1999: 209).

И некоторые местные жители вспоминали о нем с добром и уважением, несмотря на простоту имени: «Фимка наказывал», «Это Фимко мне говорил...» (Назарова: Городничина).

Обыкновенным ростом его наделяли те люди, которые более часто общались с ним и считали его уважаемым и образованным человеком, но не сверхъестественным.

Учительница г. Кологрив подчеркивает в облике Е.В. Честнякова патриархальность: «Домик старенький, сам он старенький, тощенький, бледненький, седой. <...> В холщовой рубаше, в холщовых портках: не в брюках – в портáх, вот; боссяком» (ПМА 2015: N).

Цвет глаз Е.В. Честнякова в восприятии его земляков (в народных меморатах) тоже варьируется от серого до карего, а выражение глаз меняется от доброго до отталкивающе-пронзительного и

холодного. Вот одно из воспоминаний о взгляде художника, высказанное учительницей:

На лице нет ничего необычного, кроме глаз. Глаза у него карие, а с одним стариком, ну, чуть не сглазил: а кому как кажется! Мне кажется – синие, другим кажется – ничего нет. (Это сам Ефим так говорил, да? – Е.С.) Нет, гражданин, который с ним был знаком. А я говорю: я увидела карие глаза без зрачков. Крупные карие глаза без зрачков. Разговаривая с человеком, смотришь на него: иначе неудобно! Ну сейчас уж не могу смотреть! Но встречаться взглядом с ним было неприятно: не по себе. Просто не по себе. Поэтому я смотрела ему в лицо, меж бровей – как будто в глаза, вот (ПМА 2015: N).

Другая учительница – Г.А. Хробостова – высказала неоднозначное мнение об особенном взгляде Е.В. Честнякова, который можно трактовать по-разному: «Такой высокий, в полотняных штанах, а взгляд так и прожигает» (Ганцовская 2007: 129).

В.П. Лебедев, сосед Е.В. Честнякова в д. Шаблово, пишет о пронизательном взоре художника: «Те, кто помнит его, наверное, прежде всего помнят его острый излучающий взгляд. Он редко смотрел собеседнику прямо в глаза. Будущее человечества за такими людьми, как Ефим» (Горница: Лебедев).

Однако некоторые дети пугались Е.В. Честнякова, особенно когда он стал старичком: «Боялися мы! Его боялися! Он такой страшный нам казался! Вот. И молчим другой раз, а то и его “дедушко” назовём» (ПМА 2015: Серова).

Иконопись Е.В. Честнякова и видения Богородицы

Взрослым Е.В. Честняков дарил иконы, собственноручно им написанные. Эти иконы отличались наивностью, какой-то детскостью и потому особенно воздействовали на душу верующих. Среди сюжетов – разные образы Богородицы, в том числе Казанской иконы Богоматери с младенцем Иисусом. Трогательно, что в домах за такие иконы заткнуты освященные вербочки: значит, эти иконописные образы живут своей повседневной и праздничной жизнью, вовлечены в круговорот ежегодно воспроизводящейся Священной истории.

С детства Е.В. Честняков видел деревянную часовню, расписанную местными иконописцами Лукой и Силой, и посвятил ей стихотворные строки (Честняков 2011: 19). Старейший уроженец д. Шаблово В.П. Лебедев (ПМА 2015: Лебедев) подтвердил наличие ранее часовни при въезде в деревню. Искусствовед Т.П. Сухарева указывает на Богоявленскую церковь в селе Илешево Кологривского уезда с росписью Силы Иванова и его помощника Луки; в этом храме крестили Е.В. Честнякова (Сухарева 2011: 3).

Искусствоведы с одной стороны и старожилы с другой, не сговариваясь, рассказывали, что их земляки и они сами бескорыстно отдавали в музеи все реликвии, связанные с именем Е.В. Честнякова и сотворенные его руками. Еще в 1920-е годы Кологривский краеведческий музей принял 2 картины Е.В. Честнякова (Громов 1999: 318).

Неизвестно, было ли связано иконописание у Е.В. Честнякова с троекратным явлением ему Богородицы. Однако многие местные жители из поколения в поколение передают сообщение Е.В. Честнякова об этих видениях.

Начиная с 1992 года, старожилы рассказывали исследовательнице А.Г. Назаровой из Ленинграда: «Первый раз Пресвятая Богородица Ефиму показалась в облаках... А напотом в лесу и... никто не видел. Только евонные слова. А вот после... третий-от раз она на ключике-то вот... Говорили, што она вот на ключике-от пришла» (Назарова: Смирнова).

В 2015 г. краевед г. Кологрив Э.К. Тимганов также сообщил о троекратном явлении Богородицы Е.В. Честнякову:

(А Зелёный храм – это что такое? – Е.С.) А это молитвенное место в лесу. Это место, где вот в тайге уединённо молились крестьяне с 30-х годов до 70-х. По преданию, там явилась Богородица Честнякову, и сюда вот собирались крестьяне на молитву. <...> Разрушили все храмы, разрушили часовни, молиться было небезопасно в домах, и нужно было найти уединённое место. Вот. И нашли такое место у деревни Вонюх. Сейчас она называется деревня Павлово. В глухом лесу, у огромной ёлки – именно это место, поскольку там явилась Богородица Честнякову. Вот. И туда на молитву стали приходить. Сам

Ефим Честняков часто бывал на этих службах, а в основном там занималась Варвара Кудрявцева, жительница деревни Вóнюх. Её называли бабка Варя, бабка Варя Бох. Кроти́ха – её ещё называли. <...> Ну, она как бы укрощала: она была местной колдуньей: к ней носили детей – она исцеляла, знала много травок всяких, заговоров. Ну и была очень верующая. Она у нас такой “подружкой Честнякова” была – ну, “подружкой” в кавычках, близкой женщиной была. Вот. Там они основали Зелёный храм: такая достопримечательность интересная, поскольку такое сочетание язычества и православия. По сути дела, это мо́льбище в лесу, по сути-то своей. <...> Да, шалашик, скамейки, иконы были развешаны на огромной ёлке. Огромная ель была центром Зелёного храма. К сожалению, она уже не сохранилась: сгнила от старости, там лежит рядом.

То же самое – Ефимов ключик: место такое сакральное. Место, куда Ефим Честняков призывал ходить земляков. На этом ключике ему тоже Богородица явилась: три раза она ему являлась. <...> И он на этом ключике исцелил почтальонку из деревни Бурдово от каких-то кожных болезней. Там надо три раза облиться. То есть ключик – он посвящен Живоначальной Троице, поскольку он образуется из слияния трёх родников. И до сих пор ключик – место популярное, сюда люди приходят, пожилые и молодые, обязательно обливаются тут три раза. <...>

(А 3-е видение Богородицы – оно где случилось? Что про него известно? – Е.С.) В Илёйно. Илёйно – это на север от Шаблова, туда вон, в сторону Прудца (?), такое место, где тоже любил бывать Ефим. Вот три раза Она ему явилась: Зелёный храм, Ефимов ключик и вот Илёйно. <...> Это место так называется: сенокосы были, хозяйственные постройки, сараюшки всякие. Ну, здесь ничем не знаменито это Илёйно – обычная местность живописная (ПМА 2015: Тимганов).

Уточним, что местные жители объясняли прозвище Варвары Александровны Кудрявцевой (1899–1985) ее происхождением: «Кроти́ха (в девичестве она была Кротова)» (*Ганцовская* 2007: 135).

Жители окрестных деревень почитают Е.В. Честнякова как святого и, в частности, рассказывают об отношении к нему Анюты-Благодати (Анны Васильевны Тимофеевой): «Вместе с Варварой Александровной Кудрявцевой почитала его как святого. За д. Вонюхом в Подболотове у них было что-то вроде молель-

ни: здесь на ёлке была установлена икона, и к ней старухи ходили в христианские праздники молиться. И Ефим туда ходил. Когда Анна Васильевна умерла, племянница положила ей в гроб мешочек с словыми шишечками (с той ёлки, у которой они молились) и тряпочки с Ефимовой одежды» (Ганцовская 2007: 135).

Отрезание кусочков одежды, которую носил почитаемый человек, апеллирует к церковной традиции почитания мощей, раскладываемых по ракам во множестве церквей, но является более древней и, вероятно, генетически первичной.

Существуют и противоположные мемораты – о молении Е.В. Честнякова в одиночку, наподобие отшельника, причем употребляется соответствующая терминология из «церковного словаря», но на местном диалекте («пещерка»): «Он в лесу молиўся один, у ево в лесу пещёрка была, святое место. Шабловские говорили: “Пойдёмте к Ефиму на святое место”» (Ганцовская 2007: 119).

Зафиксирован от местных жителей и меморат о чуде – о святости Е.В. Честнякова: «С Богом, наверное, он znalся. У нево видали вот как ангела... Приехал хозяин поздно, одна вот хозяйка и повела лошадь в поле на ночь исть. И над евоным домом вот увидели, шо вот как два ангела трипешуца. Как все, говорит, воссияло, говорит, как огненный. Это, как говорят, ангела прилетели. Эти ангела-то с крылышками...» (Назарова: Поварова).

Создание Е.В. Честняковым фотографий, портретов и фильмов

Местные жители сообщают, что Е.В. Честняков умел фотографировать и многие старинные фотографии, сохранившиеся в домах, сделаны им: это единственные фотопортреты деревенских уроженцев и их предков. Даже если автор фотопортретов неизвестен, их авторство автоматически относят к Е.В. Честнякову. Безусловно, Е.В. Честняков понимал, что он является единственным фотографом, живущим в такой глуши, в затерявшейся среди дремучих лесов деревеньке. Именно поэтому он много фотографировал крестьян, как художник вглядываясь в их лица и изучая их антропологические типы.

Сам же художник не позволял себя фотографировать – об этом рассказывают местные жители. Уроженка д. Шаблово вспоминала: «Он не давал никому фотографировать себя – не любил...» (Назарова: Голубева).

Причины такого нежелания фотографироваться Е.В. Честняков объяснил 25 апреля 1902 г. в письме к И.Е. Репину, написанному после кражи этюда: «Бове в прошлом году снял несколько фотографий с нас в мастерской. И я смотреть не могу на свою физиономию: это черт зн[ает] что такое. И понятно: я был озлоблен и не скрывал своего озлобления. Все стало против меня: и я не мог отвечать на это иначе, напротив, хотел подливать масла в огонь. После моих визитов к Вам я был сбит с панталыку советом: как будто так ни с того ни с сего, здорово живешь, оглушили меня по затылку, так что из глаз искры посыпались; я выпучил глаза, ничего не понимая: вся моя логика, понятия о справедливости – все полетело к черту, все бессмысленно повернулось вверх дном» (Честняков 1993: 30).

До сих пор рассказывают, что многие старожилы и их дети, заходя в Кологривский краеведческий музей и рассматривая живописные полотна или карандашные наброски Е.В. Честнякова, с удивлением и радостью обнаруживают портреты своих родственников. Там же выставлены фотографии крестьян, на которых также отыскиваются знакомые лица.

Уроженцы Кологривского р-на вспоминают о Е.В. Честнякове-фотографе: «Фотографировал, да. Фотографировал, да-да-да. (И эти фотографии он им отдавал? – Е.С.) Нет, уж этого вот я не могу сказать. Этого я не могу сказать. (А он рисовал хорошо. – Др. собеседница)» (ПМА 2015: Репина).

Старожилы с гордостью рассказывают о показе Е.В. Честняковым какого-то «кино» (вероятно, проекционного «волшебного фонаря»), о котором остались смутные воспоминания:

Вы представляете, что Ефим Васильевич – он даже делал кино по деревням? <...> Только расстилал на стену простынь, и он делал кино, показывал. И собиралась вся деревня. (А это кино было с речью или это просто были диафильмы? – Е.С.) Евонные всякие. (Он сам их де-

лал? – Е.С.) Наверное. (Или он просто покупал где-то? – Е.С.) Наверное, покупал (ПМА 2015: Кокорева).

Фольклорные сюжеты предсказаний Е.В. Честнякова

Бытует устойчивое мнение, что он обладал даром угадывать или предчувствовать тайное (точнее, скрытое от его глаз и ушей) отношение к своей персоне. В 2015 году типичными являлись следующие сюжеты преданий.

1. Собираются две женщины к Ефиму узнать о своей судьбе или о судьбе близкого человека, но одна не верит в провидческие возможности Честнякова и сомневается: «Да чего он знает?!», но именно этой фразой тот встречает пришедших к нему.

2. Женщина намеревается пойти к Ефиму за советом и готовится его отблагодарить, однако сомневается: если весь пирог или хлеб отдать ему, то дети останутся голодными, а если отнести часть, то будет мало. И вот Честняков по прибытии этой женщины к нему говорит, что детям достанется мало хлеба, а ему ничего не нужно (и не берет гостинец).

3. Ефим своим поведением (жестами, телодвижениями) и дополнительными короткими высказываниями предсказывал участь постройки и через нее долю человека (как правило, несчастную).

4. Честняков прямо не определял судьбу человека, а действовал иносказательно: либо брал куклу или несколько кукол и отрывал руку или ногу, или вообще отрывал конечности (вскоре начиналась убийственная война или с фронта возвращался покалеченный глава семьи).

5. Честняков брал сухую и зеленую шишки и вручал их двум девушкам; вскоре одна из них выходила замуж за парня, а вторая – за старика. Или произносил символическую фразу, смысл которой оказывался понятным со временем – вроде такой: «Надо ягоды рябины собрать, да побольше!»; рябина предвещала слезы и несчастливую жизнь. Эти и подобные сюжеты характерны для «фольклорной биографии» местнотимых святых и народных праведников.

В качестве примера мемората о Е.В. Честнякове с сюжетом о хлебе как награде и вспомоществовании соседу приведем следующий:

Вот, и она [мать] зашла к нему, к Ефиму Васильевичу. К нему всё заходили. В войну-то многие ходили к нему женщины. Придут, а чего принести ему угощение? Знаете что, принесут пирожок. Посмотрит он: “То ли мал, то ли велик...” Когда она собиралась к нему идти-то, она говорила: “Ну, вот этот взять – то ли мал, то ли велик”. Он ей и говорит: “То ли мал, то ли велик” – этот пирожок. Ха-ха-ха! Ну вот к нему ходили как узнать как к ясновидцу, прозорливцу, что ли. Вот. Жив ли муж как там на войне? Ну вот и мама зашла к нему. Он ей говорит: “Да ты что хоть в такую холодную погоду ходишь? Головушка ведь заболит! Болит головуха ведь у тебя!” Она на самом деле дома ведь плохо чувствовала. Нервишки были не в порядке, видно, так это. Переживаний-то хватило за жизнь-то! Да отец-то пришёл без ноги. Так, вот, значит, поговорили с ним, значит. Ну, не знаю уж сама, о чём они говорили? А вот это только он сказал: “Что ты в холодную такую погоду ходишь? Не берегёшь свою головуху-то! Ведь она у тебя болит, головуха-то!” (Ну, а пирожок-то взял? – Е.С.) <...> Взял, пирожок взял (ПМА 2015: Голубцова).

Еще одно повествование мемориального характера об угощении Е.В. Честнякова и о его бережном отношении к хлебным яствам и о заботе о людях:

Пироги напекут – или как обычно в деревне, яичек, сварят маслица тáмоти топлёного или какого. Ну. Вот носили. Другой раз вот не возьмёт, а другой половину возьмёт. Половинку возьмёт, скажет: это на, это вам-вам-вам, это вам. Ладно. (А вы ходили к нему зачем? – Е.С.) Просто для любопытства – сказать. В общем, молоденькие были ещё (ПМА 2015: Репина).

Покажем также образчик сюжета мемората о предсказании Е.В. Честняковым судьбы хозяйственной постройки и ее владельца:

Вот всё это много, он даже, в Кручё был пожар, который вот это мужик-то, сосед-то сказал: “Что вы это?”, он сказал: “Зачем плотно делаете дом-то, крыльцо-то? Хоть бы, говорит, не так плотно – в случае разбирать”. А были матвеевские плотники, ходили с Парфенинско-

го района, славились онé, и вот онé очень хорошо делали. Дак вот, когда сгорело, вот они дом-то туда и продали. Так вот он, Ефим-то Васильевич, которые дома-то сгорели, так вот соседи, вот соседка была Мария Васильевна, она потом уехала, 85 лет ей было, уехала. Рассказывала, так он приходил, всё: “Ой-ой-ой, говорил, ой как жарко! Ой как жарко!” Говорит: “Хоть бы здесь чего-нибудь посадили, ой, всё-всё жарко!” И через некоторое время вот пожар-то случился. Вот этот дом-то и купили. Это вот Простяковы жили там (ПИМА 2015: Прбсвиров).

Еще один пример функционирования в народной среде мемуарата о Е.В. Честнякове с сюжетом о шишках, причем фабула эта стала известна в соседнем Мантуровском р-не:

У нас на работе была женщина Веселова Мария. Вот она, говорит, ходили к нему. (Ну старше меня!) Мы ходили к Ефиму с подружкой. Когда, значит, на войну забрали всех. (У нас тоже всех забрали: и папу, и всех.) Мы ходили к нему узнать дальнейшую судьбу. Ну, пришли – он ничего не говорит. И они не спрашивают, зачем пришли. Он сам догадывался – такой был. Ну вот всего-навсего – двое их пришло – дал им две шишки еловых. Одной от молоденького дерева – молодую шишку, а другой – старую. Одной Марии, ну нашей работнице, дали старую шишку. Идут, хохочут. Ну, пешком надо было идти, может, километров восемь или больше. Идут и хохочут: ну чего он дал эти шишки? Чего нам: одной от молодого дерева, а другой – от старухи. Ну, она не то что уж старуха была, но старше. Ну а потом и узнали причину, почему. Одна вышла замуж за молодого, а другая – за старого. Вот та, которой-то старую шишку дали. Ну так и жила с ним до конца, пока не похоронила, со старым (ПИМА 2015: Соколова).

Но это пока повествование о действительных случаях, связанных с именем Е.В. Честнякова. Кроме них имя художника оваяно новейшей мифологией, сотворяемой ежедневно. К примеру, жители рассказывают, будто Ефим Васильевич дарил маленькие детские гармошки разным людям, у которых они до сих пор бережно хранятся. При этом называются конкретные имена. Когда идешь к этим людям (напр., к В.В. Тужикову) и спрашиваешь про гармошку, они действительно показывают маленького размера музыкальный инструмент, на котором с удовольствием играют или

просто хранят как раритет. И подчеркивают, что любовь к такой маленькой гармошке им привил Е.В. Честняков. Однако этот инструмент они купили сами, видя подобный у Е.В. Честнякова и подражая ему. Заметим, что эти люди различного возраста, из разных деревень (из Шаблова и соседних) переехавшие в Кологрив и страстные гармонисты.

А.Г. Громов сообщал о происхождении такой гармошки у Е.В. Честнякова, которой он сопровождал частушки – «под гармошку, привезенную им из Питера (с такими гармошками там на сцене иногда выступали артисты питерской эстрады для рабочего люда)» (Громов 1999: 295).

Почитание святых мест, связанных с именем Е.В. Честнякова

В Кологривском р-не бытуют также мемораты наподобие преданий, которые основаны на биографических сведениях, но приобрели в процессе многократной устной передачи легендарный характер, стали овеяны мистическими «слухами толка и толками» и даже получили определенный сакральный оттенок.

Кологривский краевед Э.К. Тимганов рассказывает о Шаблове в целом как о святыне: «Деревня мёртвая, никого нету, а люди всё равно приезжают, потому что Честняков у нас как бы считается очень почитаемым человеком. Кто считает его великим художником, кто великим поэтом, кто великим учителем, но большинство просто считает его святым человеком. Всё, что связано с именем Честнякова, у нас носит такой сакральный характер. И Зелёный храм, который построил Честняков, и Ефимов ключик, и могила Честнякова» (ПМА 2015: Тимганов).

Большой известностью и популярностью пользуются мемораты о Ефимове ключике и Варварином ключике: «Но в деревне он, в деревне у него были любимые бабушки. Вот в Павлове, вот, например, в деревне – там была Варвара одна, звали. Там даже в честь его ключик сделанный: Варварин, Варварин ключик – так и до сих пор туда ходят и молятся, и водичка-та в ключике всё течёт и течёт, течёт. Ходим за водичкой, туда ходят до сих пор.

(А до Ефима Васильевича этого ключика не было или он был, но иначе назывался? – Е.С.) Ключик – он был, но никак, наверно, не назывался: я не помню. Никак. Вот уж его стали называть, когда уже бабушка умерла. Вот. И стали называть Ефимов ключик. Потому что он всё время у этой бабушки останавливался. Варвара её звали. Так Варварин ключик и назвали. Потому что он всё время тут проживался! Всё ходил, ночевал и останавливался у неё. Так вот уж Варварин ключик, да и он до сих пор, этот Варварин ключик» (ПМА 2015: Репина). Напомним: В.А. Кудрявцева – реальная личность, с ее именем связан так называемый Зелёный храм, куда к большой ели в лесу приходил молиться с односельчанами Е.В. Честняков в безбожную Советскую эпоху.

Уроженец д. Бурдово рассказал «интересный случай», распространение народных «слухов и толков» о котором могло привести сельчан к мнению о святости художника: «Был сильный ливень, Честняков ехал со своей коляской, вода шла большим валом к реке. Честняков снял с себя одежду и бросился в этот вал. Валом его не унесло. Он вышел и оделся. Зачем он это делал, не знаю, не могу сказать. После этого случая или ещё почему в деревнях его стали звать святым» (Орехова 1999: 41). Неважно, послужил ли этот случай или другие подобные жизненные обстоятельства «точкой отсчета» святости Е.В. Честнякова; существенно то, что современники художника, лично его знавшие, пытались найти реалистичное объяснение (!) статусу прозорливого, блаженного, юродивого, которым сами же наделили Ефимку.

Жители Кологривского р-на указывают, что Е.В. Честняков предсказал собственную кончину и погоду в этот день. Как и положено, в меморатах по фольклорным законам наблюдается расхождение в деталях – так создаются версии произведения. По одной версии, погода была теплая: «А свою смерть – он сказал, что будет ясная погода и пойдёт небольшой дождичек. И точно! Заморосило, а солнце светило. А уж как могло быть? Туча, наверно, здесь шла, а там солнце. Небольшой, говорит, заморосит. (А за какое время до смерти он так говорил? – Е.С.) А вот не знаю. Это люди говорили. Я-то сам не буду, а вот говорили» (ПМА 2015:

Просви́ров). Имеется и другая версия – с иной погодой в день кончины Е.В. Честнякова.

Многие жители Кологривского р-на посещают могилу Е.В. Честнякова в с. Илешево, и такие посещения напоминают паломничество к святым местам. М.Ю. Матюхина, первый директор музея художника, вспоминает об А.Ф. Молодцове – ревностном почитателе Е.В. Честнякова:

Нет-нет, он его лично не знал, хотя по году рождения он мог его знать, но он не знал его. Но он вот как-то вот вдохновился его жизнью, его личностью. То, что он знал о Честнякове, он как-то проникся этим и его почитал. Опять-таки от него говорю. Вот. Он ходил босиком, Молодцов, часто. Ходил он на могилу. Ну, летом всё время и вообще долгое время, во все времена года. Ну, потом стал тут немножко обуваться. И вот он ходил частенько, почти каждое воскресенье, когда здоровье ему позволяло, ходил на могилу к Ефиму. Как он мне говорил: “Юрьевна, пошёл у Ефима поучиться”. “У Ефима поучиться пошёл”. Вот ходил на могилку. А потом приходил, вот, это чаще всего в воскресенье было. Туда к нам в дом войдёт, вот, покушает что-то, помолчит-помолчит-помолчит. Потом я говорю: “Ну, сказал что-нибудь Ефим?” – “Да”. А тогда вот, в том мировоззрении (ну это ж было примерно 10 лет назад), я, мне всё время хотелось узнать: ну что же всё-таки сказал? – “Ну, а что сказал-то, Александр Фёдорович?” – “Сказал”. Всё. Это я сейчас понимаю, да, что что-то передаётся так, не прямыми словами, а так посидел, так что-то понял, так что-то переосмыслил, вот (ПМА 2015: Матюхина).

Жители Кологривского р-на рассказывают о своеобразном «нормативном» поведении у Ефимовой могилки, землей с которой можно лечиться:

Да как, могилка у него?! Вся ограда, вся в этих – полотенцах в вышитых там разных старинных. Вышито там всё. Земелька разрыта. Всё, говорят, земельку таскают. Берут землю. (Мы брали землю вот с гроба: если у тебя болят ноги, коленки, бери, где коленки есть, там берут. – *Др. собеседница*) <...> Да даже в стороне стараются брать. Да, там дырки, там дырки есть. <...> (А Вы так поступали? – *Е.С.*) (Наверно, нет. Я ходила, но не выгребала. – *Др. собеседница*. – А многие – такие вот как [отверстия], руки лезут в это место! Ямки!) <...>

Брали-брали, брали! Брали-брали! Я говорю: один раз мы пришли туда – там у меня как раз родственник похоронен – около его могилки. Дак даже в стороне от могилки – туда – там ямки такие, ямки. Они туда залазят, ямки остаются, земельку увозят. Это я запомнила (ПМА 2015: Репина).

Также рассказывают о сакральном месте хранения принесенной с могилки Е.В. Честнякова землички – в иконном углу в доме. Одна уроженка Вохомского р-на указала об этом – без упоминания дальнейшего использования землички: «К иконе ложили да и всё, больше ничего!» (ПМА 2015: Панфилова).

Показательно отношение к Е.В. Честнякову как к уважаемому предку, которого полагается кормить и после его смерти, а могилу надо украшать: «А счас если Вы бы посмотрели: там на эту могилку ходят – пройдут и другие просто специально ходят! Я приезжала – идёшь к нему. Всегда разукрашена [могилка]. Цветами, всем. Там и пирожков наложат, и всего» (ПМА 2015: Кокорев). В случае с Е.В. Честняковым обязательный широко распространенный обычай «кормления предков» наложился на частную (конкретно-адресную) местную традицию подкармливать «всем миром» Е.В. Честнякова как особенного человека при его жизни, найдя продолжение и после его кончины.

Еще одним подтверждением устойчивого народного мнения о святости Е.В. Честнякова является желание отдельных людей даже после смерти оказаться рядом с праведником: быть похороненным близ его могилы. Вероятно, и большой размер надгробного креста, по мнению земляков художника, свидетельствует не только о народном почитании усопшего, но и о значительных его заслугах перед Господом. Например, рассказывают о последней воле московского поэта В.Н. Леоновича, поселившегося на Костромской земле и погребенного на кладбище с. Илешево: «И Владимир-то Николаевич перед смертью сказал: “Если я помру, так вы похороните меня там, где похоронен Честняков”. Тожо такой же большой крест сделали ему – ну там через несколько могил, я была там на похоронах-то» (ПМА 2015: Панфилова).

Предвидение исторического будущего Е.В. Честняковым

Будучи образованным и начитанным человеком, интересовавшимся техническим прогрессом и вообще всем происходящим в стране, Е.В. Честняков предвидел развитие своей родины. Собственными футурологическими прогнозами художник делился с односельчанами в метафорической форме, используя доступные для понимания символические образы. Местные жители вспоминают рассказ Е.В. Честнякова о будущей пожарной каланче и, очевидно, молниеотводе (возможно также – о ретрансляционной вышке) – «грибе Громовике»:

Он много – вот такого предсказания, что мама говорила: “Ой, что это Ефим там говорил?” Что будет в Ужуге деревня, а там еще ничего не было. Вот два – Дёрбин Нижний и Верхний Дёрбин. И хутор тут, подальше Ужуги, хутор Малинóва был. Вот Михаил Фёдорович здесь был второй секретарь райкома, так вот он оттуда, там хутор был. Потом всё ликвидировали. Дак вот он [Е.В. Честняков] говорит: “Будет в Ужуге деревня – в Нижней Вáрзенге постройка, и на Лóндушке, и на Сёрхе (?). А на нашей Шаболé, говорит, гора была – Шабалóй звали, будет общий новый двор. А в деревне вырастет гриб Громовíк”, – и называл его размеры, сколько сажень – высота, сколько – ширина. Ну, все, которые не больно [образованные], народ: “Ну, что Ефим там говорит! Что там!” А другие немножко, как говорится, поумней, пограмотней: “Нет, что-то будет, всё равно это не последнее! Что вы! Это нет-нет-нет!” И действительно потом в Ужуге построилось, лесопункт открылся. В Нижней Вáрзенге то́же лесопункт Гиляровский (?) работал, на Лóндушке посёлок был. (А Лóндушка – это что такое? – Е.С.) А это речка есть – Сёрха и Лóндушка, а потом они все сольются и пойдёт Пóнга. И Пóнга – она впадает уже в Унжу, вот. Эти речки, я же вот машинистом лес возил. <...> (Значит, люди убедились, что Ефим Васильевич всё правильно говорил? – Е.С.) Да (ПМА 2015: Прóсви́ров).

Н.И. Просви́ров далее пояснил, как сбылось предвидение Е.В. Честнякова насчет обустройства колхоза – коллективного хозяйства в буквальном смысле, с едиными постройками для всех жителей деревни:

Шаболá – это гора. И вот на ёй были общие дворы там скотные все: там лошади и крупный рогатый скот, и свиньи, и всё, ну вот весь набор. (То

есть получается, что была деревня Шаблово и гора Шаболá? – Е.С.) Да, вот и название – может, по этому и назвали. Гора недалёко – тут же, рядом, у околицы. Допустим, те дома – чуть подальше [показывает на дома на другой стороне центральной площади г. Кологрив]. Онé по этой горе – к Унже спуск, вот тут и были эти. Дак вот всё он знал, всё сбилось: что это новые общие дворы построили. А гриб Громови́к – это вот строили вышки пожарные в деревне. И сколько высота, и всё, что будет гриб Громови́к. “Куды, говорит, гриб Громови́к – такой величины” – и всё – вышка пожарная: тут дежурили, и был сарай, вроде машины качали вот с кáчки – я помню ещё эти (ПМА 2015: Прёсви́ров).

Показательно, что жители Кологривского р-на размышляют над географическими названиями деревень – даже соседних населенных пунктов, над их этимологиями и легендарными версиями. Е.В. Честняков также задумывался о глубинном значении имени родной деревни Шаблово, выстраивал культурологические цепочки смыслов и ощущал себя в мистическом контексте горы Шаболы как Центра мира. Он рассказывал А.Г. Громову: «Шаблово – Шаболово – Шабала. Вот от этого слова ‘шабала’ и стало название деревни. Удивительным свойством обладает язык! Народ это чувствует. Корней в языке немного, а слов уйма. Вон шаба-ла-то там, самое высокое место. Встань вон на ту верхотину – перед тобой все, как на ладони: леса – синь-марево, река Унжа, еще не опознанная как следует. Силы-то, силы сколько во всем!» (Громов 1999: 296).

Совершив диалектологические экспедиции, лингвист Н.С. Ганцовская дает такую трактовку названию родной деревни Е.В. Честнякова: «Шабалá. Возвышенность, крутая гора в д. Шаблово. Гора с подобным названием есть и за д. Дербин» (Ганцовская 2007: 110). Также опираясь на мнения местных жителей, поэт Р.Е. Обухов усматривает два смысла слова: «Шабала – 1) голова; 2) высокое место» (Обухов 1999: 276).

Также известны прогнозы Е.В. Честнякова, подобные типичным фольклорным пророчествам, широко распространенным у русского народа в XX веке и обычно носящим апокалиптический характер: «Пойдут железные, – говорит, – лошади, полетят стальные птицы, опутают весь белый свет проволокой...» (Назарова: Соколова).

У Е.В. Честнякова было двойственное мнение о машинах, которые облегчают труд человека, но при этом способствуют буквально наплевательскому отношению к земле-кормилице и аграрному труду: «Раньше ведь не было двуличия, которое приходит сейчас. Цивилизация без роста духовного – железная машина, она сминает человека. Тракторист, который сначала плюет на загон, а потом его пашет – вот это и есть цивилизатор» (Громов 1999: 310).

«Цивилизатор» – вероятно, авторское словечко (по крайней мере, с авторской оценочностью) Е.В. Честнякова с явно негативным оттенком. Художник противопоставлял дефиниции «цивилизация – культура», «машины – люди». Он призывал объединить эти полярные понятия, чему должны служить гуманитарное образование и воспитание. Е.В. Честняков высоко ценил обучение в педагогическом техникуме в г. Кологрив в советский период (напомним, он сам получил учительскую профессию): «Педтехникум! Только техникум – не хорошо. Техника – это машины. А человек не машина. Человек! Человеку нужна культура. А техника – это цивилизация, же-ле-зо!» (Громов 1999: 290).

Черты светлого будущего Е.В. Честняков находил в современности – в частности, он радовался появлению механизированного транспорта и сельскохозяйственных машин в Кологривском р-не. «Теперь и автобус здесь из Кологрива ходит на верха. И другие машины. Много стало машин. Жизнь делается легче. Через это и душа народа повеселеет. Вот и надо написать картину, как проходит через Шаблово первый автобус... И о тракторе с комбайном. Жизнь не стоит, движется» (Громов 1999: 312–313).

Однако Е.В. Честняков всегда связывал прогнозы будущего жизнеустройства с поведением людей, с их честью и достоинством (или с отсутствием таких качеств), понимая зависимость общества от политических обстоятельств любой эпохи. Об этом свидетельствуют воспоминания современников-земляков: «“Людей делает время. Какое время, такие и люди. Вы ведь не сами по себе, вас ведь заставляют и вы ведь делаете. Будет другое время – будут другие люди... Старшее-то поколение, надо бы его держаца, пример с него брать.” Он ведь любил труд» (Назарова:

Соколова). И в поэзии Е.В. Честняков неодобительно относился как к «строителям» (Обухов 1999: 195, 199), то есть к руководящим партийным работникам, приезжавшим из районного центра с подразверсткой и сбором других налогов – поэма «Титко» и «Необычайно диковинные похождения Титка Фёдорова», (Назарова 2016: Лубочная сказка-шутка в 16 главах с иллюстрациями), так и к «Эмигрантам из деревни» (это стихотворение с говорящим заглавием) (Обухов 1999: 106–107). Но и до Октябрьской революции 1917 г. Е.В. Честняков не был сродни тем, которые «Носители форм, золоченых шлыков / И пуговиц светлых, нашитых рядами» («Не свой»), «Потомки варваров, хранящие грабителей наследье...» (Обухов 1999: 109, 115) и т.п. В листовке 25 апреля 1917 г. в стихотворении «Когда же красую все будет полно...» указано светлое будущее: «И будет весь мир та святая обитель... / Строитель – Предвечный Господь Вседержитель» (Честняков 1917).

К сожалению, Е.В. Честняков умел предвидеть не только хорошие, но и негативные грядущие события. О предвидении художником разрушения Шаблова в будущем сообщает со слов художника местная уроженка: «Шаблово – большая деревня была, в четыре порядка, всё сады. Всё сожгли. Ефим-то расстроился бы, ведь говорил, что одни поля останутся. Поглядел бы, дак его дух захватил бы» (Ганцовская 2007: 129). В этом высказывании показательно, что, по мнению односельчанки, Е.В. Честняков стал бы переживать утрату родной деревни, и не мог он гордиться правильностью своего печального прогноза.

Наследие Е.В. Честнякова и современность

У Ефима Честнякова нашелся удивительный поклонник – упомянутый А.Ф. Молодцов, или ветеран Великой Отечественной войны, или относящийся к поколению «детей войны», который переселился в родную деревню художника и построил уникальный дом-церковь. Казалось бы, это обычная двухэтажная бревенчатая изба с балконом на втором этаже, из крыши которой выходит шестерик, напоминающий церковь и оснащенный снаружи большими иконами с образом Спасителя, Богородицы и святых, увенчан-

ный выше куполом с крестом. На первом этаже вывешена большая фанерная табличка: «Построен в честь художника, скульптора, поэта и мыслителя Ефима Васильевича Честнякова (1874–1961)». Этот дом-храм выстроен после того, как коренные жители родной деревни Е.В. Честнякова покинули ее в 1970-е годы, дом самого художника разрушился и вскоре Шаблово подверглось огню, сохранилась лишь одна постройка – амбар, ныне оборудованный под небольшой этнографический музей.

О доме А.Ф. Молодцова рассказал краевед из г. Кологрив Э.К. Тимганов:

В д. Шаблово в середине 20-го века поселился очень набожный дедушка, ветеран Великой Отечественной войны, Александр Фёдорович Молодцов. Он ходил по всей России и собирал деньги на восстановление храмов в Кологриве, а Ефима Честнякова он считал святым. Святым старцем, как и многие местные жители. И в честь Ефима Честнякова он решил построить молельный дом в Шаблово, на родине Честнякова. И построил молельный дом очень необычно: такая невиданная архитектура! Это обычная крестьянская изба, перевезённая из старой деревни, на которую воодрузили часовенный купол. А по сути дела это жилой дом: обычная крестьянская изба. Вот. С куполом, с крестом. И плюс тут жил художник, которому он заказал большие иконы, чтобы украсить верхнюю часть этого молельного дома. Но, к сожалению, дедушка умер и до конца идею свою не довёл (ПМА 2015: Тимганов).

После смерти А.Ф. Молодцова дом перешел к многодетной семье Матюхиных, воспитывающих 13 приемных детей. По проекту популярного телеведущего Александра Гордона, деревня Шаблово стала заселяться такими многодетными семьями с приемными детьми. Два года назад сюда же переехала на постоянное жительство чета А.В. Федорова и Л.Н. Гладких, устроивших художественную студию по лепке традиционной Петровской игрушки из Сусанинского района Костромской области. Такие глазурованные и богато орнаментированные глиняные свистульки созданы Павлом Ивановым и кажутся будто бы явленными из исторических глубин Древней Руси.

Важно подчеркнуть, что дом-церковь А.Ф. Молодцова стал хронологически отдаленным продолжением подобного удиви-

тельного здания, которое было построено в Шаблове местным иконописцем Силой Ивановым, учившимся у знаменитых мастеров в Петербурге и работавшим там. Земляки рассказывали учителю А.В. Хробостову о постройке Силы Иванова:

Построил на отшибе деревни красивейшую избу, чтобы Унжу было видно из окон. Стройку прозвали сельчане теремом, а над теремом воздвигнул башенку, навроде каланчи, чтобы с неё всю округу было видно. На этом не успокоился. Над башенкой поставил высочайший шпиг, а на нём красивый цвет золочёный. Он его прозвал репъём. Его было видно из самого Кологрива. Очень сиял цветок на закате и на восходе. Приказали убрать: не может бывший крепостной жить с таким размахом, кологривской знати глаза колет. Он не подчинился и не убрал. Заколотил свой терем и уехал в Петербург, там летом и умер. Родных у него в Шаблове не осталось. Терем его долго стоял, пока не сгорел (от молнии или от поджога, были подлецы и в то время) (Ганцовская 2007: 140).

По свидетельству учителя А.В. Хробостова, в Шаблове среди столяров был и художник-любитель Алексей Михайлович Смирнов – предшественник Е.В. Честнякова:

Второе их [столяров] увлечение – это обработка липовой доски. На них мелким инструментом по рисунку Алексея вырезались различные орнаменты цветов, птиц, зверюшек. <...> Но специально на заказ не пишет и не вырезает, свои работы не продаёт, а раздаривает для выпилки по его рисункам. “Всё, что я написал, всё отдаю своему народу”, – чеканит он. <...> Рисованием баловался Алексей, хотя и не располагал красками, хотя и нужны ему яркие краски: оранжевые, жёлтые, красные, чтобы цвета получались охристые, жизнелюбивые (Ганцовская 2007: 137–138).

Е.В. Честняков опубликовал в 1914 году в детском издательстве «Медвежонок» (СПб.) иллюстрированную книгу с тремя своими сказками и рисунками – «Чудесное яблоко», «Иванушко» и «Сергиюшко», созданные с привлечением фольклорно-сказочных сюжетов. Сказка «Сергиюшко» имеет подзаголовок в круглых скобках: «Сказка-бывальщина», который подчеркивает указание автора на ее отчасти фольклорную основу, на принадлежность сразу к двум жанрам устного народного творчества. Безусловно, наиболее ярким и впечатляющим является образ огромного вол-

шебного яблока из сказки «Чудесное яблоко», которое выросло в лесу и способно накормить всех жителей деревни – при условии, что все они совместными усилиями привезут его в свое селение. Авторское название, сохранившее диалектное звучание, но отвергнутое издателем, – «Чудесный яблок».

Александр Михайлович Матюхин стал приобретать сделанные из разных материалов и художественно оформленные яблоки, увешал ими деревце около дома (оно напоминает вербный куст, украшенный орнаментированными пасхальными яичками). Он подарил подобное деревце Дому-музею Е.В. Честнякова в Шаблове, где первым директором была Марина Юрьевна Матюхина, жена, а также передал коллекцию подобных яблок Центру народного творчества и туризма «Горница» в г. Кологрив.

С 2014 года в Шаблове стал торжественно праздноваться Яблочный Спас (19 августа), где яблочная символика используется на все лады. Так, на сцене дома-«овина» стоит подаренное А.М. Матюхиным яблочное дерево и является частью декораций, проводятся всяческие конкурсы с яблоками: кто быстрее съест привязанные на веревках вкусные плоды, кто точнее их забросит в корзины и т.д. Обычные и райские яблочки служат угощением и наградой победителям конкурсов.

Заметим, при жизни Е.В. Честнякова Преображение Господне (Яблочный Спас) не был приходским праздником для шабловских крестьян, а яблоко для них, жителей северной полосы России, являлось почти диковинным фруктом, известным по волшебным сказкам и свадебным песням.

Современник художника, учитель А.Г. Громов рассуждал о глубокой символичности яблока Е.В. Честнякова – при типичности этого фрукта:

Он хотел видеть и сам “чудесное яблоко” и преподнести его смысл как глубинный символический намек на общее довольство, на народное счастье. Не экзотическое что-либо из тропической зоны, а именно яблоко, так как оно ближе и понятнее, прямолинейнее раскрывает понимание счастья не только далекой унженской деревней, а вообще крестьянским миром всей России, всем ее трудовым народом.

– Ты слышал, Громов, как хворые женщины да и мужики в деревне тоскуют по яблоку? А я слышал: “Ах, кажется, яблочка так бы и откусила: выздоровела бы с этого!” (Громов 1999: 309–310).

В головном учреждении заповедника «Кологривский лес» стены украшены стилизацией картин Е.В. Честнякова, в том числе иллюстрацией к «Чудесному яблоку», которое все жители деревни везут на повозке-«ондреце». Работы выполнены художницей И.Б. Якуниной и ее помощницей Т.Ю. Большаковой. Прежде в двухэтажном деревянном здании с богатой историей располагалась школа искусств, еще раньше размещался первый пионерский лагерь в Кологривском уезде.

На праздник в Шаблово гости приглашаются афишей, написанной по дореволюционной (до реформы 1918 года) орфографии и на местном диалекте: «Въ деревнѣ Шабловѣ по воскресеньямъ и праздникамъ Ефимъ Васильевъ показываетъ дитямъ и взрослымъ издилья из глины и живописи». На афише сверху изображена деревня, а слева и справа от текста нарисованы дети в народной одежде – мальчик с рожком и девочка с дудочкой, в которые они гудят и дудят. Это подобие реальной афиши, созданной Е.В. Честняковым по современной орфографии и вывешенной в Кологривском краеведческом музее им. Г.А. Ладыженского (филиале Костромского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника), в зале Е.В. Честнякова:

От 5 до 20 к. Дошкольные 3 к.
Выставка
эскизов-картин
и
художественных
изделий
из глины
Е.Честненкова-Самойлова.
Открыта
на короткое время. Ежедневно.
Здесь. От 11 ч. у. до 6 ч. веч.
Плата от 5 до 20 к. Дошкольные 3 к.

Сопоставление афиши-новодела с действительной афишей Е.В. Честнякова показывает стремление современных музейных работников к архаизации образа художника, желание придать ему облик классика. Показательно, что современная афиша нарочито архаизирована, а рисунок, наоборот, упрощен, лишен некоторых деталей народной одежды, хотя и является более ярким и цветистым.

Старожилы г. Кологрив рассказывают, что в городском Пролеткульте (или в так называемом Доме Абашидзе) была устроена персональная выставка работ Е.В. Честнякова, для которой он и нарисовал афишу. Как видим, на афише указана двойная фамилия: вторая ее часть шла от деда и должна была достаться по наследству Ефиму. Однако он образовал первую часть от славного прозвища: «честняком» именовали единственного сына в семье (дочери в расчет не принимались, потому что на них не распределялись наделы земли). Уже при издании единственной прижизненной книги сказок в 1914 году Ефим избрал фамилию, образованную фактически от прозвища. Однако на хронологически более поздней выставке рисунков и скульптур в Кологриве, где его семью прекрасно знали местные жители, Е.В. Честняков предпочел указать двойную фамилию.

Как и во времена Е.В. Честнякова, в деревне Шаблово на праздники поются фольклорные песни, водятся хороводы, читаются сказки и стихи художника, дети играют в народные игры. На лужайке около дома устраиваются мастер-классы по изготовлению традиционной глиняной свистульки и резьбе по дереву.

Людмила Николаевна Гладких по-своему возродила народный театр Е.В. Честнякова для детей, положив в его основу сказочные сюжеты (в том числе и самого художника) и глиняную игрушку. Известно, что Ефим Васильевич лепил скульптурки из глины, в том числе и свистульки, любовно называл их «глинянками». В Кологривском краеведческом музее им. Г.А. Ладыженского они выставлены в зале Е.В. Честнякова. В их числе достаточно большие (больше 10 см в длину) птички-свистульки, окарина в форме гармошки со множеством отверстий для художественного свиста,

а также фигурки крестьянских детей и участников народных гуляний, ряженных. Имеются и жанровые сценки: вот старик пеленает берестой разбитый глиняный сосуд, чтобы продлить его жизнь в крестьянском хозяйстве. А вот хозяйка сидит на табурете за столом с посудой, готовит еду (кажется, делает пироги) и пробует ее на вкус.

Безусловно, на уровне персонажей и яркой раскраски глиняные фигурки перекликаются с полотнами, написанными маслом. Привлекают внимание головки девочек и девушек, побеленные и одетые в народные головные уборы. Вероятно, именно такие глиняные головки работы Е.В. Честнякова послужили прототипами для аналогичных головок из глины, созданных Л.Н. Гладких и ее учениками. Они используются в спектаклях кукольного театра, в котором разыгрываются разные сюжеты, в том числе и по сказке «Чудесное яблоко» Ефима Честнякова.

Людмила Николаевна настолько прониклась идеями Ефима Честнякова, что продолжила устраивать народный кукольный театр, дополняя его новым реквизитом, создаваемым из глины, но неизвестным художнику. Так, Л.Н. Гладких с ребятами создала занавес (две шторы) из глиняных плоских фигурок. Одно декоративное полотно состоит из рыбок и других обитателей подводного царства, подвешенных на веревочках. Вероятно, если пошевелить такой оригинальный занавес, он начнет издавать волшебные звуки – потихонечку позванивать и нежно шелестеть. Такой занавес остался в Костромской студии Л.Н. Гладких, а в Кологриве она надеется создать нечто подобное, еще более красивое.

Детали сценических костюмов также выполнены Л.Н. Гладких и ее учениками из обожженной глины: таковы пояса и бусы. Так получает дальнейшее развитие идея Е.В. Честнякова о кукольном театре. Только Е.В. Честняков был в едином лице и сценаристом, и кукольником, и костюмером, и декоратором, и актером. По свидетельству местных жителей, видевших его спектакли в раннем детстве, Ефим Васильевич приглашал ребятшек в свой дом-«овин», рассаживал их по лавкам, специально расставленным на первом этаже. Художник держал в руках куклы (вроде бы не только глиня-

ные, но изготовленные и из других материалов, в том числе из деревашек и тряпок), они у него двигались и разговаривали (точнее, он говорил за каждую из них), рассказывали про самые обычные деревенские события, а декорациями служили картины. Однако даже самые простенькие сюжеты, облеченные в такую сложную синтетическую форму кукольного театра, воспринимались детьми как нечто необыкновенно чудесное, вызывали полный восторг, и детские сердца наполнялись особым чувством радости от соприкосновения с настоящим искусством.

Подтверждением смутных воспоминаний об изготовлении Е.В. Честняковым кукол из подручных материалов служит экспонат Кологривского краеведческого музея: игрушечный ящик шарманки с ручкой, на нем стоят две фигурки – девушки и кавалера; все это выполнено из дерева и частично раскрашено.

Существенный вклад в популяризацию искусства Е.В. Честнякова вносит творческая мастерская Михаила Александровича Шмарова и Светланы Александровны Пимановой при созданном ими 6 июня 2013 года музее «Петровская игрушка» в г. Кострома. В 2015 г. народные мастера стали артельно выпускать керамические скульптурки в зеленой и зелено-коричневой глазури по подобию «глинянок» Е.В. Честнякова. Отказавшись от раскраски «глинянок», современные ремесленники сохранили скульптурные формы Е.В. Честнякова (дед-лапотник, или, иначе, лаптёжник, то есть плетущий лапти; баба с горшком и кошкой) и даже впервые воплотили в керамике ряд его персонажей, перенеся их с картин художника (девочка с подсолнухом и др.). Путем внимательного визуального изучения и тщательных обмеров исходной «глинянки», хранящейся в Костромском государственном историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике (так называемом Романовском музее), была разработана и создана литьевая основа для каждого персонажа Е.В. Честнякова. Однако трафарет служит лишь исходником для любой фигурки, которая под руками опытного мастера обрастает деталями и приобретает неповторимые черты, начиная от элементов одежды и кончая собственным выражением лица, иногда даже получая криптоним современного

автора. Более того, часть таких керамических «глинянок» обрела дополнительную функциональность, став колокольчиком или погремушкой.

Приобрести такие игрушки можно в указанных частном и государственном музеях – в память об увлекательной лекции С.А. Пимановой или другого экскурсовода о Е.В. Честнякове, в знак уважения творчества этого уникального художника и скульптора. Летом 2015 г. такие глазурованные «глинянки» мастера впервые привезли в столицу на «Русское поле», а в декабре того же года и в марте 2016 г. они были представлены на ремесленной ярмарке «Лады» в Москве и пользовались большим успехом.

Мемораты о Репине и Ленине как вехи памяти

Среди рукописей Е.В. Честнякова имеется одна, содержащая мысль о необходимости научиться улавливать тонкую материю, предчувствовать будущее. На первый взгляд такая мысль – «научиться» – кажется странной. Однако это могло быть написано под влиянием восточных учений и Рерихов и Елены Блаватской, но могло объясняться и личным стремлением к обострению собственной интуиции, и быть результатом пережитого в юности стресса (его любимая девушка получила увечье и его родители запретили взять ее в жены, далее были 1905 год, Первая мировая война, Октябрьский переворот 1917 года). Е.В. Честняков так и не женился, не завел семью, хотя очень тяготел к детям, чрезвычайно заботился о нравственном и эстетическом воспитании соседских крестьянских ребятшек. В истории России было множество особенных людей, своеобразных «чудиков», обладателей особого интуитивного дара.

Исследователь Т.П. Сухарева высказывает такое мнение о Е.В. Честнякове:

В 1920–30-е годы на его долю выпало немало горьких событий: отобрали родительский дом, умерла сестра Татьяна и на его попечении остались двое племянников, была арестована и сослана в Казахстан вторая сестра Александра. Как человек образованный и неблагонадежный для советской власти, Ефим Честняков находился под наблю-

дением органов НКВД. И он избрал форму поведения, кажущуюся для многих современников странной. Говорил со своими односельчанами притчами, предсказывал события в чьей-либо судьбе, которые потом подтверждала жизнь, многих исцелял, о чем имеется немало свидетельств. Представители власти видели в нем местного дурачка, непонятные речи которого казались идеологически безопасными. Такая форма поведения помогала ему выжить, избежать обысков и ареста. Для людей верующих он был блаженным в высшем смысле этого слова (Сухарева 2011: 6).

Не на пустом месте возникло местное народное предание, о котором сообщил В.Я. Игнатъев:

По ходу научных экспедиций неоднократно приходилось слышать, что Е.В. Честняков возвратился в Шаблово сразу же после январских событий 1905 года, что покидать Петербург ему приходилось спешным, чуть ли не тайным путем (“в угольной бочке”), а по приезде домой он долгое время находился под надзором полиции (Игнатъев, Трофимов 1988: 77).

Приведена «бегущая запись» В.Я. Игнатъева со слов какого-то местного жителя: «Под наблюдением урядника был два года после возвращения из Петербурга» (Обухов 2008: 111); ветеринарный врач говорил о слежке за Честняковым (Обухов 2008: 112). В книге «Пути в изб́ах» (2008) имеются сообщения о том, что «милиция ходила в Шаблово к Ефиму Честнякову, как его за шиворот буквально выволакивали из избы, а его скульптуры ногами топтали и расшвыривали» и что «наблюдение над Ефимом Честняковым вел человек из Ужуги» (Обухов 2008: 148).

Вероятно, Е.В. Честняков специально для утверждения лояльности к Советской власти придумал и рассказывал о себе легенду, будто учился в одной гимназии с Лениным (основанием послужило обучение живописи Ефима в Казани, где в Казанском университете получал профессию юриста и В.И. Ульянов).

Но еще раньше, задолго до учебы в Казани, у себя в Кологривском уезде Е.В. Честняков имел возможность познакомиться с трудами В.И. Ульянова, опубликованными в журнале «Научное обозрение». Два выпуска этого журнала за 1898 г. с пометами Е.В. Честнякова

красным и синим карандашами были найдены в заброшенной избе в д. Спирино, куда художник любил наведываться для чтения литературы (Игнатъев, Трофимов 1988: 39–40).

Уроженка д. Хапово вспоминала придумку Е.В. Честнякова о том, что он якобы был однокашником с В.И. Ульяновым-Лениным и дружил с ним: «Говорил: “Ленин – мой друг, я на одной парте сидев с им”» (Ганцовская 2007: 121).

М.М. Орехова из Костромы в «Воспоминаниях о художнике Ефиме Васильевиче Честнякове» привела сообщение уроженца д. Бурдово о случае в 1940 г. в избе-чительне, куда любил приходить на 1–2 часа Е.В. Честняков для чтения газет:

В один из дней я повесил портрет Владимира Ильича Ленина – во весь рост, в кепке и руки в карманах брюк, стоит на брусчатке. Честняков, когда зашёл, не видел портрета, а кончил читать, встал и направился к выходу. Увидев портрет Ленина, Честняков выпрямился, взял под козырёк, постоял несколько секунд и сказал: “Здравствуй, Володя!” (Орехова 1999: 41).

Случай с портретом В.И. Ленина имел продолжение:

В 1950 г. Николай Васильевич Румянцев приехал сделать ревизию на почте в селе Илешево и снова увидел Честнякова – он пришёл отправить перевод сестре в Сибирь. Когда Честняков сделал перевод, Румянцев спросил: “Ефим Васильевич, правда, что вы учились с Владимиром Ильичом Лениным?” Честняков ответил: “Да, я с Володей учился в одной гимназии”. Больше ничего не сказал и ушёл (Орехова 1999: 41).

Однако сохранились воспоминания и о том, что Е.В. Честняков играл на гармошке и пел язвительную частушку про Ленина (Ганцовская 2007: 130).

Еще один житель Кологривского р-на передавал слова Е.В. Честнякова о Ленине, расцениваемые как нелицеприятные:

А вот Честняков-то говорил про Ленина, они учились в Казани: “О-ой, Володька собашный был!” Это в переводе на нынешнее время – “собашный” – значит, хулиганистый, хулиган. Раньше в деревне “собашный”: не говорили, что хулиганы. “Ой, парень собашный”. Не из бедных, что в чёрной избе жил – по-чёрному топилась, а

двухэтажный дом был. (Это у кого? – Е.С.) У кого? А у Ульяновых-то (ПИМА 2015: Прόсвиров).

В сказке «Стафий – король тетеревиный» (Честняков 2007) Е.В. Честняков упомянул название селения – Шушенское, известное как место ссылки Ленина (остальные топонимы привязывают место действия к Кологривскому уезду/р-ну): «Пролетели над Денюгином и Жуковым, и против Шушенского у опушки». Н.С. Ганцовская указывает, что ШУшенское – это деревня (Кологривского р-на) (Ганцовская 2007: 110).

А.Г. Громов записал суждение Е.В. Честнякова о важной роли Ленина в отечественной истории, об обустройстве России и воплощении мечты о всеобщей грамотности населения:

Не русское это – Петербург... бург – это от немцев хвост. Теперь зовут Ленинград, в честь Ленина. А да этого был Петроград. “Над омраченным Петроградом...” – писал Пушкин. Народный выговор ему был ближе: Петроград! Петр и Ленин. Ленин и Петр... – И, помолчав, добавил, – Оба нужны. Оба деятели. А деятели нужны России... Грамота нужна!.. (Громов 1999: 290).

А.Г. Громов зафиксировал еще одно рассуждение Е.В. Честнякова о значимости Ленина в истории Отечества, и в этой записи так и слышится народный говорок художника:

Другой народ теперь стал. И деревня тоже другая, к городу смахивает. А ведь и потеряла деревня-то много. Страх потеряла, и радость тоже. От крутой все перемены. От той, старой, и новой темноты. А Ленина жаль. Он видел дальше. И предостерегал – знал, как может получиться. В руках неграмотных и машина зло приносит. А не радость (Громов 1999: 305).

Важно подчеркнуть, что Е.В. Честняков также закреплял в сознании односельчан меморат (вполне правдивый) об обучении живописи у И.Е. Репина. Он прекрасно осознавал, что в истории часто остается имя художника (или любого другого деятеля культуры) в связи с именем его учителя (или талантливого ученика). Е.В. Честняков добился положительного результата: это подтверждают факты его биографии и свидетельства современников.

В.Я. Игнатьев и Е.П. Трофимов со слов сотрудников Костромского музея в 1968 г. описали первое упоминание имени Е.В. Честнякова как ученика И.Е. Репина:

...Экспедиция уже возвращалась домой, когда на одной из лесных дорог в музейный автобус подсел местный крестьянин. <...> Узнав, что встретился с собирателями музейных ценностей, он рассказал, что в деревне Шаблово еще совсем недавно жил художник Ефим, после смерти которого осталось немало картин, а еще глинянок-игрушек. “Все это Ефимко сотворил сам. Мог он и песни, и сказку складывать. Много чего мог. Жаль – помер...” Чувствуя, что рассказом своим он особенно не заинтересовал, мужик добавил:

– Ефим-то наш, слышите-ка, не абы кто. Он и в Питере у Репкина, что ли, учился...

– У Репина?

Имя это и определило все (Игнатьев, Трофимов 1988: 11–12).

Сакрализация личности Е.В. Честнякова

Наши фольклорно-этнографические экспедиции 1980-х и 2010-х годов показывают, что образ Е.В. Честнякова запечатлелся в народной памяти в следующих жанрах фольклора: в мемуаратах (биографических повествованиях с фольклорными сюжетами), в преданиях о местности, в легендах о художнике как о святом человеке, в снах о мистическом общении с ним, в поверьях (о целебности земли с могилки, о лечебном эффекте его одежды и даже ее частиц). Подобные произведения записаны в убедительном количестве нами и нашими предшественниками (профессиональными фольклористами, лингвистами, музейными сотрудниками, краеведами, клубными работниками и т.п.), обладают вариативностью (как любые произведения устной несказочной прозы), способны разворачиваться в объемные повествования и, наоборот, сворачиваться до одной-двух фраз. Тексты ситуативно создаются в процессе воспоминаний одним повествователем либо творятся совместно двумя и более лицами как единое повествование по общей схеме. Подобные повествования обладают как реалистичностью и правдивостью, так

и включают вымышленные элементы, а иногда балансируют на грани яви и сновидения. Одни сюжеты этих произведений поддаются документальной проверке (включающей свидетельства очевидцев, литературные записи и другие художественные работы Е.В. Честнякова, музейные экспонаты), другие заведомо фантастичны, но при этом сохраняют основные свойства фольклора: повторяемость сюжетной схемы, прикрепленность к конкретной местности, передачу из уст в уста, курсирование от старшего поколения к младшим и т.п.

Предыдущей когорте собирателей фольклора о Е.В. Честнякове, записывавшей в 1990–2000-е годы, удалось зафиксировать еще один интересный разворот темы: местные жители относили к художнику произведения разных фольклорных жанров – былички, обрядовые песни (в том числе подблюдные песни, колядки и егорьевские), необрядовые песни, колыбельные песни, заговоры, частушки, пословицы и поговорки, которые тот исполнял и сообщал односельчанам; в научной литературе и в Интернете приводятся такие тексты, среди которых даже помещено устно-поэтическое завещание. В 2015 году мы уже не смогли записать это от представителей поколения, родившегося до Октябрьской революции 1917 года, которым были известны старинные фольклорные произведения, обладавшие традиционной поэтикой. Поколение 1920-х годов и более поздних лет рождения уже не владеет подобным репертуаром, что привело к обеднению жанрового состава фольклорных произведений о жизни и творчестве Е.В. Честнякова. Однако нами сделаны повторные записи от исполнителей, которые уже поделились сведениями с предыдущими собирателями. Сопоставление прежних и нынешних фиксаций также позволяет наблюдать «движение текста», анализировать, в каком направлении идет развитие фольклора о Е.В. Честнякове.

С течением времени Е.В. Честняков оказался культовой фигурой, близкой к местнотимым святым. Одновременно Е.В. Честняков приобрел двойственность, явленную в противоречивом восприятии его жизнедеятельности разными поколениями людей – современников и потомков: это святой и шут (провидец, прозорливец и «ду-

рак», кукольник, бродячий артист), лекарь и бездельник, потомственный крестьянин и вечно гонимый странник, и т.д. Вместе с тем Е.В. Честняков стал осознаваться «знатым земляком» для всех костромичей, достоянием России.

Земляки Е.В. Честнякова подметили, что амбивалентную славу человека «с особенкой» принесли ему люди, единожды или пару-тройку раз видевшие его, специально навещавшие его в домишке-«ковине» по какой-то важной надобности, получившие ценный совет или увидевшие некий знак в его поведении, обращенном к ним. Повторяемость их рассказов, обросших толкованиями и домыслами, привели к усиленному вниманию к этой необыкновенной личности. Соседи же считали Е.В. Честнякова особенным, но вполне понятным человеком, добрым и отзывчивым, служивших нравственным ориентиром для многих.

Вообще жители Кологривского р-на как бы соревнуются между собой: кто больше знает интересных сведений о Е.В. Честнякове, лично видел его и может более подробно рассказать. Некоторые кологривчане обижаются, что их соседи сообщают увлекательные случаи, дорисовывая воображаемые детали, свидетелями которых они даже не были, в то время как истинные шабловцы не приукрашивают действительность. Вероятно, после получения от горожан такого негативного отзыва о своих «воспоминаниях» одна бабушка в 2015 г. не пожелала побеседовать с нами о Е.В. Честнякове, сказав, что она уже все рассказала предшествовавшему ученому-собирателю. Другие жители обязательно подчеркивали, откуда они знают что-либо содержательное о биографии Е.В. Честнякова: из личного знакомства, со слов родителей или других лиц.

Частные беседы о Е.В. Честнякове в Кологривском р-не организуются и стихийно (без присутствия фольклориста). К примеру, в районном Доме престарелых бабушки ведут разговоры о том, как им или их родным, знакомым доводилось обращаться к Е.В. Честнякову за помощью в лечении или попросить совет в трудной жизненной ситуации. Среди таких бабушек выделяются особенно словоохотливые рассказчицы, о них распространяется добрая

слава, их соседки рекомендуют послушать всем обитателям дома милосердия и медицинскому персоналу.

Остается открытым и вопрос о присвоении Е.В. Честнякову статуса местночтимого святого. Местные жители рассказывали, что мнение разных священников, служивших в г. Кологрив прежде и продолжавших вести богослужения в храме теперь, различаются. К сожалению, из-за нехватки времени нам не удалось побеседовать на эту тему со священнослужителями. Однако заметно бытование трех пластов фольклора про Е.В. Честнякова: 1) о прижизненных событиях, в которых художник выступал главным героем; 2) о посмертных явлениях (например, о снах местных жителей, в которых им привиделся художник); также имеется целый корпус меморатов о посещении могилки кологривчанами с описанием нормативного поведения около нее; 3) о визите информантов к святым местам, связанным с жизнью Е.В. Честнякова, а также об устройении этих мест, их благоустройстве и правилах посещения. Мы уже говорили о том, что многие жители Кологривского р-на полагают Е.В. Честнякова своеобразным «народным святым» и в доказательство этого приводят легенды о видениях художнику Богородицы, о витании над ним ангелов и т.п.

Весь комплекс фольклорных повествований о Е.В. Честнякове укладывается в структуру произведений о народных праведниках, в которых отражены следующие обязательные темы: особенность рождения и проведения детских лет, необычный внешний вид, уменьшительное имя, статус одинокого человека, странствие с какими-то определенными целями, жизнь в странном доме, потоки посетителей с разными нуждами, умение лечить людей, свойство чувствовать внутренний мир посетителя и читать его мысли, прием нуждающихся и выпроваживание любопытствующих, привязанность к детям, непонятное поведение, прозорливость, разговор экивоками и иносказаниями, использование традиционной фольклорной символики в речи, разговор речитативом и с применением пения, прогнозирование будущего, чрезвычайная умеренность в еде и одежде, способность общаться с божественными силами, устройство святых мест, предсказание собственной смерти и по-

мощь людям даже после своей кончины. К подобному комплексу примыкают произведения о посмертных событиях: особенные похороны и поминки, обустройство могилки и других мемориальных мест, традиция посещения таких сакральных локусов, особенности почитания праведника, проведение праздников в его честь (день рождения, день памяти, приурочивание иных праздников), явление его во снах. Произведения о Е.В. Честнякове способны к циклообразованию, и даже в повествовании одного информанта часто циклизуются, хотя и не образуют полной тематической цепочки, но организуются в ряд последовательных сообщений о местном герое. Заметно «прирастание» фольклорных текстов о Е.В. Честнякове не только непосредственно к его личности, но и к культурным локусам в его честь, специально обустроенным на его «малой родине». Произошла «меморизация» персоны Е.В. Честнякова и географических мест, связанных с жизнью художника.

В общественном сознании кологривчан совершилась эволюция восприятия личности Е.В. Честнякова. При жизни художника он слыл интересным человеком, самобытной персоной для местной интеллигенции (преимущественно учителей) и крестьян-соседей, для жителей отдаленных деревень он был загадочным лицом, приравняемым к знахарям, а официальным представителям власти казался дурачком, блаженным. После кончины Е.В. Честняков стал осознаваться жителями Кологривского р-на «знатным земляком», главным достоянием района, его гордостью. Представление о нем как о народном святом продолжает существовать наряду с мнением о талантливом местном уроженце и многогранной личности, проявившей себя в целом комплексе искусств – в живописи, графике, скульптуре, литературе, философии.

Образ Е.В. Честнякова стал своеобразным брэндом г. Кологрив и «визитной карточкой» г. Кострома: создан мемориальный дом-музей в д. Шаблово; картинам и скульптуркам художника отведены целые залы в областном и районном музеях, его имя внесено в путеводители по городам, ему посвящены Интернет-страницы, в его честь снимаются документальные фильмы и Интернет-передачи, устраиваются праздники на «малой родине»,

«окультуривается» природный и деревенский ландшафт по специальным проектам топонимической географии и т.д.

Происходит музеефицирование д. Шаблово и г. Кологрив: одной из маленьких, но центральных улиц, отходящих от главной площади, присвоено имя Е.В. Честнякова. Сама улочка застроена двухэтажными типовыми домами из бетонных плит (и двухэтажными сараями!), резко контрастирующими с красивыми кирпичными купеческими особнячками и деревянными домиками с резными наличниками на всех остальных улицах Кологрива. Казалось бы, имя художника, воспевавшего патриархальную сказочную Русь и использовавшего старинные фольклорные мотивы в своем творчестве, в похожей на народный лубок и древнерусские фрески живописи и графике, не вписывается в стандартизированный архитектурный ландшафт. Однако А.Г. Громов записал в своих воспоминаниях мечту Е.В. Честнякова о зданиях из подобного строительного материала: «Глинобитные дома... Сколько бы они спасли от огня, от пожаров. Да и лес надо экономить, беречь. К избытию тянемся, а оно рядом, в земле. А будет такое время. В городе, там, конечно, кирпич, если строят большие дома. А здись [в деревне] надо глинобитные строить...» (Громов 1999: 313)

Но главное – самобытное творчество Е.В. Честнякова тщательно изучается, печатаются его литературные произведения и иллюстрации, реставрируются его полотна, копируются его «глинянки», ставятся спектакли по его книгам.

Примечания

- ¹ Нам представляется важным, что Е.В. Честняков родился в один год с Н.К. Рерихом (1874–1947) и, безусловно, был знаком с его философией. Экскурсоводы Кологривского краеведческого музея им. Г.А. Ладыженского рассказывают, что деревню Е.В. Честняков называл Шабóла (это навеивает ассоциацию с мистической Шамбóлой), хотя уроженцы д. Шаблово и соседних деревень сообщают, что небольшая гора (по сути, высокий холм) именовалась Шабóлá. В стихотворном наброске «Вот детских дней воспоминанье...» ударение читается на последнем слоге: «И раскрасавица гора / В цветах пестреет Шабала» (Честняков 2011: 18). Аналогично в стихотворении «Шабóла»: «Бегу я, а ветер трепещет полы, / Гляжу я на

луг, как с горы, – с Шабалы» (Честняков 1999: 21). Нам не удалось выяснить, слышали ли местные жители от Е.В. Честнякова вариант названия с ударением на первом слоге и точны ли экскурсоводы. Может быть, Е.В. Честняков допускал оба варианта ударения – в зависимости от цели и назначения высказывания?

Источники и материалы

- Википедия* – Честняков, Ефим Васильевич. URL: ru.wikipedia.org/wiki. Дата обращения 22.03.2016.
- Горница* – Архив Центра народного творчества и туризма «Горница», г. Кологрив. Папка: Воспоминания о Е.В. Честнякове. Павел Ефимович Серов, 1922 г.р., род. в д. Шаблово, прож. в г. Кологрив, зап. Ф.А. Киселевой, заведующей Центром традиционной народной культуры, 30.03.2004; Наталья Васильевна Кудрявцева (урожд. Долбакова), 1926 г.р., род. в д. Хапово Илешевского с/с; Екатерина Степановна Невзорова (урожд. Крутикова), 1923 г.р., род. в д. Денюгино, живет в г. Кологрив, зап. Ф.А. Киселевой, заведующей ЦТНК, 2004 г.; Мария Александровна Базанкова (урожд. Смирнова), 1907 г.р., род. в д. Вонюх; Екатерина Макаровна Тихомирова, 1924 г.р., род. в д. Уродово Пеженского с/с (Пеженга); Александра Сергеевна Некрасова, 1926 г.р., род. в д. Зеленино, адрес д. Тодино, замуж вышла в д. Шаблово; Аграфена Флегонтовна Кудрявцева, 1928 г.р., род. в д. Княгинино, зап. Е.Н. Голубевой и Н.В. Бородинкой в г. Кологрив 04.02.1998; Виталий Павлович Лебедев, 1931 г.р., род. в д. Шаблово, живет в г. Кологрив, рукопись.
- Громов 1999* – Громов А.Г. Воспоминания о Е.В. Честнякове // *Честняков Е. Поэзия* / Сост., вст. ст. Р.Е. Обухова. М.: Компьютерный аудит, 1999. С. 288–318.
- Есенин 1997* – Есенин С.А. Полн. собр. соч.: В 7 т. (9 кн.) / Гл. ред. Ю.Л. Прокушев. Подгот. текстов, комм. С.И. Субботина / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Т. 2. М.: Наука, Голос, 1997.
- Зуева, Кирдан 1998* – Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор: Хрестоматия. М.: Флинта, 1998 (и др. изд-я).
- Русский музей 2016* – Честняков Ефим Васильевич (1874–1961) // Портал «Русский музей: виртуальный филиал». URL: <http://www.virtualrm.spb.ru/ru/virtual/museums/kostroma/chestniakov>. Дата обращения 23.03.2016.
- Назарова 2016* – Назарова А.Г. О Ефиме Честнякове. Экспедиционные записи. URL: <http://cosmograph/efim-chestnyakov-3702>. Дата обращения 05.03.2016. Исп.: Соколова Алевтина Александровна, пос. Красный Бор; Городничина Вера Арсентьевна, дер. Павлово; Смирнова Мария Васильевна, дер. Крутец; Поварова Дина Ивановна, пос. Красный Бор; Голубева Анна Андреевна, с. Илешево; род. и жила в д. Шаблово.

- Орехова* 1999 – *Орехова М.М.* Воспоминания о художнике Ефиме Васильевиче Честнякове // Костромская земля: Краеведческий альманах Костромского филиала Российского фонда культуры / Гл. ред. Ю.В. Лебедев. Вып. 4. 1999. С. 38–41. Со слов Н.В. Румянцева, 1923 г.р., родом из д. Бурдово Кологривского р-на, жил в г. Архангельск. То же: URL: <http://kostromka.ru/kostroma/land/04/oranova/> Дата обращения 22.03.2016.
- ПМА* 2015 – Полевые материалы автора. Ответы на анкету о фольклоре учащихся 8 кл. СШ г. Кологрив (01.09.2015 г.); Виталий Павлович Лебедев, 1931 г. р., родом из д. Шаблово, живет в г. Кологрив, 28.08.2015; Анна Павловна Сорокина, 1929 г. р., родом из д. Михалёво, жила в д. Бурдово, живет в г. Кологрив, 22.08.2015; Анна Гавриловна Серова, 86 лет, родом из д. Спирино, живет в г. Кологрив, 30.08.2015; Антонина Андреевна Дроздова, 82 г., г. Кологрив, 30.08.2015; Мария Николаевна Киселёва, 90 лет, г. Кологрив, 23.08.2015; Алевтина Николаевна Голубцова, 82 г., учительница химии, род. в д. Морхино, живет в г. Кологрив, 30.08.2015; Н., учительница 87 лет, живет в г. Кологрив, 25.08.2015; Эмиль Кабинович Тимганов, зам. нач. отдела культуры, журналист и краевед, г. Кологрив, 19.08.2015; Репина Галина Васильевна, 1926 г. р., род. в д. Кр. Октябрь, живет в г. Кологрив, 22.08.2015; Александра Васильевна Кокорева, 1933 г. р., род. в д. Жуково Кологривского р-на, зап. в г. Кологрив, 18.08.2015; Николай Иванович Прόсви́ров, 1929 г.р., род. в д. Лучкино, живет в д. Ха́пово, зап. в г. Кологрив, 24.08.2015; Нина Михайловна Соколова, 1938 г. р., род. в д. Карпово Мантуровского р-на, ветеринарный врач, с 1967 г. живет в Кологриве, 01.09.2015; Марина Юрьевна Матюхина, родом из Костромы, приемная мать 13 детей, живет в д. Шаблово Кологривского р-на, прежняя заведующая Домом-музеем Е.В. Честнякова, 19.08.2015; Альбина Семеновна Панфилова, 1942 г. р., род. в с. Никола Вохомского р-на, зап. в г. Кологрив, 18.08.2015.
- Самоделова* 2015 – *Самоделова Е.А.* Ефим Честняков – народный праведник. URL: <http://www.anna-news.info/node/49993> (Annnews, 24.12.2015).
- Художник Ефим Честняков* – Художник Ефим Честняков. URL: mailto:ger.sveta/video/_myvideo/1.html. Дата обращения 13.02.2016.
- Честняков* 1917 – *Честняков Е.В.* 4-хстраничная листовка с датой: 25 апреля 1917 г.; вероятно, отпечатана в типографии г. Кологрив; хранится у В.П. Лебедева, 1931 г. р., родом из д. Шаблово Кологривского р-на, живет в г. Кологрив.
- Честняков* 1993 – «Вот перед Вами русский...» Письма Е.В. Честнякова к И.Е. Репину / Вст. ст. подгот. текста и публ. В.А. Сапогова // Новый журнал. СПб., 1993. № 2. С. 117–131.
- Честняков* 1999 – *Честняков Е.* Поэзия / Сост., вступ. ст. Р.Е. Обухова. М.: Компьютерный аудит, 1999.

- Честняков 2007 – Честняков Е.В. Сказание о Стафии – Короле Тетеревинном: роман-сказка / Сост. и комм. Р.Е. Обухова. М.: Международный центр Рерихов; Мастер-Банк, 2007.
- Честняков 2011 – «Русь, уходящая в небо...» Е.В. Честняков. Материалы из рукописных книг / Сост. Т.П. Сухарева. Кострома, 2011.
- Честняков 2012 – Честняков Е.В. Сказки, баллады, фантазии / Сост. Р.Е. Обухов. Вст. ст. Р.Е. Обухова и М.А. Васильевой. М.: Моск. учебники, 2012.
- Щукин, Ипатов 2002 – Щукин О., Ипатов О.М. Сказка о матушке, сынке и птице-вещунье. Кострома: ГУИПП «Кострома», 2002.
- Ямщиков 2009 – Фильм «Я пришел дать вам сказку. Ефим Честняков» (с участием С.В. Ямщикова; 2009, режиссер Алексей Илюхин). URL: tvkultura.ru › передачи › Ефим Честняков; youtube.com › watch?v=MngrcNCaZD0; dokkino.ru › 7664...prishel-dat...efim-chestnyakov.html; fest.radonezh › video/522212; science-film/28547. Дата обращения 13.02.2016.

Научная литература

- Артамонова 2014 – Артамонова М. Ефим Васильевич Честняков. В поисках индивидуального почерка // Личность в культурной традиции. М.: Гос. ин-т искусств, 2014. С. 346–365.
- Ганцовская 2007 – Ганцовская Н.С. Живое поунженское слово. Словарь народно-разговорного языка Е.В. Честнякова. Кострома: Костромаиздат, 2007.
- Голушкина 1968 – Голушкина Л. «Я давно родился на Земле...» // Новые открытия советских реставраторов / Сост. С.В. Ямщиков. М., 1968. Б/с.
- Игнатьев 1977 – Ефим Честняков – художник сказочных чудес. Каталог выставки / Вст. ст. В.Я. Игнатьева. М.: Сов. художник, 1977.
- Игнатьев 1985 – Игнатьев В.Я. Ефим Честняков – крестьянский художник // Дружба народов. М., 1985. № 1. С. 128–131, вклейка.
- Игнатьев 1995 – Игнатьев В.Я. Ефим Васильевич Честняков. Кострома: Теза, 1995.
- Игнатьев, Трофимов 1988 – Игнатьев В.Я., Трофимов Е.П. Мир Ефима Честнякова. М.: Молодая гвардия, 1988.
- Лоциц 2011 – Лоциц Ю. Завещание Ефима Честнякова // Камертон: сетевой литературный журнал. М.: Фонд «Русское единство», 2011. № 21 (июль). URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Честняков,_Ефим_Васильевич.
- Обухов 2008 – Пути в избáх. Трикнижие о шабловском праведнике, художнике Ефиме Честнякове / Сост., авт. предисл. и коммент. Р.Е. Обухов. М.: Международный Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2008.
- Самоделова 2016 – Самоделова Е.А. Е.В. Честняков – продолжатель традиций народного театра в Кологривском уезде Костромской губернии

- в XX веке (по материалам фольклорной экспедиции) // Богатыревские чтения – 2015: Театр и театральность в народной культуре. Мат-лы науч. конференции 26–28 ноября 2015 года. М.: Государственный институт искусствознания, 2016 (в печати).
- Сапогов 1993 – «Вот перед Вами русский...» Письма Е.В. Честнякова к И.Е. Репину / Вст. ст. подгот. текста и публ. В.А. Сапогова // Новый журнал. 1993. № 2. С. 117–131.
- Сухарева 2011 – Сухарева Т.П. Рукописи Ефима Честнякова – источник духовной и народной мудрости // Русь, уходящая в небо... Е.В. Честняков. Материалы из рукописных книг / Сост. Т.П. Сухарева. Кострома, 2011. С. 3–18.
- Тихомирова 2007 – Тихомирова Е.Л. Неизвестный Е.В. Честняков // Анти-кварное обозрение. СПб., 2007. № 2. С. 42–44.
- Шангина 1997 – Шангина И.И. Ефим Васильевич Честняков – святой человек кологривских крестьян // Живая старина. 1997. № 4. С. 26–30.
- Штольдер 2014 – Штольдер Н.В. Новый Ефим Честняков. Черты модерна и символизма в творчестве художника // Золотая палитра. М., 2014, № 2 (11). С. 20–23.
- Ямщиков 1968 – Ефим Васильевич Честняков: Новые открытия советских реставраторов / Сост. С.В. Ямщиков. М.: Советский художник, 1968.

Article Summary

E.A. Samodelova. Khudozhnik E.V. Chestniakov: ot biografii k “agiografii” (k postanovke voprosa) [Artist Efim Chestnyakov: from biography to “hagiography” (To formulation of problem; On the materials of folkloric expeditions into Kostroma region)]

Keywords: person in folklore, biographology, legends and memorates about E.V. Chestnyakov, modern mythology, philological regionalism, branding

Abstract: The article analyzes the complex of concepts related to the figure of the Kologriv artist, poet and teacher Yefim Chestnyakov, who gained in local folklore a reputation as a righteous man, a holy man and a visionary. The paper discusses the use of the creative heritage of the E.V. Chestnyakov in the contemporary socio-cultural practices.

Author: Elena Samodelova, A.M. Gorky Institute of World Literature Russian Academy of Science (Moscow, Russia); e-mail: helsa@rambler.ru

References

- Artamonova M. Efim Vasil'evich Chestniakov. V poiskakh individual'nogo pocherka. *Lichnost' v kul'turnoi traditsii*. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstv, 2014, pp. 346–365.
- Gantsovskaia N.S. *Zhivoe pounzhenskoe slovo. Slovar' narodno-razgovornogo iazyka E.V. Chestniakova*. Kostroma: Kostromaizdat, 2007.
- Golushkina L. "Ia davno rodilsia na Zemle..." *Novye otkrytiia sovetskikh restavratorov*, ed. S.V. Iamshchikov. Moscow, 1968.
- Iamshchikov S.V. (ed.). *Efim Vasil'evich Chestniakov: Novye otkrytiia sovetskikh restavratorov*. Moscow: Sovetskii khudozhnik, 1968.
- Ignat'ev V.Ia. (ed.). *Efim Chestniakov – khudozhnik skazochnykh chudes. Katalog vystavki*. Moscow: Sovetskii khudozhnik, 1977.
- Ignat'ev V.Ia. Efim Chestniakov – krest'ianskii khudozhnik. *Druzhba narodov*. Moscow, 1985, no. 1, pp. 128–131, vkleika.
- Ignat'ev V.Ia. *Efim Vasil'evich Chestniakov*. Kostroma: Teza, 1995.
- Ignat'ev V.Ia., Trofimov E.P. *Mir Efima Chestniakova*. Moscow: Molodaia gvardiia, 1988.
- Loshchits Iu. Zaveshchanie Efima Chestniakova. *Kamerton: setevoi literaturnyi zhurnal*. Moscow: Fond "Russkoe edinstvo", 2011, no. 21 (iiul'). URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Chestniakov,_Efim_Vasil'evich.
- Obukhov R.E. (ed.). *Puti v izbakh. Triknizhie o shablovskom pravednike, khudozhnike Efime Chestniakove*. Moscow: Mezhdunarodnyi Tsentr Rerikhov; Master-Bank, 2008.
- Samodelova E.A. E.V. Chestniakov – prodolzhatel' traditsii narodnogo teatra v Kologrivskom uезде Kostromskoi gubernii v XX veke (po materialam fol'klornoi ekspeditsii). *Bogatyrevskie chteniia – 2015: Teatr i teatral'nost' v narodnoi kul'ture. Materialy nauchnoi konferentsii 26–28 noiabria 2015 goda*. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstvovznaniia, 2016 (v pechati).
- Sapogov V.A. (ed.). "Vot pered Vami russkii..." Pis'ma E.V. Chestniakova k I.E. Repinu. *Novyi zhurnal*. 1993, no. 2, pp. 117–131.
- Shangina I.Iu. Efim Vasil'evich Chestniakov – sviatoi chelovek kologrivskikh krest'ian. *Zhivaia starina*. Moscow, 1997, no. 4, pp. 26–30.
- Shtol'der N.V. Novyi Efim Chestniakov. Cherty moderna i simvolizma v tvorchestve khudozhnika. *Zolotaia palitra*. Moscow, 2014, no. 2 (11), pp. 20–23.
- Sukhareva T.P. Rukopisi Efima Chestniakova – istochnik dukhovnoi i narodnoi mudrosti. *Chestniakov E.V. Rus', ukhodiashchaia v nebo... Materialy iz rukopisnykh knig*, ed. T.P. Sukhareva. Kostroma, 2011, pp. 3–18.
- Tikhomirova E.L. Neizvestnyi E.V. Chestniakov. *Antikvarnoe obozrenie*. St. Petersburg, 2007, no 2, pp. 42–44.

А.В. Козлова

**«Приучаем к истокам с ясельного возраста»:
стратегии педагогического краеведения
в г. Кологрив**

Ключевые слова: краеведение, локальный текст в системе образования, малые города, брендинг.

Аннотация: В статье рассмотрены несколько стратегий воспитания локального патриотизма, представленных в деятельности образовательных учреждений г. Кологрив Костромской области. Автор выявляет, какие фрагменты локального текста функционируют в разных краеведческих программах и какие прагматические цели преследуются их создателями. Для классификации стратегий выбран тематический принцип: выделяются фольклорно-этнографическое, православное, экологическое и историко-патриотическое краеведческие направления, реализующие локальные версии топосов общероссийского патриотизма, а также уникальное локальное направление, занимающееся изучением и возрождением деятельности культурного героя, ставшего брендом города – Е.В. Честнякова, которое оказывает влияние на все тематические варианты локально-патриотического текста.

Локальный текст, как известно, формируется стихийно и институционально, «на экспорт» (для приезжих) и «на импорт» (для местных жителей). И несмотря на то, что сферы эти взаимопроникаемы, а локальное знание представляет неразрывный континуум, один и тот же сюжет может воспроизводиться в разных коммуникативных ситуациях и преследовать разные цели. Моё небольшое исследование посвящено одной форме существования локального знания – «обучающей», т.е. ограниченной местом воспроизведения (городские образовательные учреждения основного и дополнительного образования), фигурами адресантов (эксперты/учители) и адресатов (дети-местные жители).

Детский учебный краеведческий текст занимает особое место: в рамках него школьникам «прививаются» основные ориентиры

восприятия образа «родного города», более того, на уроках краеведения жителям впервые предлагается «осознать» свою локальную идентичность. Пафос «патриотического воспитания» (в том числе и локального) вообще главным образом направлен на детскую аудиторию. Как показывает М.С. Костюхина, он начал формироваться еще в первой трети XIX века, изначально сочетал в себе утверждение православных и семейных ценностей и был признан практически полезным государственными чиновниками и публицистами для усиления контроля государства над воспитанием (Костюхина 2012: 84–88). Воспроизводимые учителем нарративы часто служат прецедентными текстами по отношению к стихийно бытующим формам локального знания. Если авторы монографии «С чего начинается родина? Молодежь в лабиринтах патриотизма» отмечают влияние «детерриторизации на вос(производство) локальных, транслокальных и национальных идентичностей» (С чего начинается 2012: 5) (в том числе относительно дискурсивных практик патриотического воспитания молодежи), то нашей задачей будет показать, наоборот, всплеск интереса педагогов к местному ландшафту и культурно-историческому наследию. В связи с этим интересно разобраться, какие фрагменты локального текста попадают в область деятельности разных краеведческих программ и какие прагматические цели при их воспроизведении преследуются. Стратегии конструирования образа города для детей я попробую рассмотреть на примере г. Кологрив Костромской области.

Материалом для исследования послужили интервью, взятые у руководителей краеведческих программ для детей (в общей сложности 8 интервью разной длины – от 10 минут до четырех часов), материалы занятий, учебные планы и отчеты о краеведческой деятельности, написанные самими учителями, а также анонсы и отчеты краеведческих мероприятий, опубликованные в местной газете «Кологривский край», и коллекция документов, хранящаяся в музее Кологривской школы.

Влияние местоположения и культурного ландшафта на процесс институализации локального знания в г. Кологиве. Кологривский район воспринимается самими жителями как очень

глухой и отдаленный. Такой образ города складывается, в первую очередь, из-за труднодоступности: в Кологрив (640 км от Москвы) ведёт только одна двухполосная автодорога, соединяющая его с соседним городом Мантурово. В связи с этим одним из топов бесед с местными жителями оказалось представление о Кологриве как о ловушке: добраться до города при желании можно, а вот выбраться (временно или навсегда) – сложно. Другой часто соседствующей с мотивом отдаленности характеристикой города стало представление о «деревенскости» Кологрива. Его население составляет 3240 человек, и хотя статус города Кологрив получил еще в 1778 году, некоторые жители склонны говорить о нем как о деревне:

Особенно у нас в деревне народ не искушенный. У нас ведь здесь в плане вот таком, историческом, бытовом, человеческом получается, у нас есть такое – тупик в сознании, то есть люди живут в замкнутом пространстве много лет. Ну да, уезжают, но нет вот такого, проходного. То есть, вход есть, а выхода нету (ПМА 2013: Ярыгина).

Возможно, такое изоляционное местоположение становится причиной того, что краеведческое движение и осознание необходимости выстраивания дискурсивных практик локального патриотизма доходят до Кологрива довольно поздно: не в начале 1990-х (как это происходит в большинстве регионов и когда появляется государственный заказ на краеведческую деятельность), а лишь в начале 2000-х. Можно также предположить, что эти же причины повлияли на слабо урбанизированный характер краеведческой работы: во всех ее ниже представленных направлениях локальность чаще всего выражается через общерайонные, а не собственно городские идентичности, тем не менее их конструированием занимается, в первую очередь, городская интеллигенция. Педагогическое краеведение Кологрива можно условно разделить на

– фольклорно-этнографическое краеведение (им занимаются в пришкольном кружке по истории и культуре района «В гостях у самовара» (1–4 классы), кружке «Народная культура Кологривского края», детском саду «Ромашка» с приоритетным направлением

«краеведение», а также в центре народной культуры и туризма «Горница»);

– *православное краеведение* (активно развивающееся в детском (1–4 классы) библиотечном клубе «Почемучка»);

– *экологическое краеведение* (детские программы «экологического просвещения» заповедника «Кологривский лес»);

– *историко-патриотическое краеведение* (клуб «Патриот» при Музее истории школы для средних и старших школьников).

Единственным уникальным локальным направлением краеведческой деятельности кологривцев оказывается *честнякововедение*. Его разрабатывали существовавшие до недавнего времени театр глиняной кологривской игрушки «Ефимов ключик» и детский сад «Ромашка» с приоритетным направлением «краеведение». Однако сама фигура Е.В. Честнякова оказывается частью общекостромского регионального (а не собственно кологривского) текста (Соколова 2013). Интересно, что активно пропагандируемый бренд Кологрива как гусиной столицы России, возникший во второй половине 2000-х, не поддерживается ни одним образовательным учреждением, даже несмотря на тот факт, что изначально День Гуса задумывался как *детский* экологический праздник.

Фольклорно-этнографическое направление является одним из стратегически продуманных ходов брендинга города. Центральное положение здесь занимает дом народного творчества и туризма «Горница», а упомянутые выше детские учреждения фольклорного направления – его миниатюрные слепки. Краеведческая деятельность кружков «В гостях у самовара», «Народная культура Кологривского края» и детского сада «Ромашка» заключается в собирательской этнографической работе, проводимой вместе с детьми в деревнях, последующей обработке материала руководителем и преобразовании его в сценарий для детской постановки на сцене. Это обусловлено тем, что в составе инициативных групп создателей программ всех трех организаций принимала участие Е.В. (ж., 1969 г.р.) – авторитетнейший знаток Кологрива, фольклорист-любитель, сыгравшая также немалую роль в образовании «Горницы». И деятельность «Горницы», и деятельность

детских кружков – продукты, ориентированные скорее на экспорт, чем на местных жителей. Часто возникающей темой в интервью с Е.В. оказывались гастрольные поездки с детскими коллективами под её руководством:

<О детском составе ныне не существующего фольклорного коллектива «Талица» (рук. Е.В.)>

У нас было два состава: взрослый и детский. А с детьми – всё, по крайней мере, когда моя Юля, вот 90-го года рождения, у меня сын, погодки, 89-го, они у меня выросли в этой «Талице», мы с ними и в Москве были, и в Твери, и в Иванове, в общем, жили полноценной жизнью, пели кологривский фольклор. <...> У нас участвуют все, и наши дети, и наши там, ну, у кого вот есть, вот (ПМА 2013: Ярыгина).

«Честнякововедение». Фольклорность тянет за собой в краеведческий педагогический текст второй кологривский бренд – фигуру «всемирно известного земляка» Ефима Честнякова. При этом имя Честнякова в педагогическом контексте часто отождествляется с фольклором:

Да, я занималась как раз с детьми русским народным творчеством. *По Честнякову я работала.* И опыт работы у меня был... Ну я и направление это выбрала для себя как краеведческое направление работы со старшими дошкольниками именно... (ПМА 2013: ГЛ).

Честняков органично встраивается в детскую версию краеведческого текста как сказочник, создатель первого детского сада в своей родной деревне Шаблово и автор театра «глинянок». Любопытен «прикладной» аспект честнякововедения: его деятельность не просто изучается, но воссоздается в детских коллективах и организациях. Т.Ю. Большакова, организовавшая театр глиняной игрушки «Ефимов ключик», проводит прямую линию преемственности между воспитательной деятельностью Е.В. Честнякова и современными детскими центрами творчества г. Кологрива, осмысляя её как эффективную стратегию не столько воспитания локальной идентичности, сколько педагогически эвристическую и самооценную: «Попытки использовать в духовнопрактической

деятельности школьников авторскую интегративную практику, объединив разнообразные виды искусства в новое целое на основе синтеза музыки, танца, театра, литературы, изобразительного искусства Е.В. Честнякова, предпринимаются в настоящее время» (Большакова 2013: 9).

Сюжет биографии Честнякова, связанный с созданием деревенского детского сада, используется педагогами в утилитарных целях, как ресурс и образцовая модель и возможность реализации собственных творческих идей. Так, отсылка к факту о том, что в 1920–1925 в деревне Шаблово (в 7 км от г. Кологрива) Честняков организовал в собственной избе детский сад, в котором учил детей рисовать, лепить, сочинять сказки, помогла открыть экспериментальную площадку детского сада «Ромашка»:

И мы вот, мы иногда в выходной приходили в свой, в своё личное время все это делали. Все эти у нас постановки, “Гуси-лебеди” также, мы всегда вот в этих участвовали, если там приурочено к Честнякову, там – ко Дню Рождения, там – ко Дню памяти, то мы уж тоже всегда с ребятами и поделки делаем, и работать было интересно. <...> Просто было у детского сада направление “краеведение”, и мы всё-всё это делали сами, все занятия мы придумывали, <...> все это были наши наработки. Сейчас, конечно, все есть, методическая литература вся там, если это специалисты занимались, это разрабатывали, я должна это использовать, и почему бы это не использовать-то, но раньше было по-другому, очень интересно было (ПМА 2013: Липина).

Значение этой деятельности объясняется через утверждения, что творчество Честнякова, забытого и непонятого, по-настоящему может быть воспринято только детьми:

Они и все об этом говорят, что его не воспринимали, как сейчас вот говорят, что вот он такой одарённый. Говорили, что какой-то он необычный. Но дети... Смешной для взрослых, но детям-то он был в принципе понятен, и им интересно было с ним общаться, и всё. Поэтому мы вот так вцепились, над этим работали очень глубоко (ПМА 2013: ГЛ).

Думается, аналогичным образом может объясняться и создание детской версии «Честняковских чтений»: если дети лучше

всех понимают творчество Честнякова, то кому как не им заниматься его интерпретацией.

Православное краеведение совмещает реакцию на государственный заказ и самоидентификацию Кологрива как «колыбели русского православия». Потенциал для локализации в Кологриве востребованного государством воспитания «духовности» имеется – так в педагогический краеведческий текст входят 4 храма города и другие «православные святыни» района:

Девушка, вот с которой мы сейчас сидели, вот она писала вот такую исследовательскую работу – о храмах, в тот же год. Тоже. Ну, тут уже большая (мы с ней изъездили весь район) работа. *В основном-то у нас, в Кологриве все храмы. Старые и новые. <...> У нас остатков вот есть церквей много! Такие где ещё сохранились?* (ПМА 2013: Журавлева).

В клубе «Почемучка», которым руководит И.Ч. (ж., 1978 г.р.), сетующая на то, что в городе нет воскресной школы, и что часто ей приходится брать на себя основы религиозного воспитания, проводятся мероприятия, посвященные истории кологривских храмов:

Просто уже вот рассказываем <...> про наши храмы, тоже было мероприятие “Корабли вечности” у нас называлось, о храмах нашего города, то есть в частности вот о том рассказывалось детям, какие разрушены: у нас храм был очень красивый, в центре города стоял, и не действующий ныне вот храм стоит вот здесь совсем рядышком у нас. Ну а действующий, конечно, храм тоже они знают у нас: когда он был построен, как строился, в честь каких <святых>: вот Божьей матери Успения пресвятой Богородицы, что там престол освящен ещё в честь Феодосия Тотемского, например, там, святых (ПМА 2013: Чистова).

В связи с брендированием фигуры Честнякова в последние годы некоторые краеведы предпринимают попытки вписать его имя и в православный локальный текст. Это происходит как правило через рассказы о чудесах Ефима Честнякова и его грядущем причислении к лику святых:

Вот мы тоже вот рассказываем, о том, что он и людей лечил и чудеса какие там, предсказывал, и всё. Люди почитают его как святого, но

он даже, как бы Вам сказать, как блаженный, юродивый (ПМА 2013: Чистова).

Восприятие Ефима Честнякова как юродивого расширяет православный краеведческий педагогический текст за счет включения в него фигур других местных юродивых:

Ну вот, было у нас мероприятие. Я рассказывала про Кудесника, <...> Кудесником его называли, ходил тоже вот по полям. А, он не получал пенсию – сказал: “Что это я от государства буду пенсию брать? Земля меня прокормит”. Он очень такой человек: ощущал себя частью природы. Вот тоже как бы божественный человек, как и Ефимушка. (ПМА 2013: Чистова).

Экологическое направление школьного краеведения осуществляется заповедником «Кологривский лес», созданном в 2006 году. В 2008 г. при нем был открыт отдел экологического просвещения, главная цель работы которого «формирование экологического мировоззрения и культуры у детей и взрослых» (Экологическое просвещение 2014). Локальный текст органично вплетается в экологический: в детской газете «Совенок» (издается заповедником с 2012 года) печатаются стихи местных поэтов о Кологривском крае, интервью с лесниками с подзаголовками «Любите природу и свой край» (Совенок 2012). Созданные работниками заповедника экскурсионные маршруты проходят через «православные» природные фрагменты локального ландшафта. Вот как выглядит отрывок из анонса экскурсии «Затерянная в лесах святыня»:

Здесь удивительная по красоте природа, овеянная легендами и преданиями историческое место. Святой поток – место слияния трёх ключиков, Святые липы, остатки каменного и деревянного Успенских храмов, прицерковное кладбище, Святой колодец под алтарём каменной церкви, небывалая по высоте для наших мест гора и вид, открывающийся с неё, – всё это делает посещение этого места незабываемым (Экотуризм 2016).

Экологические просветители демонстрируют свое небезразличие к личности Ефима Честнякова. В 2013 г. юный исследователь восьмиклассник А.Ц. вместе со своим научным руководителем

создали детский учебный маршрут «Путешествие в лес для детей изрядного возраста» и представили его на «Честняковских чтениях», где он стал лауреатом 1 степени в конкурсе исследовательских работ «Честняков и современность». Направленность проекта узко ботаническая (экскурсия содержит информацию о ярусах леса, свойствах и особенностях древесных, кустарниковых и травянистых растений), связь с деятельностью Ефима Честнякова, по всей видимости, заключается только в названии: скрытая цитата «для детей изрядного возраста» отсылает к «сказкам» (строго говоря, не к сказкам Е.В. Честнякова, а к «Сказкам для детей изрядного возраста» (1883) М.Е. Салтыкова-Щедрина).

С другой стороны, интуитивное взаимонаправленное движение к эколого-туристической тематике прослеживается и у педагогов, которые разрабатывают этнографическую линию краеведения, вынося локальную идентичность за пределы города и подчеркивая важность знания окрестностей и природного ландшафта для понимания культурного наследия:

<Кружок> “Народная культура”, но он в основном вот, направление у него было такое, что-то вот с честняковским, с нашим уклоном, сохранить. <...> Очень много выступали, много ходили мы в походы, мы весь год ходили, все каникулы ходили в походы по родному краю, детям очень нравилось. Если спросить, окажется, что вот, например, дети не знают даже своих близких деревень. Все, что можно пешком обойти там в один день, в два – мы в зимние каникулы, в весенние, мы все-все ходили. Ходили в хозяйство к Митину, ходили в хозяйство вот к этому, к Зарубину, у него там и быки, ходили вообще вот всей школой в Березники, – детям очень нравилось. Вот такое у нас такое было движение: все вместе, и все связано (ПМА 2013: Соколова).

Историко-патриотическое краеведение. Все три предыдущих направления друг от друга недалеки и даже связаны общей областью «честнякововедения». Совсем иначе предлагает выстраивать локальный текст музей «История Кологривской школы». В деятельности организованного при нем клуба «Патриот» в полной мере отразилось наследие советского патриотического проекта.

Однако музей основан в 2001 году по личной инициативе учителя русского языка и литературы Н.Н. (ж., 1953 г.р.) и представляет собой равноправный и альтернативный «националистическому» (фольклорное, православное) течению путь выстраивания идентичности. Работающий при музее клуб «Патриот» – это единственное в городе объединение, конструирующее историческую память и выстраивающее свой текст через советский период: в Краеведческом музее советские экспозиции сокращены до минимума, дом-музей генерала гражданской войны Трефолева (получивший в советский период статус дома-памятника) находится в полуразобранном состоянии. Центральное место, конечно же, здесь занимает культивирование милитаризированной героической памяти о местных героях гражданской, финской, Второй мировой войн (так в школьный краеведческий текст включаются нарративы об И.М. Некрасове, В.Д. Трефолеве, В.Г. Павлове), а также о других знаменитых личностях советского периода – первостепенным героем здесь оказывается капитан атомохода «Ленин» Б.М. Соколов (его имя было упомянуто руководителем музея 18 раз в течение полуторачасового интервью). После закрытия музея Трефолева часть экспонатов Н.Н. отвозила для школьного музея:

Мы из этого музея, из большого, брали, какие можно, экспонаты, вещи. Ну вот, год выпуска Бориса Макаровича Соколова – выносили его китель оттуда, приносили фуражку его, документы, какие сохранились, которые он в свою очередь передал, когда был жив (ПМА 2013: Журавлева).

Н.Н. понимает свою уникальность хранителя советского наследия города и считает, что в помещении музея старшеклассникам можно рассказать историю, иллюстрируя её наглядным материалом из истории Кологривской школы, «ученики которой прошли тот же путь, что и всё советское государство»:

Наша школа прошла тот же путь, что и история всего Советского государства. <...> Ну, вот говорю, что, и каждый раз говорю, что ребята плохо стали знать историю, плохо стали знать историю. Ну, вот в музей приходят когда, они слушают, <...> им занимать-

ся интересно. А потом это пригождается им в ЕГЭ, на близких, так сказать, примерах-то это им хорошо запоминается (ПМА 2013: Журавлева).

Заметим, что сходный способ включения локального текста в школьную программу, как отмечает Катриона Келли, был широко распространен и приветствовался в эпоху оттепели: «В 1960-х годах возобновление интереса к краеведению в связи с хрущевской политикой регионализации оказало определенное влияние на школьную учебу. В учебном пособии 1963 г., опубликованном в г. Иваново, констатировалось, что факты и события истории СССР становятся более близкими тогда, когда ознакомление с ними происходит на широком использовании краеведческого материала» (Келли 2013: 204).

Честняковское чествование музеем игнорируется. Однако в условиях современной политики обретенной памяти о Е.В. Честнякове, музей оказывается вынужденным вписать себя в «честняковский текст» города. Например, в рассказе об истории школы Н.Н. мельком упомянула о сестре Е.В. Честнякова, закончившей Кологривскую женскую гимназию:

Ну, здесь проходили балы, здесь училась сестра Ефима Васильевича Честнякова, закончила она нашу гимназию (ПМА 2013: Журавлева).

Не отказывается Н.Н. и от участия своих учеников в детских «Честняковских чтениях», однако исследовательские темы, которые она предлагает детям, оказываются связаны с Е.В. Честняковым лишь номинативно:

Как-то с Ефимом Честняковым у меня такой большой дружбы не сложилось. Хотя, вот, говорю, мы пишем на Честняковские чтения, обязательно пишем работы, ну, вот как нынче писала Маша Долматова, она ещё второклассница, я ее привлекла потому, что у них в семейном альбоме сами бабушка и дедушка и их родные вышли вот именно из Шаблово. <...> Что их родственники – выходцы из деревни Шаблово. Так что, только постольку поскольку (ПМА 2013: Журавлева).

Локальный и государственный патриотизм в детских краеведческих программах г. Кологрив. Катриона Келли, рассма-

тривая образ родного города в учебном процессе петербургских школ, высказывала предположение о том, что «краеведческие мотивы далеко не всегда повторяют знакомые мелодии общегосударственного патриотизма на другой лад» (Келли 2013: 196). Кологривский пример (возможно, лишь на данном этапе становления постсоветской краеведческой деятельности) скорее не может стать подтверждением этого тезиса. В рассмотренных стратегических направлениях, которыми руководствуются «строители» локальной идентичности детей, нет ничего нового или уникального, и, несмотря на низовую и личную инициативу организации каждого из них, все они реализуются в идеологическом ключе государственной патриотической программы. Разрабатываемые инициативными деятелями образования города стратегии локального просвещения оказываются преимущественно частной реализацией универсальных детерриторизированных патриотических топосов (см., например, тематику мероприятий, предлагаемую государственной программой «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011–2015 годы», где фольклорная, православная, экологическая и военно-патриотическая интерпретации патриотизма представлены в достаточном объеме (Концепция патриотического 2015). Исключение составляет чужеродное явление, которое служит локальным «клеем» краеведческого кологривского текста. В то же время, в них не представлена и целостная, готовая система формирования знания о родном городе и крае. Педагоги и организаторы детских краеведческих кружков далеко не всегда являются экспертами в области локальной истории, при выборе программы, каждый из них руководствуется личными симпатиями и прагматическими целями. Элементы локального текста, прошедшие через образовательную систему, претерпевают несколько ретрансляций: факты попадают в курс краеведов, откуда педагоги черпают материал для занятий, трансформированный дважды текст попадает к детям, а дальше он может распространяться как неподконтрольное знание культуры города. К сожалению, у меня практически нет данных о двух последних ступенях преобразования локального знания – детском

восприятию школьных краеведческих текстов, а также в том, как они входят в культурное поле города. Разобраться в этой системе кривых, направленных друг на друга зеркал, было бы любопытно в дальнейших разысканиях.

Источники и материалы

ПМА 2013 – Полевые материалы автора, г. Кологрив Костромской области. Июнь 2013 г. (информанты: И.А. Чистова, 1978 г.р., зав. детским клубом «Почемучка»; Н.Н. Журавлева, 1953 г.р., директор музея «История школы», учитель русского языка и литературы; Е.В. Ярыгина, 1969 г.р., руководитель кружка «Народная культура Кологривского края», в прошлом – руководитель самодеятельного коллектива «Талица»; А.П. Липина 1969 г.р., воспитатель детского сада; З.М. Соколова – директор центра детского творчества; Г.Л., работница ЗАГС, ранее старший методист в детском саду).

Концепция патриотического 2015 – Концепция патриотического воспитания граждан Российской Федерации // Государственная программа «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2011–2015 годы». URL: www.gospatriotprogramma.ru/the-concept-of-patriotic-education-is-the-basis-of-the-state-program/ (дата обращения: 11.04.2014).

Совенок 2012 – Совенок. Детская экологическая газета. 2012. № 1. С. 1; № 3 С. 2; № 4. С. 2. URL: kologrivskiy-les.ru/ekologicheskoe-prosveshchenie/detskaya-ekologicheskaya-gazeta (дата обращения 10. 04. 2014).

Соколова А.Д. Художник, провидец, святой: Ефим Честняков как герой локального текста. Доклад в рамках научного семинара Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ «Комплексное изучение малых городов России: проблемы и перспективы». РГГУ, Москва. 18.11.2013.

Экологическое просвещение 2014 – Экологическое просвещение // Официальный сайт государственного природного заповедника им. М.Г. Синицина. URL: kologrivskiy-les.ru/ekologicheskoe-prosveshchenie. Дата обращения 10 апреля 2014 г.

Экотуризм 2016 – Экотуризм. Тур «Затерянная в лесах святыня». URL: <http://kologrivskiy-les.ru/2010-03-13-07-13-52>. Дата обращения 12 апреля 2016 г.

Научная литература

Большакова 2013 – Большакова Т.Ю. особенности духовно-практической деятельности школьников на основе авторской интегративной художественной практики Е.В. Честнякова // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. Серия Гуманитарные науки:

- Педагогика. Психология. Социальная работа. Акмеология. Ювенология. Социокинетика. № 2. Т. 19. 2013. С. 8–11.
- Келли 2013 – Келли К. «С чего начинается малая родина?» Родной город в учебном пространстве советской и постсоветской начальной школы: конструирование социальной оптики // Учебники детства: Из истории школьной книги VII–XXI веков. Сост. Н.Б. Баранникова, В.Г. Безрогов, Г.В. Макаревич. М.: РГГУ, 2013. С. 196–227.
- Костюхина 2012 – Костюхина М.С. Дом Державина и детский патриотический текст XIX века // Детские чтения. 2012. № 1. С. 79–90.
- С чего начинается 2012 – «С чего начинается Родина»: молодежь в лабиринтах патриотизма / Науч. ред.: Е. Л. Омельченко, Х. Пилкингтон. Ульяновск: Ульяновский государственный университет, 2012.

Article Summary

A. Kozlova. «Priuchaem k istokam s iasel'nogo vozrasta»: strategii pedagogicheskogo kraevedeniia v g. Kologriv [Strategies of pedagogical local studies in Kologriv town]

Keywords: local history, local text in the education system, small towns, branding

Abstract: This paper is focused on strategies of inculcating the local patriotism, which were represented in the activities of educational institutions in Kologriv (Kostroma region). The author reveals what parts of the local text function in different programs of local studies and what pragmatic goals are pursued by their creators. The paper uses the topical principle for the classification of strategies: it distinguishes folklore-ethnographic, orthodox, environmental, historical-and-patriotic strategies, which realize local versions of nationwide patriotism. The unique local direction in Kologriv town is *chestnyakovedenie*, whose institutors study and revive works of the cultural hero Efim Chestnyakov, who has become the brand of the town. The last direction affects and transforms all versions of the local patriotic text.

Author: Anna Kozlova, European University at St. Petersburg (St. Petersburg, Russia); e-mail: yeklopozha@gmail.com

References

- Bol'shakova T.Y. Osobennosti dukhovno-prakticheskoi deiatel'nosti shkol'nikov na osnove avtorskoj integrativnoi khudozhestvennoi praktiki E.V. Chestniakova.

- Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova. Seriiia Gumanitarnye nauki*, no. 2, vol. 19, 2013, pp. 8–11.
- Kelli K. “S chego nachinaetsia malaia rodina?” Rodnoi gorod v uchebnom prost-
ranstve sovetskoi i postsovetskoi nachal’noi shkoly: konstruirovanie sotsi-
al’noi optiki. *Uchebniki detstva: Iz istorii shkol’noi knigi VII–XXI v.*, ed. Ba-
rannikova N.B., Bezrogov V.G., Makarevich G.V. Moscow: RGGU, 2013, pp.
196–227.
- Kostiukhina M.S. Dom Derzhavina i detskii patrioticheskii tekst XIX veka. *Detskie
chteniia*, 2012, no. 1, pp. 79–90.
- Omel’chenko E.L., Pilkington Kh. (ed.) “S chego nachinaetsia Rodina”: *molode-
zh’ v labirintakh patriotizma*, Ul’ianovsk: Ul’ianovskii gosudarstvennyi uni-
versitet, 2012.

П.А. Скрыльников

**Движение *Merjamaa*:
этнокультурный реконструкторский проект
как поиск новой русской идентичности¹**

Ключевые слова: меря, Merjamaa, язычество, неоязычество, реконструкция, ревитализация, русские, Кострома

Аннотация: Статья рассматривает различные аспекты мерянского этнокультурного реконструкторского проекта. Анализируются подходы современных мерянских активистов к поиску источников и материала для реконструкции и ревитализации мерянской этнической идентичности, а также способы соотнесения её с русской идентичностью. Используются данные полевых исследований в Костромской области в 2015 году.

В ходе анализа контента неоязыческих сайтов сети Интернет нами был обнаружен ряд ресурсов (**Меря мир**, **Merjamaa**, ряд блогов на сайте **Uralistica** и в социальных сетях), посвящённых этнокультурному проекту *меря* – попытке реконструкции этнической идентичности этого исчезнувшего ныне народа (*Седов, Голубева* 1987; *Леонтьев* 1996; *Альквист* 2000). Данное реконструкторское направление не декларирует себя славянским, но включает близкие к русскому и славянскому неоязычеству элементы (в частности, реконструктивный подход к построению собственной идентичности и использование данных о дохристианских верованиях народа меря как основы для её построения). Эти материалы потребовали особого изучения.

Для обозначения описываемого в статье явления употребляют-ся термины «этнокультурный проект» и «этнокультурное движение». В контексте работы они используются как синонимы; как реконструктивный проект движение идентифицирует себя само: «Наш проект о новых взглядах на окружающий нас мир. Это – смесь народного искусства, анархо-краеведения, метафизического туризма, этно-краеведения, футуризма, и других, концептуаль-

но отличных, новых трендов – способ познания и реконструкции реальности “здесь и сейчас”, без отрыва от среды проживания человека» (О проекте 2016). Участники проекта обозначаются как «мерянские активисты», «современные меря», «новые меряне», «неомеряне», «меряне».

* * *

Анализ Интернет-контента. Основные интернет-площадки, на которых происходит общение активистов мерянского проекта и его обсуждения, являются порталы **Merjamaa** (merjamaa.ru) и **Меря мир** (merja.ru). Как правило, на них публикуются связанные с движением новости, статьи активистов и членов движения, фотографии и иллюстрации художников, размещаются анонсы мероприятий.

Основными темами публикаций на мерянских ресурсах являются разнообразные варианты интерпретации в парадигме движения русской и финно-угорской мифологии и традиции. Среди категорий, на которые разбиты публикации сайта **Merjamaa.ru**, присутствуют следующие.

– **Религия и верования, святые и поклонные места** – две этих категории посвящены упорядочиванию информации о мерянских святынях, а также материалам, интерпретирующим в мерянском ключе локальные религиозные традиции регионов, на которые претендует движение.

– **Топонимия и гидронимия** – здесь собраны материалы о топонимике, которую деятели движения полагают мерянской.

– **Ономастика** – категория посвящена в основном поиску мерянских корней русских фамилий в современных городах Костромской области.

– **Археология** – включает материалы, посвящённые археологическим исследованиям в «мерянских» регионах, а также собственные исследования движения в данной области.

– **Урбанистика** – категория включает в себя ряд статей, посвящённых формированию новой региональной городской идентичности.

Необходимо отметить, что ряд статей в категориях не принадлежит собственно активистам движения, однако приводится в качестве подтверждающего их собственную позицию материала. Нередки предшествующие текстам статей комментарии, тематически привязывающие материалы к мерянской проблематике, а также использование с этой же целью собственных иллюстраций – фотографий, работ художников и т.д. Категория сайта **Merjamaa.ru** «Новости Мерянии» содержит ссылки на новостные ресурсы и порталы, затрагивающие события, связанные с традиционной культурой и её сохранением, в том числе – направленные на привлечение общественного внимания к проблемам сохранения архитектурных памятников (Хранители наследия 2015, Леждома 2016). Учитывая позиционирование движения как борющегося за сохранение и развитие этнокультурного наследия, публикация подобных материалов и последовательное участие в общественной деятельности является для него политическим шагом.

Другой важной частью наполнения мерянских ресурсов являются творческие работы ассоциирующих себя с движением авторов (они публикуются на сайте **Меря мир**). Как правило, это работы художников Андрея Малышева (использующего также псевдонимы *Анди Мярбін* и *Мерянин*), Валентина Константинова и Антона Смоленского, определяющих жанр своих произведений (картин, рисунков, иллюстраций, коллажей, трафаретов для граффити и т.д.) как *этнофутуризм*. Выбор такого направления не случаен – этот зародившийся в 1980-х годах XX в. стиль, призванный адаптировать национальное и этническое наследие небольших этносов к современной культурной ситуации (*Прохоренко* 2008), лёг в основу мерянского проекта в качестве методологической базы. В этнофутуристическом ключе проходит и актуализация движения в общественном пространстве – как правило, это форма перформанса. При этом именно лишённый сакрального значения перформанс позволяет мерянам актуализировать собственную религиозную, неоязыческую составляющую (Этнофутуризм это патриотично 2013, Мерянские боги сотворили вселенную 2014), не являющуюся для движения в целом магистральным направле-

нием развития идентичности. Инсценировка шаманских обрядов воспринимается членами движения как творческий, художественный акт, а не священнодействие.

* * *

Полевые исследования. Несмотря на то, что мерянский этнокультурный проект большей частью существует в пространстве сети интернет и представляет собой скорее совокупность продуктов творчества – текстов, иллюстраций, мероприятий, форумной полемики и т.д. – мерянских активистов полевые исследования необходимы, на наш взгляд, для наиболее полной и отражающей суть явления этнографической характеристики. Одним из направлений, в котором активисты-меря ведут свою деятельность, является описание и «мерянизация» в собственных глазах и в глазах посетителей ресурсов движения русских городов, традиций, обычаев – в широком смысле, нынешнего культурного поля территорий, которые современные меряне считают своей прародиной. Хотя в настоящее время движение представлено в основном в глобальной сети, однако территориями, на которые мерянские активисты проецируют свою идентичность, являются нынешние Ярославская, Ивановская, Владимирская области, а также восточная часть Московской и западная часть Костромской областей. Таким образом, полевое исследование существующей русской традиции и культуры и динамики её развития и трансформации позволяет представить наиболее перспективные для самого мерянского проекта феномены, которые современные меря могут использовать для укрепления собственной идентичности и укрепления фактологической базы движения. Кроме того, полевое исследование культуры русских Костромской области может стать мерилом эффективности самого мерянского этнокультурного проекта и отношения местных жителей к нему самому, а также к сохранившемуся в тех местах этнокультурному наследию этого финно-угорского племени. Непосредственный контакт с предметом исследования в полевых условиях важен и для верификации фактов, уже имеющих в научном обороте, а

также выявления аспектов изучаемых явлений, которые ранее не были известны.

Летом 2015 года в Костроме и Костромской области в рамках исследований по проекту РГНФ¹ в составе исследовательской группы ИЭА РАН (рук. И.А. Морозов) нам удалось обследовать объекты, связанные с мифологией меря и провести качественные интервью с представителями данного движения. В частности, был посещён один из камней, расположенный в лесу недалеко от Костромы, который нынешние меряне считают одним из священных камней племени меря. Исследования, позволившие определить ряд идентификационных точек «новых мерян», проводились также в городах Галич, Солигалич, Мантурово, Кологрив.

В г. Галич было записано интервью с краеведом Н.В. Сотниковым, изучающим историю нынешнего пригорода Галича – Рыбной Слободы, её специфического уклада жизни и собственной традиции. Он принимал непосредственное участие в издании словаря мерянского языка – «Merjan Jelma», в который был включен ряд слов и выражений, бытовавших когда-то в Рыбной Слободе, в настоящее время вышедших из употребления. Их перечень опубликован в книге «Галич и Рыбная Слобода. Конец XVIII – середина XX вв.» (Сотников 2015). Кроме того, был проведён анализ контента мерянских сайтов, исследован характер и основная тематика публикаций, методика реконструкции мерянской идентичности и использующийся мерянами для её проведения материал.

* * *

Мерянский проект в контексте поиска «новой идентичности». Мерянский этнокультурный проект является результатом поиска русскими прочных основ для собственной этнической идентичности, который в современной обстановке может принимать разнообразные формы. Среди них присутствуют и такие, которые на первый взгляд собственно с русской идентичностью несовместимы.

Нужно заметить, что даже в среде активных деятелей движения нет полного единства во взглядах на то, что конкретно долж-

но делаться для его утверждения, о чём говорит, например, один из его идеологов и организаторов А. Трифонов в своём интервью portalу **Uralistica**:

Наконец, есть довольно крикливая группа непонятных сетевых персонажей, то ли краеведов, то ли фантазеров, которые пытаются вывести мерянский язык из эрзянского или марийского. Чего стоит только название, которое придумано ими для постмерянских территорий: Меряно-Эрзянская Русь; или попытки деревенских “филологов” из Иваново выводить все мерянские названия из современного марийского языка. Сколько их, сказать не могу. Вряд ли больше, чем мерянских “неоязычников” (Реактуализация меря 2013).

Рассматриваемое в статье движение активистов-меря в основном прилагает усилия к тому, чтобы адаптировать мерянское культурное наследие – по их мнению, являющееся наследием предков современных русских – к мировоззрению (совокупности определяющих отношение к миру личностных установок индивидов) и мироощущению (выраженному в действиях, настроениях, поступках и чувствах отношении к устройству окружающего мира) современного горожанина, в котором для элементов традиционной культуры остаётся всё меньше и меньше места. Меряне пытаются найти их точки соприкосновения друг с другом и с окружающей действительностью, миром, природой, языком. Подчас результат, к которому приходят в процессе конструирования комфортной идентичности русские, принимает самые причудливые формы и приводит их – а активисты меря, в основном, выстраивают самоидентификацию именно от русского народа и России – к результатам, значительно отличающимся от тех, которых, возможно, предполагалось достичь. Даже собственно русская идентичность в процессе подобного «укрепления основ» далеко не обязана оставаться статичной и неприкосновенной – пример этнокультурного движения меря показывает возможность её значительной трансформации.

Рассматривая мерянский активизм, необходимо перечислить авторов наиболее заметных работ, посвящённых проблематике реконструкторских движений в России и СНГ. Исследование

неоязыческих реконструкций в России представлено работами В.А. Шнирельмана (*Шнирельман, Гурко* 2001; *Шнирельман* 2012), О.И. Кавыкина (*Кавыкин* 2007), О.А. Смержевской и Р.В. Шиженского (*Смержевская, Шиженский* 2010; *Шиженский* 2013) и др. Проблемой неоязыческих течений Беларуси занимается А.В. Гурко (*Гурко* 2003, 2006; *Шнирельман, Гурко* 2001) и А.И. Осипов (*Традиционные вероисповедания* 2000). Видный деятель украинского неоязычества, Галина Сергеевна Лозко является также автором посвященных реконструкторским религиозным течениям работ, в которых рассматривается состояние «родной веры» в славянских странах, странах Прибалтики, Центральной, Южной и Западной Европы (*Лозко*, 2006а, б). В том числе даётся краткая справка о состоянии этнорелигий финно-угорских народов; тема мерянского активизма при этом не затрагивается, однако освещён пантеизм в республике Марий-Эл, к которому представители современных меря испытывают большой интерес, а также Международное Уральское сообщество древних религий, организованное в 2001-м году «представителями коренных религий финно-угорских народов – еести, марий, ерзя, суоми» (*Декларация Уральского сообщества* 2001). Кроме того, непосредственно к наследию меря обращался украинский исследователь О.Б. Ткаченко (*Ткаченко* 2007, 2016). Исследованием неомерян к контексте формирования новой русской идентичности занимался Т.О. Галкин (*Галкин* 2013), рассматривавший мерянский движением в как реакцию на долговременный процесс унификации региональных культур в рамках имперской национальной политики и одновременно критиковавший обвинения в адрес движения в этнонационализме и сепаратизме.

Если говорить об использующейся самими мерянами для целей движения научной литературе, то это преимущественно этнографические материалы: сочинения графа Уварова (*Уваров* 1872), Д.А. Корсакова (*Корсаков* 1872), И.Е. Забелина. Кроме того, активно используются работы современных авторов: Е.А. Рябини-на, О.Б. Ткаченко, П.А. Травкина, А.Е. Леонтьева, А.К. Матвеева, Н.А. Кренке и др.

Можно выделить ряд направлений, по которым в основном развивается деятельность движения. Два из них – локализационное и религиозное – соотнесены с основными компонентами мерянской идентичности: *региональным* и *локальным*, связанным с историческим районом проживания племени меря, и *религиозным*, представляющим собой попытку реконструкции мерянских верований и приближающий движение в его задачах к родноверческому и неоязыческому в целом. Третий – своего рода *арт-проект в русле этнофутуризма*, призванный адаптировать мерянское наследие, каким его представляют себе активисты движения, к современному миру, и сделать его привлекательным и способным конкурировать с другими идентичностными концепциями – например, русским родноверием. В последний входит и попытка самостоятельно упорядочить имеющееся наследие мерянского языка путём издания собственного словаря. Меряне активно вырабатывают собственную мифологию по всем направлениям своей реконструкторской деятельности, обрабатывая и интерпретируя этнографические и исторические материалы.

Мерянская идентичность соотнесена с русской самими авторами мерянского проекта, однако находится с ней в сложной причинно-следственной связи. На данный момент, несмотря на издание в 2013-м году этнокультурным обществом «Metsa Kunnta» – «Лесная община» – собственного словаря (Малышев 2013), движение пишет и говорит по-русски и себя, так или иначе, его члены считают русскими. Наиболее веской причиной этого является то, что язык меря фактически мёртв и реконструируется исключительно в обстановке отсутствия литературных памятников. Это отмечал О.Б. Ткаченко:

Мерянский является единственным мёртвым финно-угорским идиомом, который с наибольшим основанием можно считать языком, а не диалектом. Своеобразие заставляет предполагать в нём представителя особой финно-угорской группы. В своих сохранных остатках мерянский полностью растворился в русском языке тех мест, где жили его носители. Его памятники, если и были, до сих пор не обна-

ружены. Поэтому изучать мерянский язык можно пока лишь путём его реконструкции из русского (в диалектных апеллятивах и ономастике) (Ткаченко 2007: 297).

Однако такая форма идентичности устраивает не всех сторонников движения. В обзоре состоявшегося 27-го сентября 2015-го года в Подмоскowie совместного моления марийцев и меря, широко освещавшегося активистами на сетевых ресурсах движения и в социальных сетях, мы можем увидеть слова, являющиеся, пожалуй, исчерпывающей характеристикой тех, кто называет себя меря и их положения в общем этнокультурном поле: «Марийцы – финноязычный народ в центре России, сохранивший традиционную религию. Меряне – городские русские, которые обращаются к своим финским корням» (Kÿsoto в Киндяково 2015). Ресурс **Merjamaa** выдвигает схожую характеристику:

В настоящее время в Парфеньевском и Нейском районах Костромской области, Мышкинском районе Ярославской области и других проживают коренные русскоязычные жители, которые хотели бы считаться представителями народа Меря, но в ходе всех последних переписей населения они были записаны русскими (Современные меряне 2010).

Другое часто звучащее в контексте определения идентичности слово – *пострусские*. Один из первых идеологов движения, москвич Александр Трифонов, вводит также обозначение *неомеряне*, говоря о стратегии, которую, по его мнению, современные меря должны избрать для актуализации собственного проекта:

“Мерянское движение” сегодня, на мой взгляд, представляет собой довольно рыхлые образования, ближе к клубам реконструкторов или тусовкам по интересам. За последние три года произошла локализация интереса к мере среди части бывших славянских неоязычников, которые поняли, что Перунам и прочим Макошам в центре и на севере России не поклонялись, а вот меряно-православное двоеверие и было той религией, которую исповедали великорусские крестьяне еще 100 лет назад. Это несколько десятков человек, которые живут в Москве, Ярославле, Костроме. Затем, интерес к мере можно наблюдать в среде левых и правых активистов. Первые видят в ней абори-

генов, жертву имперской экспансии, вторые – истинно коренное население, оседлое уже более 1000 лет на этой земле, то есть тот самый русский стержень, на котором и держится русская нация. <...> История с новыми мерянами – история не про официальные финно-угорские народы. Неомеряне – это русские, которые хотят получить некое новое качество, заявляя о финском происхождении. Я вижу, что ни одна из официальных структур финно-угров не готова принять мерян как своих родственников. И это правильно. И наоборот, региональные элиты с русских территорий, где когда-то жила меря, настроены к неомерянам положительно. Вот с ними и надо устанавливать отношения неомерянам, блокироваться. <...> Мое послание о Мере изначально было адресовано русским, и только русским... (Актуализация меря 2013).

Таким образом, целью движения он видит не столько реставрацию народа меря, сколько актуализацию идентичности русского народа, нужную для совершенно конкретных задач: развития туризма, бизнеса и т.д. На мерян, делающих акцент на язычестве или чисто этнографической стороне движения, он смотрит свысока, считая, что они занимаются вещами в целом малозначительными и далеко не первостепенными. В одном из блогов на сайте **Uralistica** пользователь под ником Jorgi Ortjomi, взявший у А. Трифонова интервью для портала, ставит ряд вопросов, ответы на которые для движения в целом кажутся ему неясными, и ими фактически формулирует наиболее актуальные проблемы самоопределения мерянского проекта (сохранена авторские орфография и пунктуация):

Неомерянское движение, появившись на горизонте два-три года назад, уже успело привлечь к себе много внимания. Движение яркое и активное, претендующее на вхождение в семью уральских народов. В связи с этим хотелось бы понять ряд моментов идеологии неомерян, которые пока кажутся мне неоднозначными.

1. Вы меряне или русские?
2. Неомеряне – часть русского народа или возрождаемая часть мерянского народа?
3. Почему русские в Волго-Окском междуречье – на своей земле? Ведь они пришли извне, заняв места муромы, мери и мещеры.

4. Русификация мерян была насильственной или добровольной? Если насильственной, как можно славить и мерю, и русский народ одновременно? Ведь одни – покорители других.

5. Кто такие “коренные русские”?

6. Неомерянская идея направление на воссоздание целостности русского национального самосознания? (6 вопросов 2013).

Мерянская идентичность выстраивается немногочисленными активистами заново из несуществующей, предполагаемой. Это в значительной мере интеллектуальная реконструкция, мало опирающаяся на наличную собственно мерянскую традицию – однако основой для строительства идентичности новых мерян выступает культурное наследие русского народа. В ход идут исторические, этнологические, лингвистические данные, а также интерпретация в собственном ключе и через призму истории племени меря славянской, русской традиции, от которой, на первый взгляд, подобное движение должно было бы дистанцироваться как от ассимилирующей и сдерживающей идентичность:

Известно, что Русских принято относить к славянским народам. Но этническая основа любой нации всегда складывалась из огромного количества народов и племен. Центральное положение при формировании Московитов-Русских в средние века занимали финно-угорские народы Меря, Мещёра, Муром. <...> Попада мы в то время, нашему взору предстали бы десятки городов – Суздаль (исконное мерянское название Суждал), городища, на основе которых развились Владимир на Клязьме, Москва (от мерянского «моска» – конопля), Клещин (позднее Переславль-Залесский), Углич (тоже, вероятно, мерянское название), Ростов, Галич Мерянский, Плёс и так далее; [...] Мы бы увидели древние сакральные центры мерянского язычества – Синий Камень на Плещеевом озере, капища на озере Неро в Ростове и Ярославле, а так же сотни других. Первая столица на территории Московии тоже была мерянской – это город Сар, бывший в то время столицей Мерянии (находился в современной Ярославской области), эдакий прообраз столиц будущей Московии. <...> Славянский язык стал для Мерянского народа языком новой элиты, языком межрегиональной торговли и новой религии. Язык народа Меря, где, как установлено, было много диалектов, на эту роль не подходил, и вымер в

18 веке. Точно так же ирландцы 300–400 лет назад перешли на английский язык, этнически оставшись кельтами. <...> Да здравствует Меря, да здравствует Русский народ! (Меря и единая Россия 2015).

Идентичность меря: территориальный аспект. Городские русские, вспоминая о своих финских корнях, или меря, не сконцентрированы в конкретных областях или городах России. Однако можно очертить районы, к которым тяготеет при своём конструировании их новая идентичность. Наиболее освещены в публикациях портала **Merjamaa** Ярославская и Костромская области; за ними идут Владимирская и Московская, а также Ивановская, Вологодская и Тверская. Заметка о городе Унорож на Тойге – предполагаемом автором центре «развитой производственной и торговой деятельности местных меря» (Контуры мерянского 2011) – не случайно озаглавлена «Контуры мерянского». Разрозненное и присутствующее преимущественно в глобальной сети движение ставит своей крайней задачей становление мерянской этнической идентичности на своей базе, для которого требуется некая малая родина, земляками родом с которой меря могут себя ощущать уже сегодня. Основными центрами тяготения идентичности становятся для движения малые города. Собственно, привязывание к ним – Галичу, Солигаличу, Чухломе, Нее, упомянутому уже Унорожу – требует интерпретации славянской и русской истории этих городов для отражения в мерянской идентичности городской русской. Именно это и происходит:

Я живу в Нее. Этот город из тех – о которых никто не думает. Река Нея – костромской лес между вологодским и вятским лесами. Нея впадает в Унжу. Правда, есть железная ветка. Сто лет назад здесь возник полустанок – названный городом в 1958-м. В полпути от Неи до Костромы – более примечательный Галич Мерьский на берегу Галичского озера. Севернее Галича – Чухломское озеро и город Чухлома. Прекрасные имена, оставшиеся от мери – финского племени – лет четыреста назад, как известно, окончательно растворившегося среди славян. Это – некогда их северная окраина. Северные окраины всегда памятливей. Тут многие мерей себя продолжают считать. Мерянского конечно не знают. Но иногда закрывают русскими кальками незабытые мерянские смыслы (Овсянки 2015).

Упомянутое в повести наименование Галича, города в Костромской области – *Галич Мерьский* – не изобретение автора. Первое упоминание этого города в Лаврентьевской летописи звучит так: «Татарове <...> плениша все по Волзе, до же и до Галича Мерьскаго» (Лаврентьевская летопись). Галичу посвящена отдельная статья серии «Потаённая мера», размещённой на ресурсе **Merjamaa**. Не меньшее внимание, чем самому городу, архитектурным достопримечательностям и его истории, уделено Рыбной Слободе, расположенному неподалёку селу Унорож, горе Балчуг; однако основой материала о «потаённой мере» являются фотографии галичан и унорожцев: Галич Мерский (именно так, без мягкого знака, он назван в статье на сайте), предстаёт перед читателем понятием в большей степени антропологическим, нежели географическим: «Настоящее переплетается с прошлым, и на фоне современного города проступают расплывчатые очертания древнего Галича Мерского» (Потаённая мера 2010).

Собранный галицким краеведом Н.В. Сотниковым материал о Рыбной Слободе, примыкавшем к городу поселении озёрных рыбаков, был использован при составлении словаря мерянского языка. В самой же Рыбной Слободе довольно долго, вплоть до, как минимум, начала XIX века существовал елманский язык, или же галивонский алеман, использовавшийся местными жителями. Его сводный словарь предоставил в своей работе «Галивонские Алеманы. Условный язык галичан (Костромской губернии)» Н.Н. Виноградов в 1915-м году (Глинка 1816; см. также Андреев 2000). Об этом языке он, по его собственным словам, не мог ничего узнать даже у галицких старожилов; не удалось ему также и найти каких бы то ни было его следов в повседневном употреблении. Толчком к составлению словаря послужила заметка Федора Николаевича Глинка в его «Письмах к другу, содержащих в себе: замечания, мысли и рассуждения о разных предметах, с присовокуплением исторического повествования», изданных в 1816-м году. Автор приводит в ней несколько десятков слов из того, что им было названо «галицким наречием», некоторые из которых считает заим-

ствованными из монгольского, персидского, венгерского языков; а также поговорку, которую называет распространенной среди галичан: «город Галивон, озеро Мирон, а люди Кривизна» (*Виноградов* 1915: 543). Материалом для словаря и работы Виноградова послужили также данные, собранные уроженцем тех мест Иваном Астафьевичем (или Евстафьевичем) Жадовским, сослуживцем и другом Ф.Н. Глинки.

Н.В. Сотников, говоря о Галичской земле, перечисляет, в том числе и в связи с галичскими мера, Чухлому, Судай, Парфеньево, Кологрив, Макарьев (Унжу) и Варнавин (ПМА 2015: Сотников Н.В., 1940 г.р.), и нетрудно заметить, что это те же населенные пункты, которые фигурируют в повести Аиста Сергеева, и которые он считает ключевыми точками региональной идентичности мера. «Овсянки» – не научный труд, а художественный вымысел, однако в русле изобретаемой заново идентичности современных мерян – «городских русских, вспоминающих о своих фино-угорских корнях», как мы помним – упоминание в повести реально существующих и, самое главное, доступных для посещения, «осязаемых» точек на карте, становится конституирующим элементом, связывающим современные представления о наследии предков и накопленные краеведами данные о народе, жившем в данной местности ранее.

«Неомеря»: православие и язычество. Расширение собственной традиции для её легитимизации в, казалось бы, чуждые для движения культурные сферы мы видим и в случае отношения активистов-мера к истории русского православия. Не касаясь вопроса истинности такого причисления, упомянем, что на том же ресурсе к культу мерянской Богини Матери возводится день Параскевы Пятницы, 10 ноября, а святитель Леонтий Ростовский называется первым мерянским святым. Подвергается подобной реинтерпретации не только установленные (или мнимые) исторические факты, но и привычные для русских обычаи и праздники. Так, семик, день поминовения покойных перед Троицей, отмечаемый как русскими, так и соприкасающимися с ними ареалами коми-пермяками, вызывает у современных мера интерес, видимо,

в силу близости нерусской, но понятной и осязаемой традиции, с которой можно себя ассоциировать.

Н.В. Сотников в своей книге обращается к тому, как проявлялось в праздничной культуре жителей Галича и Рыбной Слободы дохристианское наследие обитавших в этом районе *мерячей* (именно такой термин автор использует для обозначения народа меря. По его мнению, крестный ход, которым отмечался в городе престольный праздник главного галичского храма, собора Преображения Господня – Духов день – проходил по городу в месте, где когда-то находилось святилище Ярилы, которому, по мнению краеведа, поклонялись меря:

Духов день был и престольным праздником Галичского соборного храма во имя Преображения Господня, то есть главного храма города (ныне хлебозавод), и поэтому отмечался общегородским крестным ходом. Ещё живы участники этого крестного хода. По воспоминаниям Марии Васильевны Носовой и Веры Николаевны Сухаревой, последний крестный ход в Духов день прошёл в 1929 г. Крестный ход начинался с молебна в Преображенском соборе в присутствии всех священников Галича. Под звон колоколов, с церковными песнопениями, с хоругвями и иконами, украшенными берёзовыми веточками и лентами, крестный ход направлялся в сторону городского сада, поворачивал вдоль городского вала, переходил реку Кешму и поднимался к винзаводу, ровеснику XX века. В районе винзавода в языческие времена стояло капище богу Яриле (Ярсиле), которому поклонялись галичане – меря (Сотников 2015: 55).

Кроме того, с наследием народа меря Сотников связывает галичский обычай праздничного гуляния на Поклонной горе после Духова дня:

Поклонная гора, при склоне к озеру на Архангельской дороге, как говорит предание, была священным местом для мерячей. Здесь находилась кумирня, в которой приносилась мольба и жертвы идолу “Яриле”. Христианская религия вытеснила идолопоклонничество, но потомки мерячей сохраняют по настоящее время воспоминание предания, выражающегося праздничным гулянием на Поклонной горе, где девушки и женщины в своих оригинальных костюмах, песнями, хороводами и играми вспоминают старое время в день Всех Святых

(первое воскресение после Духова дня – прим. авт.). Это гуляние бывает в продолжение трёх дней и оканчивается уже в другом месте, на берегу озера около Рыбной Слободы, где, по преданию, стояла кумирня другого идола – “Купалы”. Здесь собираются жители гулять по берегу озера, кататься на лодках и, наконец, купать и обливать друг друга водою (Сотников 2015: 30).

Языческая традиция, не только славянская, также подвергается «мерянизации» современными мерянами, и происходит это всё с той же принципиальной установкой на замену содержащихся в ней «русских смыслов» (во всяком случае тех, которые активисты считают «русскими») на неоязыческие, «мерянские». При этом обращение с накопленным наукой материалом, который меряне высоко ценят сам по себе, в практике актуализации мерянской идентичности становится весьма и весьма вольным – так, в материале сайта «Юмол – чудский бог неба из Новгородской грамоты XIII века» на основе сопоставления мнения Е.А. Хелимского о том, что на найденной в Новгороде в 1957 году берестяной грамоте записан заговор богу ветра, русского заговора Христу, призывающего «стреляти в мою любимую скотинку своим тугим луком и калёными стрелами в ясные очи» и предположения, что стрелами здесь являются болезни, делается вывод, что богом ветра у древних мерян был именно Юмол (Юмол – чудский бог неба 2010).

Другой примечательный случай, в котором переплетаются гражданское позиционирование современных мерян, произошел совсем недавно; ситуация, фактически, разворачивается прямо сейчас. В ноябре 2015-го года активисты движения меря присоединились к общественной кампании по спасению разрушающегося Богоявленского собора в Ростове Великом, опубликовав материал под заглавием «Разрушение собора это нарушение прав человека» (в категории «Новости Мерянии») (Хранители наследия 2015) и привлекая внимание к происходящему в социальных сетях. Особо при этом в статье отмечается то, что собор был построен на месте каменного идола Велеса, которому меря, населявшие эти земли ранее, якобы поклонялись.

Адаптацию русской истории к мерянской парадигме мы можем увидеть не только в построениях неомерянских активистов, но и в некоторых этнографических работах. Так, П.А. Травкин считает, что конструирование идентичности новых меря происходит через «освоение» имеющейся в наличии русской традиции. В неё вкладывается содержание и приписывается история, возможно, никогда с ней не связанные. С одной стороны, это делается, чтобы за счёт бытующих обычаев придать вес собственной идентичностной конструкции. С другой стороны, приписывая непривычному для «молодых городских русских» обычаю значимую для самоидентификации нагрузку, неомерянские активисты стремятся достичь гармонии с собственными идентичностями: и русской, и мерянской. Иначе говоря – возможно, что тем, кто сейчас называет себя «мерянами», именно это помогает быть русскими.

* * *

Заключение. Идентичность меря, несмотря на декларируемый отказ от славянства или религиозной окраски, свойственной родноверию, тем не менее, остаётся глубоко сходным с ним по сути явлением. Различие, распределяющее эти два поиска неофициальной и менее институционализированной русской идентичности по разным классам – это выбор материала, на котором строится конструирование идентичности. Для родноверов таким выступает исчезающая религиозная традиция, для новых мерян – археологические и лингвистические данные об исчезнувшем финно-угорском народе. Реконструкция традиционной религии активистами-меря – продукт скорее уже завершённого поиска идентичности, а не личного мистического опыта или религиозных исканий. Религиозная составляющая, однако, для движения меря играет достаточно заметную роль: она «цементирует» идентичность в отсутствие языка, пусть и с использованием формально чуждой традиции. Говоря об этом, можно вспомнить о феномене русского неоязычества-родноверия: оно как религиозная система также может выступать в качестве идеологической составляющей политических проектов.

Однако сами неомеряне далеко не всегда воспринимают собственнородноверческий, религиозный опыт переосмысления русской традиции и истории как правильный и подходящий для решения стоящих перед движением задач; да и к самим представителям этого течения меряне зачастую относятся настороженно, видя в них конкурентов или просто несведущих и малознакомых с традицией людей, плохо понимающих, что такое язычество и каким оно должно быть («Северное язычество. Без клоунства и резных членов долбославов. Только Мхи, Запах хвои, и Ветер в кронах...», пишет на своей странице в Facebook А. Малышев). Идеи родноверов же, с точки зрения мерян, это бесперспективный тупиковый вариант адаптации русской идентичности к современным условиям. Так или иначе, оба эти движения по своей сути являются попытками актуализации «русскости» для решения проблем, с которыми в настоящее время сталкивается русский народ, и предстают в этом свете перед нами как русские реконструкторские и этнокультурные проекты. Именно поэтому мы имеем полное право на рассмотрение их самих, а также результатов их деятельности и восприятия их со стороны в рамках полевого исследования современной культуры и традиции русского народа.

Примечания

- ¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)».

Источники и материалы

- 6 вопросов 2013 – 6 вопросов новым мерянам // Uralistica.com. URL: www.uralistica.com/profiles/blogs/6-voprosov-novym-merjanam. Дата публикации 28.04.2013.
- Декларация Уральского сообщества 2001 – Декларация Уральского сообщества // Содружество Славия. URL: www.slavya.ru/delo/exped02/finougr.htm. Дата публикации 28.07.2001.
- Контур Мерянского 2011 – Контур Мерянского. Унорож на Тойге, предшественник Галича // Merjamaa. URL: merjamaa.ru/news/unorozh/2011-11-16-397. Дата публикации 16.11.2011.

- Кÿsoto в Киндяково 2015 – Кÿsoto в Киндяково приняло первых паломников // Меря мир. URL: www.merja.ru/?p=719. Дата публикации 11.10.2015.
- Лаврентьевская летопись – Лаврентьевская летопись, л. 162 // Лаврентьевская летопись. Электронное представление страниц памятника. URL: expositions.nlr.ru/LaurentianCodex/_Project/page_Show.php. Дата обращения 18.12.2015.
- Леждама 2016 – Леждама. Вологода может остаться без уникальной церкви XVIII века // Merjamaa. URL: www.merjamaa.ru/news/lezhdoma_vologoda_mozhet_ostatsja_bez_unikalnoj_cerkvi_xviii_veka/2016-02-08-1093. Дата обращения 08.02.2016.
- Меря и единая Россия 2015 – Меря и единая Россия // Merjamaa. URL: merjamaa.ru/index/0-2. Дата обращения: 18.12.2015.
- Мерянские боги сотворили вселенную 2014 – Мерянские боги сотворили вселенную в Латвии // Меря мир. URL: www.merja.ru/?p=527 Дата публикации 19.02.2014.
- О проекте 2016 – О проекте Меря мир // Меря мир. URL: www.merja.ru/?page_id=223. Дата обращения: 25.04.2016.
- Овсянки 2015 – *Осокин Д.С. (Аист Сергеев)*. Овсянки // Октябрь, №10'2008. URL: magazines.russ.ru/october/2008/10/se12.html. Дата обращения: 18.12.2015.
- Потаённая меря 2010 – Потаённая Меря (Часть Вторая). Галич Мерский. История и современная антропология // Merjamaa.ru. URL: merjamaa.ru/news/potajonnaja_merja_chast_vtoraja_galich_merskij_istorija_i_sovremennaja_antropologija/2010-12-06-114. Дата публикации 06.12.2010.
- Реактуализация меря 2013 – Идеолог мерянского движения о реактуализации мери, спасении русских и дистанцировании от угро-финнов // Uralistica.com. URL: www.uralistica.com/profiles/blogs/ideolog-merjanskogo-dvizhenija. Дата публикации 30.09.2013.
- Современные меряне 2010 – Современные меряне // Merjamaa.ru. URL: www.merjamaa.ru/publ/kraevedenie/kraevedenie/sovremennye_merjane/12-1-0-30. Дата публикации 23.04.2010.
- Хранители наследия 2015 – «Хранители наследия» – Разрушение собора это нарушение прав человека // Merjamaa.ru. URL: merjamaa.ru/news/khraniteli_nasledija_razrushenie_sobora_eto_narushenie_prav_cheloveka/2015-11-12-1059. Дата обращения 12.11.2015.
- Этнофутуризм это патриотично 2013 – Этнофутуризм это патриотично // Merjamaa.ru. URL: www.merjamaa.ru/news/etnofuturisty_obratilis_k_istokam_rossii/2013-06-13-752 Дата публикации 13.06.2013.
- Юмол – чудский бог неба 2010 – Юмол – Чудский Бог Неба из Новгородской грамоты XIII века // Merjamaa.ru. URL: www.merjamaa.ru/news/jumol_chudskij_bog_neba_iz_novgorodskoj_gramoty_xiii_veka/2010-07-27-56. Дата публикации 27.07.2010.

ПМА 2015 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Кострому и Костромскую область, июль 2015 г. (Информант: Сотников, Николай Васильевич, 1940 г.р., родился в г. Галич Костромской обл.; образование высшее; инженер-локомотивостроитель, кандидат технических наук, подполковник).

Научная литература

- Альквист* 2000 – *Альквист А.* Меряне, не меряне // Вопросы языкознания. 2000. № 2. С. 15–34; № 3. С. 83–96.
- Андреев* 2000 – *Андреев А.* Магия и культура в науке управления. СПб.: Тропа Троянова, 2000. С. 541–581.
- Виноградов* 1915 – *Виноградов Н.Н.* Галивонские Алеманы. Условный язык галичан (Костромской губернии). Петроград: Типография Императорской Академии Наук, 1915.
- Галкин* 2013 – *Галкин Т.О.* «Мерянский след» или в поисках новой русской идентичности // Перспективы науки и образования, № 4. 2013. С. 264–271.
- Глинка* 1816 – *Глинка Ф.Н.* Письма к Другу, содержащие в себе: замечания, мысли и рассуждения о разных предметах, с присовокуплением Исторического повествования: Зиновей Богдан Хмельницкой, или освобожденная Малороссия. Ч. 2. СПб., 1816.
- Гурко* 2003 – *Гурко А.В.* Новые религии в Республике Беларусь: этнологическое исследование. Минск: Тэхналогія, 2003.
- Гурко* 2006 – *Гурко А.В.* Новые религии в Республике Беларусь: генезис, эволюция, последователи. Минск: Минский инновационный университет, 2006.
- Кавыкин* 2007 – *Кавыкин О.И.* Родноверы. Самоидентификация неоязычников в современной России. М.: Институт Африки РАН, 2007.
- Корсаков* 1872 – *Корсаков Д.А.* Меря и Ростовское княжество. Казань, 1872.
- Леонтьев* 1996 – *Леонтьев А.Е.* Археология мери: к предыстории Северо-восточной Руси. М.: Геоэко, 1996.
- Лозко* 2006a – *Лозко Г.С.* Європейський етнорелігійний ренесанс: витоки, сутність, перспективи (на матеріалі відродження етнорелігій у європейських країнах). Київ: Вид-во «Такі справи», 2006.
- Лозко* 2006b – *Лозко Г.С.* Пробуджена Енея: Європейський етнорелігійний ренесанс. Харків: Див, 2006.
- Малышев* 2013 – *Малышев А.М.* Merjan jelma. Меряно-русский и русско-мерянский словарь. Мерянский ономастикон. М.: Merja Press, 2013.
- Прохоренко* 2008 – *Прохоренко И.М.* Этнофутуризм и футуризм: к вопросу отсущствия преемственности между явлениями // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, № 63(1). 2008. С. 264–268.

- Седов, Голубева 1987 – Седов В.В., Голубева Л.А. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М.: Наука, 1987.
- Сморжевская, Шиженский 2010 – Сморжевская О.А., Шиженский Р.В. Современное язычество в религиозно-культурной жизни: исторические очерки. Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет, 2010.
- Сотников 2015 – Сотников Н.В. Галич и Рыбная Слобода. Конец XVIII – середина XX вв. Кострома, 2015.
- Ткаченко 2007 – Ткаченко О.Б. Исследования по мерянскому языку. Кострома: Инфопресс, 2007.
- Ткаченко 2016 – Ткаченко О.Б. Язык мера. Ярославль, 2016.
- Традиционные вероисповедания – Традиционные вероисповедания и новые религиозные движения в Беларуси: Пособие для рук. учреждений образования, педагогов, воспитателей / Сост. А.И.Осипов; Под ред. А.И.Осипова. Минск: Беларусь, 2000.
- Уваров 1872 – Уваров А.С. Мерыне и их быт по курганным раскопкам. М., 1872.
- Шиженский 2013 – Шиженский Р.В. Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А.А. Добровольского). 2-е изд., испр. и доп. М.: Орбита-М, 2013.
- Шнирельман 2012 – Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: ББИ, 2012.
- Шнирельман, Гурко 2001 – Неоязычество на просторах Евразии / под ред. В.А. Шнирельмана, А.В. Гурко. М.: Библейско-богословский институт, 2001.

Article Summary

P.A. Skryl'nikov. Neoiazychestvo segodnia: dvizhenie Merjamaa [Neopaganism today: movement Merjamaa]

Keywords: Merja, Merjamaa, paganism, neopaganism, reconstruction, revitalization, Russians, Kostroma

Abstract: The article examines the various aspects of the Merjan ethnic and cultural reconstructionist project. The approaches of contemporary Merjan activists to seeking and researching sources and material for the reconstruction and revitalization of Merja ethnic identity are analyzed, as well as methods of correlating it with the Russian identity. The results of field studies in the Kostroma region in 2015 are used in this article.

Author: Pavel Skryl'nikov, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia); e-mail: withwings@mail.ru.

References

- Al'kvist A. Meriane, ne meriane. *Voprosy Jazykoznanija*, 2000, no. 2, pp. 15–34; no. 3, pp. 83–96.
- Andreev A. *Magiia i kul'tura v nauke upravleniia*. St. Petersburg: Tropa Troianova, 2000.
- Galkin T.O. "Merianskii sled" ili v poiskakh novoi russkoi identichnosti. *Perspektivy nauki i obrazovaniia*, no. 4, 2013, pp.264–271.
- Glinka F.N. *Pis'ma k Drugu, sodержashchie v sebe: zamechaniia, mysli i rassuzhdeniia o raznykh predmetakh, s prisovokupleniem Istoricheskogo povestvovaniia: Zinobei Bogdan Khmel'nitskoi, ili osvobodhdennaia Malorossiiia*. St. Petersburg, 1816, vol. 2.
- Gurko A.V. *Novye religii v Respublike Belarus': etnologicheskoe issledovanie*. Minsk, 2003.
- Gurko A.V. *Novye religii v Respublike Belarus': genesis, evoliutsiia, posledovately*. Minsk, 2006.
- Kavynkin O.I. *Rodnoverie. Samoidentifikatsiia neoiazychnikov v sovremennoi Rossii*. Moscow: Institut Afriki RAN, 2007.
- Korsakov D.A. *Meria i Rostovskoe kniazhestvo*. Kazan': 1872.
- Leont'ev A.E. *Arkheologii meri: k predystorii Severo-vostochnoi Rusi*. Moscow: Geoeko, 1996.
- Lozko G.S. *Probudzhena Eneia: Evropeis'kii etnoreligiinii renessans*. Kharkiv: Div, 2006.
- Lozko G.S. *Yevropeis'kii etnoreligiinii renesans: vitoki, sutnist', perspektivi (na materialii vidrodzhennia etnoreligii u evropeis'kikh kraïnakh)*. Kyiv: Taki spravi, 2006.
- Malyshev A.M. *Merjan jelma. Meriano-russkii i russko-merianskii slovar'*. Merianskii onomastikon. Moscow: Merja Press, 2013.
- Osipov A.I. (ed.) *Traditsionnye veroispovedaniia i novye religioznye dvizheniia v Belarusi: Uchebnoe posobie*. Minsk: Belarus', 2000.
- Prokhorenko I.M. Etnofuturizm i futurizm: k voprosu otsutstviia preemstvennosti mezhdru iavleniiami // *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena*, no. 63(1), 2008, pp.264–268.
- Sedov V.V., Golubeva L.A. *Finno-ugry i baly v epokhu srednevekov'ia*. Moscow: Nauka, 1987.
- Shizhenskii R.V. *Filosofiia dobroï sily: zhizn'i tvorchestvo Dobroslava (A.A. Dobrovol'skogo)*. 2-nd edition. Moscow: Orbita-M, 2013.
- Shnirel'man V.A. *Russkoe rodnoverie: neoiazychestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut, 2012.
- Shnirel'man V.A., Gurko A.V. (ed.) *Neoiazychestvo na prostorakh Evrazii*. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut, 2001.

- Smorzhevskaja O.A., Shizhenskii R.V. *Sovremennoe iazychestvo v religiozno-kul'turnoi zhizni: istoricheskie ocherki*. Nizhnii Novgorod: Nizhegorodskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet, 2010.
- Sotnikov N.V. *Galich i Rybnaia sloboda. Konets XVIII – sredina XX vv.* Kostroma, 2015.
- Tkachenko O.B. *Iazyk meria*. Yaroslavl', 2016.
- Tkachenko O.B. *Issledovaniia po merianskomu iazyku*. Kostroma: Infopress, 2007.
- Uvarov A.S. *Meriane i ikh byt po kurgannym raskopkam*. Moscow, 1872.
- Vinogradov N.N. *Galivonskie Alemany. Uslovnyi iazyk galichan (Kostromskoi gubernii)*. Petrograd: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1915.

КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ

О.В. Смурова

Культурный ландшафт как фактор формирования жизненных стратегий крестьянина-отходника

Ключевые слова: культурный ландшафт, отход на заработки, жизненные стратегии, Чухломский уезд, Костромская губерния, пореформенный период.

Аннотация: В статье рассматривается влияние культурного ландшафта на формирование жизненных стратегий крестьянина-отходника, а также и других слоёв населения, северо-западных уездов Костромской губернии в пореформенный, советский и современный период. Культурный ландшафт в понимании автора может обладать дискретной территорией, но при этом быть единым культурным пространством. Так, культурный ландшафт в местах отхожих промыслов Костромской губернии пореформенного периода включал, как места выхода крестьян на заработки, так и Санкт-Петербург – место приложения их труда, где формировалась особая культура землячества, тесным образом связанная с деревней. В местах отхожих промыслов главным фактором уклада жизни было отходничество. Вместе с тем, даётся сопоставительная характеристика современного отхода.

Одним из культурообразующих факторов северо-западных территорий Костромской земли был и остаётся мужской отход на заработки. Существуют разные точки зрения по поводу времени возникновения данной традиции (Отходники 2013: 13). В историографии первых лет советской власти существовала точка зрения, что отход возник в петровские времена (*Казаринов* 1929: 15). Однако в Указе «О плотниках на Охту» 1722 г. были перечислены конкретные местности, откуда призывались плотники: «на Тосьме у соли Вычегодской, в Чаранде, в Пошехонье, у соли Галицкой, из Галича и с пригородов» (СКМ).

Это означает, что жители этих мест к тому времени успели прославиться своими умениями, зарекомендовали себя как мастера. И сегодня, когда заходишь в заброшенные чухломские дома, невозможно ни обратить внимание, с каким мастерством выполнены сами дома и любая деталь бытовых предметов. Можно высказать предположение, что ремесленные навыки, в частности жителей галичской и чухломской земли, могли иметь древнее происхождение, и были связаны с автохтонами данной территории, финно-уграми, для которых были характерны именно ремесленные занятия. Земледелие, как показывает археологический материал, стало развиваться с приходом славян.

В литературе есть свидетельства о работе плотников-чухломичей в середине XVII в. в Москве. Так, в 1660 г. крестьяне деревни Некрасово «Ивашка Прохоров с товарищами строил хозяйственные постройки – конюшни, сарай, погреб на Посольском дворе в Москве на улице Покровке у иноземца Давыда Миколаева, а рядились за работу три рубля. Миколаев был польским послом в Москве (Белоруков 2000: 474). В период строительства Санкт-Петербурга и морского флота из Чухломского края было сделано 10 наборов плотников (Казаринов 1929: 15).

В пореформенный период в качестве места отхода предпочтение отдавалось Петербургу, поэтому крестьян, ходивших туда на заработки, стали называть «питерщиками». Явление было столь значительным, что предопределяло весь образ жизни. Обратимся к данным статистики. В 1866 г. костромичам принадлежало 34 из 118 артелей Петербурга (16 – солигаличск., 10 – чухломск., 8 – остальн. уездов); 56 из 129 столярных мастерских (8 – солигаличск., 43 – чухломск., 5 – остальн. уездов), 30 плотничьих артелей (4 – солигаличск., 15 – чухломск., 11 – остальн. уездов) (Виды внутренней торговли 1868: 109).

Согласно данным переписи 1869 г. в Санкт-Петербурге в строительном деле (сюда включены и работники по содержанию чистоты в домах) было занято 12.368 крестьян. Из них: костромичей – 4.055, ярославцев – 2.180, тверяков – 1.600 (Санкт-Петербург по переписи 1872: 92–95). В Костромской губернии строительными

специальностями владели, прежде всего, жители северо-западных уездов: Галичского, Солигаличского, Чухломского, а также Макарьевского. В ведении чухломичей из ремесленных мастерских более всего – столярного цеха и преимущественно гробового мастерства (43); 15 артелей плотников, 10 мастерских малярного цеха, 3 – купорного, 2 – обойного мастерства, по одной: слесарного, экипажного, токарного.

В начале XX в. по-прежнему строительные артели организовывались костромичами и ярославцами, причём существовала географическая специализация. Это обнаруживается сразу же по названию артелей. Для них нередко избирались топонимы родной местности. К примеру, среди артелей, зарегистрированных в канцелярии Санкт-Петербургского градоначальника в это время, были костромские:

- 1) Карцевская живописно-малярная артель (5 солигаличан);
- 2) Костромская артель плотников в Петербурге (по Уставу предполагалось – 15 человек; о пяти имеются сведения – из Кологривского уезда);
- 3) Костромская артель плотнично-столярного производства (12 «макарят, 1 – галичанин»);
- 4) Макарьевская артель плотнично-столярного производства (5 галичан, 4 «макарят»);
- 5) Палкинская артель маляров (21 галичанин, 2 чухломичей);
- 6) Первая Бушневская артель живописно-малярных работ (13 чухломичей, 1 из Романово-Борисоглебского уезда Ярославской губернии);
- 7) Первая Костромская артель маляров-специалистов (13 галичан, 1 буювлянин, 1 кинешемец) (ЦГИА. Д. 1109. Л. 2об., 5).

Как свидетельствуют данные метрических книг, имело место и рождение детей в северной столице, что говорит о практике отхода на заработки семьёй. Так, в результате просмотра метрических книг церкви Ризположения с. Озерки Чухломского уезда Костромской губернии за 1861–1918 гг. было обнаружено 10 упоминаний о рождении детей в Санкт-Петербургской губернии (ГАКО. Д. 186–190). В том числе, там содержатся выписки из метрических

книг Исаакиевского собора, церкви Вознесения Господня, что при Адмиралтейских слободах, церкви Успения Божией матери, что на Сенной, Кронштадтского Андреевского собора, церкви Происхождения Честных древ Всемилоstitиваго Спаса, что на Выборгской стороне, Благовещенской Василеостровской церкви, Симеоновской, что на Моховой, Воскресенской Малоколоменской, Свято-Троицкой Шиловской церкви Шлиссельбургского уезда Санкт-Петербургской епархии (ГАКО. Д. 186. Л. 10; Д. 186. Л. 20; Д. 186. Л. 97; Д. 186. Л. 98; Д. 186. Л. 163; Д. 186. Л. 142; Д. 188. Л. 199; Д. 111. Л. 214–215; Д. 109. Л. 82; Д. 190. Л. 122об.).

В метрических книгах Николаевской церкви с. Дорок Чухломского уезда Костромской губернии (1867–1918 гг.) – 6 упоминаний о рождении детей в Санкт-Петербурге (ц. Смоленской Божией Матери, ц. Рождества Христова, что на Песках, Крестовоздвиженская, что в Ямской слободе, ц. Лейб-Гвардии Стрелкового Его Величества баталиона) и одно – в Москве (ГАКО. Д. 110. Л. 59; Д. 109. Л. 196; Д. 109. Л. 304; Д. 109. Л. 257–258; Д. 111. Л. 191–192; Д. 109. Л. 432).

Большинство детей воспитывалось в деревне до отрочества. Они вырастали в среде, которая традицией предопределяла их жизненные стратегии. Вот какой разговор с богатым питерщиком приводил один священник, служивший на границе Чухломского и Солигаличского уездов Костромской губернии. Во время встречи с этим человеком пастырь посетовал, что прихожане живут в Питере, «городе наук и цивилизации», а для своих детей не додумались училнице открыть. Собеседник И. Ив. на это ответил: «да ведь учить-то здесь некого: дети, мальчики крестьянские, с 11–12 лет отправляются также в столичные города на промыслы, а оттуда возвращаются только через 6–7 лет, так что если бы и научились здесь чему-нибудь, то все там забудут, потому в мальчиках у хозяев живут, а хозяева-то ныне в погоне за наживой, не дают им возможности не только что почитать что-нибудь, так и в церковь-то сходить в воскресные и праздничные дни...» (С.И.К. 1887: 912–913).

Повзрослевшие мальчики не мыслили своей жизни без отхода, поскольку от этого зависел их статус в молодёжной среде, возмож-

ность завоевать сердце и получить руку девушки, которая была по нраву. Характерно, что женились почти исключительно на своих деревенских девушках. Женидьбы в раннем возрасте (17–20) также объяснялись стремлением быстрее пристроить отпрыска. Наконец, материальное благополучие семьи напрямую увязывалось с отходом на заработки в столицу.

Начиная с подмастерьев, способные и усердные вырастали до мастеров, работавших на дворцовых и культовых объектах Санкт-Петербурга. Мастер выполнял работы, требовавшие более высокой квалификации. У маляров, например, к таким работам относились «разделка дверей под разные деревья, раскрышка потолков соответствующими тонами, писанье углов, розеток, тяга филенок...» (Соловьёв 1923: 10–11). Такие мастера работали в дворцах, музеях, театрах. Так, в составе Первой Бушневской артели живописно-малярных работ, возникшей в столице в начале XX в., были три мастера, работавшие до прихода в артель в Знаменском дворце Великого князя Петра Николаевича: уроженец д. Рындина Бушневской волости Чухломского уезда Костромской губернии Алексей Ильич Смирнов, уроженец д. Шувабина Просековской волости тех же губернии и уезда Николай Измайлович Комаров и уроженец Вознесенской волости тех же губернии и уезда – Федор Федорович Бобров (ЦГИА. Д. 20. Л. 13).

Вследствие отхода социальная дифференциация в этих местностях была значительной. В деревне проживали не только крестьяне, но и состарившиеся купцы и мещане, почётные граждане, отслужившие солдаты и офицеры, мастеровые ремесленных цехов Санкт-Петербурга. В частности, в метрических книгах Никольской ц. с. Дорок Чухломского уезда упоминаются: д. Фирюкова Введенской волости запасный старший мастеровой Иван Игнатьев Туранов, Введенской волости д. Ассорина сын цехового мастера свободный художник Павел Феодоров Порфиоров (ГАКО. Д. 111. Л. 424об.), д. Стана Введенской волости Санкт-петербургская мещанка Екатерина Ефимова Иванова, д. Андреевского запасный мастеровой из крестьян Павел Владимиров Васильев (ГАКО. Д. 111. Л. 179, 195), Санкт-петербургской ремесленной

управы столярный ремесленник Иван Лаврентиев (ГАКО. Д. 109. Л. 331об.), мастер малярного цеха Григорий Емельянов Смирнов (ГАКО. Д. 109. Л. 305об.), Санкт-Петербургского мещанина Михайла Андреева жена Пераскева Алексиева Андреева (ГАКО. Д. 109. Л. 306), Введенской волости д. Назарова Санкт-Петербургский ремесленник Никифор Владимиров Хожев (ГАКО. Д. 110. Л. 81), 35-й Артиллерийской бригады 3-й батареи рядового старшего мастерового деревянного дела Гаврила Иванова Флорова жена Авдотья Иванова Флорова (ГАКО. Д. 109. Л. 92об.), проживавший в Введенской волости д. Назарова Санкт-Петербургской управы столярного цеха ремесленник Иван Ананиев (ГАКО. Д. 109. Л. 126). В 1873 г. скончалась в возрасте 87 лет Санкт-Петербургская мещанка вдова Матрона Лаврентиева, проживавшая в усадьбе Венгине (ГАКО. Д. 109), в конце XIX века в д. Потапова – царскосельский мещанин Дмитрий Павлов Шурунов (ГАКО. Д. 109. Л. 395об.–396, 409), в 1906 г. в возрасте 80 лет – житель д. Венгина Санкт-Петербургский мещанин Алексей Терентьев Терентьев (ГАКО. Д. 111).

Круг общения, в котором значительная часть людей прошли «школу столичной жизни», способствовал расширению жизненных горизонтов. Социальное воздействие общины было и удалённым. Оно не ограничивалось пространством села, деревни, а распространялось на столицу. Инструментами крестьянского мира в столице оказывались земляческие связи, церковно-приходские отношения. Они действовали при трудоустройстве, при поиске места проживания в отходе, в праздничные дни (причём отмечались престольные праздники родных местностей), при необходимости в помощи в связи с болезнью или с утратой кормильца и т.д.

Фактически культурный ландшафт включал не только место выхода отходника на заработки, т.е. указанные уезды Костромской губернии, но и различные многообразные практики в Санкт-Петербурге. Границы культурного ландшафта в данном случае включали не только монолитную территорию с определённым укладом жизни, но и удалённую в пространстве культуру диаспоры, ориентированную на провинцию.

Таким образом, культурный ландшафт предопределял жизненные стратегии крестьянина-отходника дореволюционного периода. Знакомство с документами первых лет советской власти позволяет говорить о том, что новая власть пыталась заставить отходников заниматься сельским хозяйством. Однако на собраниях они доказывали невозможность существовать без заработков на стороне. Причём, отходники выступали объединённой силой. 10 апреля 1927 г. состоялось собрание отходников 8-го района Каликинской волости Чухломского уезда, на котором присутствовало 33 человека. Так, некий Измайлов говорил, что он «три года не выезжал на отхожий промысел, занимался сельским хозяйством, и все эти годы был плохой урожай и при наличии 6 человек детей своего хлеба и корма для скота не хватало, где-то нужно было брать денег и покупать, а потому пока ещё наше сельское хозяйство хорошо не наладилось, то необходим отхожий промысел» (ГАНИКО. Ф. 9. Оп. 1. Д. 414. Л. 184об.). В резолюции по докладу об отходничестве было записано: «что отход необходим для помощи крестьянскому сельскому хозяйству, на оплату госналогов, одежду, обувь, приобретение мелкого с/х инвентаря и текущие ремонты или постройки жилищ или др. построек, которых от с/х получить совершенно не представляется возможным, чем мы и отмечаем, что действительно бывает от этого надрыв к крестьянскому хозяйству» (ГАНИКО, л. 187). Отходники надеялись, что новая власть упорядочит отправку артелей на заработки.

С территории Валуевского общества потребителей Чухломской волости Чухломского уезда в 1925 г. в отход отправлялось до 50% взрослого мужского населения (маляры, столяры) (ГАНИКО, л. 5); – Введенского общества потребителей Введенской волости (64 селения, 1129 домохозяев), также ходили в отход в Ленинград и Москву (малярное, столярное, плотницкое дело) (ГАНИКО, л. 10); – Дорковского общества потребителей Введенской волости – до 30% мужского населения (столяры и маляры) (ГАНИКО, л. 26); – Коровского общества потребителей – 70% мужского населения (маляры, столяры, паркетчики) (ГАНИКО, л. 32); – Мирохановского обще-

ства потребителей – 50% взрослого мужского населения (маляры, столяры, торговцы) (ГАНИКО, л. 75); – Шартоновского общества потребителей – до 75% взрослого мужского населения (ГАНИКО, л. 60); – Судайского общества потребителей – до 20% взрослого мужского населения (маляры, столяры, плотники) (ГАНИКО, л. 48). Таким образом, жизненные стратегии, по-прежнему, определялись культурным ландшафтом, несмотря на смену политического режима и изменение экономического уклада. В какой-то степени парадоксально, но и представители советской власти и партии большевиков на местах также происходили из отходников, на что указывает анализ состава волостных ячеек этого периода. Есть некоторые основания полагать, что и процесс коллективизации в Чухломском уезде протекал не совсем обычно. При высокой плотности крепких хозяйств отходников трудно было реализовывать политику коллективизации. Есть примеры того, что некоторым жителям удалось отстоять своё право быть вне новых социальных образований, колхозов, причём без последствий. Пока до конца не изучен вопрос об отходе в последующий период, предвоенный и послевоенный.

Показательно, что этот социальный феномен регенерируется всякий раз, как только ослабевают государственные механизмы. Одним из последствий и проявлений разрушения советской системы хозяйствования в 90-е гг. также стала реанимация отхода на заработки. Население депрессивных регионов направилось в наиболее экономически развитые регионы.

Вместе с тем, конечно, современный отход имеет свои отличительные особенности. Если в дореволюционный период преобладающим был отход в Санкт-Петербург, то сегодня центр притяжения – Москва. Статистически сложно подтвердить, но фактически наблюдается не только отход на заработки, но и переселение. Сегодняшние отходники с большей лёгкостью решаются на этот шаг. Причин тому много: развитие транспортной связи, разрушение общинных отношений, отсутствие иных прежних социальных связей, к примеру, приходских, изменение самого человека (от экстраверта к интроверту).

Численность постоянного населения Костромской области продолжает сокращаться (по разным причинам): в 1989 г. – 804,3 тыс., в 2010 – 667,5 тыс. человек, 2015 г. – 654,3. Анализ такого показателя как среднегодовая численность занятых в экономике по видам деятельности (в %) показывает, что на фоне сокращения занятых в добыче полезных ископаемых, сельском и лесном хозяйстве, строительстве и так далее, наблюдается положительная динамика в сфере оптовой и розничной торговли, ремонте автотранспортных средств: с 13,5% в 2000 г. до 15,6% – 2008 г. Количество безработных: 1995 г. – 36 тыс., 2007 – 12,3, 2009 г. – 30,7 тыс. человек. Уровень безработицы в трудоспособном возрасте: 1995 г. – 10,1%; 2007 г. – 3,2; 2009 г. – 8,6% (Костромская область 2011: 35, 55–56).

Дать какие-либо количественные характеристики современному отходничеству сложно, поскольку учёт отсутствует. Если в дореволюционный период крестьяне обязаны были выбирать паспорта для работы в столице, то сегодня ни на территории исхода, ни на территории пребывания отходников эта деятельность никак не фиксируется. Однако совершенно очевидно, что в настоящее время в данный процесс вовлечены не только традиционные районы отходничества, такие как, Галичский, Солигаличский, Чухломский, но и другие территории, а также жители г. Костромы. Отходники из сельской местности, включая районные центры, работают преимущественно по тому же профилю, что и до революции – строительному, а из областного центра выезжают на заработки люди с более высоким уровнем образования, способные выдержать конкуренцию на столичном рынке труда. Они работают в сфере образования, туризма и услуг.

Разрушение экономических связей, существовавших в советском пространстве, неравномерность социально-экономического развития территорий привели в постсоветский период к росту миграции из ближнего зарубежья, бывших союзных республик. Мигранты ориентированы на быстрое получение дохода, а такое возможно только в сфере торговли (статистика и свидетельствует о положительной динамике этой отрасли). В Костромской обла-

сти в условиях закрытия или существенного снижения объёмов производства, а, значит, и числа занятых, градообразующих предприятий (текстильных, машиностроительных), развала сельского хозяйства коренное население вынуждено уезжать временно или на постоянное место жительства в столицу или другие крупные города. Взамен приезжают этнические мигранты, ориентированные на работу в сфере торговли. Проблема отхода на заработки коренных россиян и прихода на заработки этнических мигрантов до сих пор не возведена в разряд актуальных национальных и региональных задач. Хотя история показывает, что наиболее благополучными обычно являются территории, на которых проживает постоянное население.

Источники и материалы

- Виды внутренней торговли 1868 – Виды внутренней торговли в Петербурге. СПб.: Тип. Э. Праца, 1868.
- ГАКО – Государственный архив Костромской области. Ф. 56. Оп. 25.
- ГАНИКО – Государственный архив новейшей истории Костромской области: Ф. 9. Оп. 1. Д. 325.
- Костромская область 2011 – Костромская область. Статистический ежегодник: Стат. сб. Кострома: Костромастат, 2011.
- Санкт-Петербург по переписи – Санкт-Петербург по переписи 10 декабря 1869 г. Вып. 3. СПб., 1872.
- С.И.К. 1887 – С.И.К. Наше народное образование (из записок священника) // Костромские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1 декабря 1887.
- СКМ – Указ Петра I «О плотниках на Охту» // Солигаличский краеведческий музей. КП 136/Д₁–31.
- ЦГИА – Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга: Ф. 569. Оп. 13.

Научная литература

- Белоруков 2000 – Белоруков Д.Ф. Деревни, сёла и города Костромского края: материалы для истории. Кострома: Костромской общественный фонд культуры, Костромской региональный центр новых информационных технологий «Эврика-М», 2000.
- Казаринов 1929 – Казаринов Л. Прошлое Чухломского края // Труды Чухломского отделения Костромского научного общества и Чухломского музея.

Вып. 4. Солигалич: Костромское научное общество по изучению местного края, 1929.

Отходники 2013 – *Отходники* / Ю.М. Плюснин, Я.Д. Заусаева и др. М.: Новый Хронограф, 2013.

Соловьёв 1923 – *Соловьёв А.* Питерщики-галичане (Этнографический очерк) // Труды Галичского отделения Костромского научного общества по изучению местного края. Галич: Костромское научное общество по изучению местного края, 1923.

Article Summary

O.V. Smurova Kul'turnyi landshaft kak faktor formirovaniia zhiznennykh strategii krest'ianina-otkhodnika [The cultural landscape as a factor in the formation of life strategies peasant seasonal workers]

Keywords: cultural landscape, the post-reform period in Russia, seasonal works, peasant migrant workers, life strategies, Chuhlomsky County of Kostroma Region

Abstract: This paper examines the impact of cultural landscape on the formation of life strategies of peasant migrant workers, as well as other segments of the population in the north-western districts of the Kostroma province in the post-reform, Soviet and present-day period. Cultural landscape in places of seasonal works in the Kostroma province in post-reform period consisted both of places where peasants went to work, and of St. Petersburg, which also was the site of their work. Here a special culture of fraternities, closely associated with the village, was formed. In the places of mostly seasonal work the life style factor was the seasonal work. The article provides comparative characteristics of modern seasonal works.

Author: Olga Smurova, Kostroma State Technological University, (Kostroma, Russia); e-mail: olga-smurova@mail.ru

References

- Belorukov D.F. *Derevni, sela i goroda Kostromskogo kraia: materialy dlia istorii*. Kostroma: Kostromskoi obshchestvennyi fond kul'tury; Kostromskoi regional'nyi tsentr novykh informatsionnykh tekhnologii "Evrika-M", 2000.
- Kazarinov L. *Proshloe Chukhlomskogo kraia. Trudy Chukhlomskogo otdeleniia*

Kostromskogo nauchnogo obshchestva i Chukhlomskogo muzeia. Vol. 4. Soligalich: Kostromskoe nauchnoe obshchestvo po izucheniiu mestnogo kraia, 1929.

Pliusnin Y.M., Zausaeva Y. D. et al. *Otkhodniki*. Moscow: Novyi Khronograf, 2013.

Solov'ev A. *Pitershchiki-galichane (Etnograficheskii ocherk). Trudy Galichskogo otdeleniia Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia*. Galich: Kostromskoe nauchnoe obshchestvo po izucheniiu mestnogo kraia, 1923.

С.А. Пиляк

Современная деревянная культовая архитектура Костромской области. Трансформация региональных традиций

Ключевые слова: деревянная архитектура, трансформация архитектурных традиций, культовое зодчество, Костромской регион.

Аннотация: Деревянные храмы, повсеместно возводимые в настоящее время на территории Костромского края, обладают рядом схожих черт в объемно-пространственной композиции и декоре. В некоторых случаях это объясняется прямым следованием архитектуре подлинных храмов XVI–XIX веков. В других случаях соотношение традиционных и современных элементов в культовом деревянном строительстве региона дает возможность исследовать способы интерпретации культурного наследия и их роль в поддержании традиции, которая, трансформируясь во времени, продолжает свое бытование.

Современное культовое строительство, в особенности православное, на протяжении сравнительно недавнего времени приобрело практически массовый характер. Повсеместно, и в крупных городах, и в сравнительно небольших населенных пунктах появляются новые храмы и другие сооружения культового характера. Современные архитекторы, проектируя православные храмы, как правило, стоят перед непростым выбором типа и облика сооружения. Современная архитектура культовых зданий, по ряду причин не имеющая приемлемых образцов, выработанных нынешними практикующими зодчими, опирается на опыт культовой архитектуры предшествующих эпох. Многовековая история русской архитектуры при этом предлагает большое количество ярких сооружений, составивших славу как русских городов, так и русских зодчих. Естественно, что зачастую при создании современных храмов архитекторы ориентируются как на конкретные старинные культовые сооружения, иногда практически полностью копируя их облик в новых храмах, так и на определенные стили, характерные для разных исторических эпох, комбинируя черты

разных сооружений в заново возводимом объекте. В некоторых случаях обращение к архитектуре минувших эпох позволяет обратить внимание на характерные региональные особенности и даже в определенной степени продлить их бытование. Такая ситуация характерна и для Костромской области.

В культовой костромской архитектуре особое значение имеет деревянное зодчество. И в настоящее время значительную долю современных культовых сооружений занимают деревянные объекты. Деревянные храмы, часовни, малые архитектурные формы, становясь распространенной составляющей застройки населенных пунктов области, иногда и внедряясь в историческую застройку, с каждым годом играют все более заметную роль в формировании архитектурной среды. С учетом широкого использования в данных практиках современного строительного материала возникает необходимость анализа архитектурного облика данных сооружений, его сравнения с характерными региональными типами и, соответственно, выявления трансформируемых традиций в культовом деревянном зодчестве Костромского края.

Для реализации поставленных целей следует решить ряд задач. Во-первых, необходимо провести анализ деревянного культового зодчества Костромского края, выявить наиболее характерные особенности храмостроительства региона, причины их появления и развития. Во-вторых, необходимо рассмотреть наиболее яркие примеры современной деревянной культовой архитектуры Костромского края, выделить черты, близкие традиционному деревянному зодчеству и особенности, которые являются следствием влияния современной строительной практики, проанализировать причины их возникновения.

Данная проблема на материалах России рассматривается сравнительно недолго. В отличие от сравнительно широкого круга исследователей, основные работы которых заложили основы архитектурного анализа и современной реставрации памятников русского деревянного зодчества (*Забелло и др.* 1942; *Грбаварь* 1909; *Ополовников* 1986; *Ходаковский* 2011), опыту интерпретации традиций деревянного зодчества уделяют внимание лишь единичные

специалисты (*Донцов и др.* 1991; *Соколов и др.* 2011). Большое значение в рамках настоящего исследования приобретают работы, посвященные социально-экономическому (*Чиркин* 1922; *Живописная Россия* 1899; *Сборник сведений* 1890; *Беловинский* 2012) и культурному (*Брюсова* 1982; *Леонтьев* 1997; *Войтюк* 1997–1998; *Сухарева* 2011) своеобразию Костромского края.

Дерево в лесном Костромском крае было традиционным строительным материалом. Подтверждают этот факт результаты археологических исследований. В древнейших поселениях области – с. Поповское, городище Унорож известны срубные постройки X века. Первые каменные сооружения на территории региона – храмы – возведены в середине XVI века в Костроме. Несколько позднее появляются первые каменные укрепления. Среди монастырей края их благодаря активной поддержке набиравшего силу и власть рода Годуновых получил в последней четверти XVI века костромской Ипатьевский монастырь. До этого времени все укрепления обителей были выполнены в дереве. Дошедшие до нас летописные источники позволяют восстановить облик деревянных крепостей «форпостов веры».

В XVII веке, в эпоху торгового процветания Костромского и Галичского уездов, некоторые крупные монастыри, в основном при поддержке столичных покровителей, вкладчиков, ведут активное каменное строительство. В галичском Паисьевом, костромском Богоявленском монастырях появляются стены с башнями. Макарьевский-Унженский монастырь при покровительстве Алексея Михайловича в сравнительно короткий срок практически был выстроен заново. Это, кстати, обеспечило единство стиля всего архитектурного ансамбля. Долгое время, однако, многие монастырские комплексы сохраняли деревянные здания, чаще хозяйственного назначения, реже – жилые и культовые постройки. Подобные строительные мероприятия отражены в летописных источниках как уникальные события, что свидетельствует об их редкости. Застройка подавляющего количества населенных пунктов региона оставалась исключительно деревянной. Еще в 1767 году в Костроме, по данным Академии наук, находились «37

церквей, из которых 12 каменных» (*Стафенгаген* 1767). Городские пожары, из них самый значительный 1773 года, уничтожали застройку Костромы. Экономический рост города, удешевление каменного строительства позволили в первой половине XIX века заменить все деревянные культовые сооружения каменными.

Костромской регион даже в наше время считается краем, богатым лесом. Согласно данным статистики, леса занимают огромный процент территории современной области. По территории области проходит северная граница ареала широколиственных пород деревьев (дуб, клен, ясень, липа) и западная граница таких пород, как лиственница и пихта в окраинной зоне европейской тайги (*Леонтьев* 1997: 8). С начала XVIII века Костромской регион становится одним из основных поставщиков строевого леса. Доставка леса к рынкам сбыта осуществлялась по рекам – вначале молевым сплавом, а к XIX веку все чаще плотами. Важное транспортное значение вновь приобрели реки Кострома, Унжа и Ветлуга в XVIII–XIX веках. «Когда Петру I для строительства крепостей и военного флота потребовалось много леса, он объявил леса на реке Ветлуге заповедными. В 1740–1742 гг. леса на Ветлуге и ее притоках Пышуге, Фердосе обследовал Дмитрий Шулепников, уроженец Галича. Из отчета Шулепникова видно, что уже тогда здесь были организованы заготовка леса, сплав его плотами до реки Волги и охрана заповедных лесов. Специальные надсмотрщики следили, чтобы «леса не рубили, и не портили, и не поджигали, и много вреда не чинили, и хранили для корабельного строения». Они должны были «пятнить каждое пригодное дерево и записывать в книгу» (*Войтюк* 1997–1998: 41).

Император Петр I выделял унженские леса, славившиеся корабельной сосной и лиственницей, среди многих. В 1831 году в лесах, расположенных на берегах Унжи, началась государственная заготовка корабельного леса. Судоходная река позволяла транспортировать бревна вниз по Волге – в Нижний Новгород, Казань, на Макарьевскую ярмарку. Своя лесная ярмарка была и на Унже. В среднем течении реки, в селении Угоры-на-Унже, находящемся на Вятском тракте, отмечена большая лесная ярмарка (*Семенов* 1899:

432). К началу XVIII века, а точнее, после указов 1718 и 1721 года о запрете торговли в Архангельске хлебом, парчей, шелком, пенькой, северный торговый путь начал угасание (*Чиркин* 1922: 19).

Обилие строевого леса в Костромском крае (в сравнении с другими губерниями Центральной России) подмечают источники конца XIX века: «... по отношению к обеспечению населения лесными материалами, то есть по количеству лесной площади, приходящейся на каждого жителя, первое место занимает Костромская губ.» (*Живописная Россия* 1899: 10). В числе прочих упоминаний природных богатств Костромского края, автор даже называет уезды Костромской губернии, находящиеся на левом берегу Волги, «лесным заволжьем», тогда как уезды других поволжских губерний – Ярославской и Тверской соответственно – наименованы «ярославским и тверским заволжьем». Очевидно, ни у издателя, ни у читателя этого научно-популярного издания не возникло сомнений в определении «лесного заволжья» (Там же: 10). В издании конца XIX века реки Кострома, Унжа и Ветлуга даже называются «реками лесов» – из-за преобладания «движения грузов вниз по реке в виде лесных продуктов» (*Семенов* 1899: 193). Источники подчеркивают особый, «лесной» статус региона.

Уже к концу XIX века относится свидетельство истощения природных богатств России: «Лесные материалы вздорожали вследствие истребления лесов промышленниками, лесопильными заводами и пароходами. Местами крестьяне до того нуждаются в топливе, что превращают в дрова старинные крыльца, навесы над въездами, ставни – словом, все, что только может быть признано лишним около дома, оставляя один голый безобразный сруб» (*Сборник сведений* 1890: 14). Костромскую губернию это затронуло в гораздо меньшей степени. Член Костромской губернской ученой архивной комиссии Дмитрий Дементьев, в конце XIX века так описывает в «Историческом очерке Пыщугской волости Ветлужского уезда с древних времен» истощение природных богатств края: «Ветлужский край, славившийся некогда своими лесами, теперь значительно обнажен от них. Там, где прежде были корабельные леса и непроходимые чащи, теперь пустыри; лишь пни

да молодежник напоминают о прежнем лесном богатстве края. Пыщугская волость также беднеет вековыми лесами оттого, что много лесу вырубается и сплавляется плотами по реке Ветлуге в Волгу» (*Войтюк* 1997–1998: 7). «Весь заготовленный лес из Волжско-Ветлужского региона сплавлялся в плотах, белянах, барках и шел для продажи на Космодемьянскую ярмарку, находившуюся в 10 верстах от устья реки Ветлуги. Здесь он раскупался лесоторговцами. Космодемьянская ярмарка была одной из самых крупных по всему Волжскому бассейну. Ее денежный оборот составлял ежегодно 5–6 миллионов рублей» (Там же: 67). И при этом «только в 1909 г. с реки Ветлуги на Космодемьянскую лесную ярмарку прибыло 1020 плотов, 34 беляны и 149 барж» (Там же: 68). Промышленный сплав леса в отдельных районах продолжался вплоть до 1960–70-х годов (*Пиляк* 2015а).

Обилие лесных ресурсов и плотницкие таланты костромичей позволяли сплавлять даже целые дома. «Бывает выгоднее судно обратно не посылать, а разобрать на лес и дрова; в таких случаях и строится беляна... Часто на белянах перевозятся готовые избы. Несколько изб на белянах дают красивую картину плавающего посёлка» – рассказывает о торговле и транспортировке готовых домов очевидец начала XX века (*Безчинский* 1903: 28). О промысле белян упоминает и издание «Костромская резьба», причём авторы определяют географию и временные границы бытования данного промысла Чухломским уездом и 80-ми годами XIX века (*Донцов и др.* 1991: 14). Это также свидетельствует и о плотницком мастерстве костромичей (*Кокшаров* 2013).

Не только природные богатства стали основанием для развития лесных промыслов: «земля Севера “неродима”, и это вынуждало жителей деревень постоянно искать дополнительные источники существования. Ими оказывались наряду с охотой и рыболовством различные промыслы: заготовка и сплав леса, выгонка дегтя и смолы, домашнее производство изделий на продажу» (*Чекалов* 1974: 49).

Развивался строительный отход: «А потому привычный к тяжелому труду и сноровистый мужик старался приобрести каку-

ю-нибудь более доходную “специальность”: белотелые сметливые ярославцы в качестве половых заполняли тысячи русских трактиров; рязанцы, костромичи или вятичи затыкали топор за опояску и шли плотничать; смоляки отправлялись копать землю; владимирцы-офени знакомыми путями несли за спиной лубяные короба с немудреным крестьянским красным товаром да лубочными картинками и книгами; пошехонцы и алатырцы с нехитрым инструментом и огромным, перенятым от родителей опытом шли в качестве коновалов холостить боровов и жеребцов да лечить скотину». Далее автор приводит информацию об отходе из пограничной с костромской Ярославской губернии на промыслы до трети взрослого населения губернии (Беловинский 2012: 167). Большая часть «мужского населения Чухломского уезда отсутствовала дома по 8–9 месяцев, уходя на заработки по малярному и плотничному ремеслам в крупные города. Так, в 1897 г. всех отходников в уезде насчитывалось 10316 человек, что составило более половины всех мужчин» (Сухарева 2011: 115). «В Костромской области, как и повсюду на севере, крестьянское строительное искусство представлено исключительно деревянными постройками» (Брюсова 1982: 75).

Деревянное зодчество – особая страница истории и развития русской архитектуры, во многом предопределившая ее своеобразный характер и особенности. Необходимо признать, что эта страница в географическом плане изучена далеко не равномерно. При изучении характерных региональных особенностей костромского деревянного зодчества необходимо определить, насколько территория Костромского края соотносима с регионами Русского Севера, Центральной России и Верхнего Поволжья и насколько для костромского деревянного зодчества характерны особенности указанных макрорезонов.

Основная особенность среднерусской деревянной храмовой архитектуры, часто объясняемая воздействием украинского барокко, подчеркивается многими исследователями: «Интенсивность возможного воздействия украинской архитектуры ослабевает по мере продвижения этого импульса от малороссийских границ

на северо-восток: из сохранившихся ныне памятников ярусного типа наибольшее их количество представлено в средней полосе (Тверская, Новгородская, Костромская области), в то время как на Севере их локализация ограничена Вологодской областью, верховьями и средним течением Северной Двины» (Ходаковский 2011: 31); «ярусные храмы были распространены преимущественно в центральных районах России» (Ополовников 1986: 224). Об этом также пишет И. Э. Грабарь, указывая о распространенности развитых ярусных композиций в основном «в средней полосе России» (Грабарь 1909: 414).

Однако Костромской край известен рядом ярусных храмов, еще с начала XX века ставших хрестоматийными для истории русской архитектуры, – это храмы в селах Архангельское, Холм, Николо-Березовец. Для указанных храмов, имеющих широкий диапазон датировки – XVI–XVIII века, сложная ярусная композиция из нескольких сложных в плане срубов является основным средством создания неповторимого силуэта.

Эпоха включения Новгорода в орбиту Московского государства (XV век) не оставила на костромской земле ни одного памятника деревянного зодчества. Более поздние сооружения, сохранившиеся к настоящему времени или известные по описаниям, в целом строятся уже в русле московских или общероссийских традиций. Следовательно, при ближайшем рассмотрении понятие «Русский Север» оказывается неприменимо для детальной систематизации архитектурного наследия приграничной Костромской области. Вследствие редкой сохранности памятников, особенно в близком к первоначальному виде, отнесение объектов деревянного зодчества к четко определенным историко-культурным зонам может носить лишь общий характер.

Вместе с тем, среди особенностей костромского культового деревянного зодчества есть и характерные лишь для данного региона. На примере нескольких костромских памятников их выводит А. В. Ополовников, опираясь, очевидно, на заключения С. Я. Забелло (Забелло и др. 1942: 171): «Есть черты сугубо регионально-костромской архитектурной школы и в Богородицкой церкви.

Это декоративный измельчённый верх и массивные, приземистые пропорции основного восьмерика. Эти черты костромской школы ярко выражены в образах других географически близких к холмской церквей, например Никольской на Ноле и Георгиевской в Старо-Георгиевском...» (Ополовников 1986: 241). Традиции северного и верхневолжского храмостроительства, пересекаясь в пределах Костромского региона и переплавляясь в различных пропорциях, создали неповторимую картину форм и особенностей, заключенную в ряде локальных традиций. Костромской регион, следовательно, относится к одной из территорий, максимально воспринявших архитектурные достижения соседних крупных историко-культурных зон и создавших на основе сплава традиций свой архитектурный язык, отличающийся самобытностью и своеобразием, характерными для всего русского деревянного зодчества.

В целом можно отметить, что деревянное культовое зодчество Костромского региона имеет следующие характерные особенности.

1. Деревянное культовое зодчество Костромского региона обладает определенным архитектурным своеобразием, заключающимся в ряде локальных храмостроительных школ, географически тяготеющим к речным долинам и крупным городам.

2. Деревянное культовое зодчество Костромского региона испытало влияние архитектурных школ других регионов и основных историко-культурных зон – Русского Севера и Центральной России.

3. Деревянные храмы Костромского региона имеют ряд индивидуальных особенностей, связанных с неоднородностью развития территорий региона.

4. Градостроительные, конструктивные и декоративные решения культовых сооружений Костромского региона в общем близки аналогичным характеристикам объектов Центральной России. При этом индивидуальные особенности памятников составляют своеобразную картину, выделяющую памятники костромского деревянного зодчества из общего ряда аналогичных сооружений.

Совокупность данных особенностей разного порядка составляет архитектурное своеобразие региона. К общероссийским тен-

денциям, объединяющим всю территорию Центральной России, относится идея ярусности, по-разному представленная практически в каждой костромской деревянной культовой постройке. Диапазон форм невероятно широк – от нескольких крупных рубленых ярусов, составляющих основу облика памятника и строящих его силуэт, до каркасных поздних решений. Практически обязательным для костромского храма на протяжении нескольких веков остается рубленый подкупольный постамент, скрывающий конструкции опоры мачтового бревна и изящно оформляющего врезку подкупольной шейки в объем крыши.

Народное деревянное зодчество сохранило лишь единичные памятники, по которым можно судить о развитии архитектурных традиций. Именно поэтому выводы о существовании и особенностях региональных традиций в деревянном зодчестве часто опираются на детали 2–3 памятников (*Ходаковский и др.* 2011: 64).

Храмы, не имеющие явной ориентации на региональные типы культовых зданий, начинают появляться на территории Костромской губернии уже в середине 1850-х годов. Строившиеся по типовым проектам, храмы представляют эстетику столичной деревянной архитектуры. К рубежу XIX–XX веков храмы, спроектированные местными архитекторами, продолжают распространение эклектичной тематики. После значительного перерыва в культовом строительстве в XX веке при создании деревянных храмов и вспомогательных культовых сооружений перед архитекторами и настоятелями храмов возникает вопрос о возможности следования образцам храмов, известных как в русской архитектуре, так и исключительно в Костромском регионе. Однако, несмотря на значительную временную паузу в воспроизведении и развитии региональных архитектурных традиций, отдельные современные сооружения несут традиционные черты.

Несмотря на то, что деревянные храмы современности в целом имеют лишь опосредованное отношение к существовавшим и выявленным архитектурным традициям деревянного храмостроительства Костромского региона, отдельные черты регионального своеобразия можно наблюдать в ряде сооружений.

В 2002 году в 4-х километрах восточнее села, в поселке у железнодорожной станции Николо-Полома Антроповского района построен и освящен деревянный храм во имя святителя Николая Чудотворца. Приземистый четверик храма, включающий кафоликон, увенчан крупным восьмериком, завершенным восьмискатной крышей и пятью главами на подкупольных постаментах, поставленных по сторонам света. Фотография, сделанная в 2007 году, представляет обшитый тесом и покрытый металлической крышей храм. Примыкающая к западу трапезная увенчана небольшой восьмигранной звонницей. Обшивка храма выкрашена в желтый цвет, с выделением оконных наличников, венчающих карнизов и деталей красным цветом. Храм чрезвычайно опосредованно представляет региональные традиции храмостроительства – массивное основание и миниатюрное завершение храма.

На месте Николаевской церкви в 2002 году в селе Высоко-Полома Нейского района был поставлен новый деревянный храм в честь святого великомученика Димитрия Солунского. Данный храм является интересным примером применения традиционных строительных технологий в современной практике. Объемы кафоликона и притвора, заключенные в единый сруб, разделены внутренней каркасной перегородкой. Моленная, имеющая кубообразный объем, выделена более значительной высотой. Увенчанная срубленным в лапу срубом, называемым в источниках XVII–XVIII веков «клеткой», моленная доминирует в объеме здания. Особую роль играют тесовые кровельные покрытия с фигурными завершениями. Вытянутая главка, обитая лемехом, поставлена на необычайно узкой шейке. Вход предваряет выразительное одномаршевое крыльцо. В целом облик храма, ориентированный на отдельные приемы и технологии традиционного русского деревянного зодчества, композиционно далек от характерных примеров культовых зданий Костромского края.

Выразительный храм во имя Покрова Божией Матери поставлен в черте поселка, районного центра Островское. Крещатый храм, прирубы которого увенчаны бочками, завершен высоким восьмериком под шатром. Интересный пример культового здания, очевид-

но, сориентирован на известный вологодский пример — Успенскую церковь Свято-Успенского Александро-Куштского монастыря. Храм активно выделяется в окружающей застройке благодаря насыщенному теплему тону древесины и яркой синей кровле из мягкой черепицы. Вторит цвету крыши голубая полоса обработки цоколя. Примыкающее с запада гульбище выполнено в каркасных конструкциях. Храм представляет собой пример нового строительства без учета региональных архитектурных традиций.

В Чухломском районе Костромской области в Авраамиево-Городецком монастыре построена часовня в память рода Лермонтовых. Небольшая, квадратная в плане срубленная в обло постройка возведена на территории монастырского некрополя. Выпуски бревен, увеличенные книзу, вместе с высокой крышей колпаком, образуют плавный луковичеобразный силуэт. Увенчанная главкой под восьмиконечным крестом, часовня входит в ансамбль монастырских построек.

Крупная Свято-Никольская церковь, построенная в 2004–2005 годах в городе Шарья, заменила эклектичный храм 1916 года, утраченный в пожаре 1998 года. Новый рубленый храм перенял определенные черты прежнего сооружения. Восьмерик, включающий в себя моленную, с востока дополнен алтарной апсидой. С запада пристроена обширная трапезная, замыкающаяся четвериком, завершенным каркасным уровнем звона колокольной. Шатры, венчающие колокольню и храмовый восьмерик, как и остальные крыши, покрыты мягкой черепицей серого цвета (илл. 10–11).

В 2005 году в селе Матвеево Антроповского района построен и освящен деревянный храм во имя святых Царственных страстотерпцев и новомучеников Российских. Храм сориентирован на известные клетские церкви, характерные для региона Костромского Поволжья. Квадратный притвор, увенчанный восьмискатной звонницей под высоким шатром с главкой, продолжается более широкой трапезной, покрытой крутой двускатной крышей. Крупный объем четверика покрыт также двускатной крышей, увенчан выразительной округлой главкой на тонкой шее, поставленной на квадратный подкупольный постамент. Перерубы обшиты тесом,

выкрашенным в желтый цвет. Красной краской выделен уровень звона колокольни. Дополняет цветовую гамму неброский светло-серый цвет оцинкованной кровельной стали.

Каменная Введенская церковь села Ивановское, построенная в 1803 году, была в XX веке утрачена. На месте храма через столетие был возведен сруб нового деревянного храмового сооружения. Над приземистым восьмериком, имеющим два прируба – притвор с запада и алтарная апсида с востока, возвышается четверик, увенчанный небольшим подкупольным четвериковым постаментом. Интересной особенностью верхних четвериков является применение помочей большого выноса. Заменявшие в композиционном плане повалы, консоли-помочи способствуют усложнению силуэта завершения храма. В целом храм чрезвычайно активно иллюстрирует основную региональную особенность костромской культовой архитектуры – массивность основания и декоративную миниатюрность завершения сооружения. В композиционном решении храм, вероятно, сориентирован на архитектуру древнейшего храма Костромского края – Церковь Собора Богородицы из села Холм Галичского района.

Особую группу культовых сооружений составляют объекты, архитектура которых ориентируется на конкретные памятники деревянного зодчества. В 1996 году в селе Никола-Дор (Палкино) Галичского района к востоку от существовавшей Николаевской церкви построен новый деревянный храм, освященный во имя преподобного Серафима Саровского. Церковь является одним из распространенных примеров заимствования архитектуры церкви из села Фоминское Костромского района, в настоящее время являющейся одним из экспонатов Костромского музея деревянного зодчества. За исключением отдельных пропорций, некоторых конструктивных решений, металлической кровли, храм является точной копией музеефицированного объекта (илл. 12).

Аналогичным примером является церковь Святителя Николая в Ребровке. Храм, заложенный 6 июня 2008 года, был построен также по образцу клетской церкви Всемилоственного Спаса из села Фоминское. Помимо отдельных изменений пропорций, материа-

лов, конструктивных решений, храм имеет иное цветовое решение. В контрасте с теплым тоном древесины открытого сруба выступает насыщенная зеленая металлическая кровля (илл. 13).

Храмовый комплекс в урочище Введенское-Борисовка Наро-Фоминского района Московской области представляет собой интересный пример, не связанный с Костромской областью географически, но в типологическом плане имеющий весьма четкие параллели с рассматриваемым регионом. Комплекс, состоящий исключительно из сооружений, решенных в стилистике русского деревянного зодчества, включает три церкви и звонницу. Наиболее крупный храм был построен по образцу с известнейшим деревянным храмом Костромской области – клетской Спасо-Преображенской церковью на сваях из села Спас-Вежи. Повторение данного памятника в первую очередь было связано с тем, что в 2002 году он был утрачен. При строительстве, с учетом иных природных условий, было изменено основание – со свайного на срубное, также скорректированы небольшие детали. К примеру, вместо простого дороженного кровельного теса был использован красный с пикобразными завершениями. Однако данные коррективы незначительно изменили объемно-пространственную композицию храма.

Архитектура другого храма сориентирована на утраченную в первой половине XX века Васильевскую церковь в селе Шохна Нерехтского уезда Костромской губернии. Церковь, построенная в XVII столетии (Пиляк 2015b), является редким сооружением, облик которого стал следствием обмирщения архитектуры культовых зданий в данный период времени.

Подобное воссоздание храмов с учетом использования сооружений по первоначальному назначению является перспективным направлением, позволяющим в полной мере транслировать характерные региональные черты народной архитектуры с учетом ее высокой историко-культурной значимости. Однако стоит признать, что такие примеры до сих пор являются единичными.

Наряду с возведением храмовых зданий, возводятся в Костромской области и объекты, носящие вспомогательный характер. В начале 2000-х годов в селе Нежитино Макарьевского района, на

перекрестке центральных улиц была построена часовня-столб. Не-высокая срубная конструкция с выносами помочей в верхней части завершена крутой четырехскатной крышей с выраженными полица-ми. Постройка завершена восьмиконечным крестом, водруженным на круглый диск, выполняющий роль яблока. Важно отметить, что кровельное покрытие объекта решено в традиционном материале – дереве. Крыша часовни выложена гонтом типа «бобровый хвост». Часовня даже имеет неширокую доску подзора, усложненную на каждом фасаде двумя дуговыми вырезами. Хотя существование подобных, срубных часовен-столбов на территории Костромского региона не было отмечено, данный объект является интересным примером преломления строительных традиций края, и их использо-вания при создании новых культовых сооружений.

Источник у подножия «святой горки» нерехтского Троице-Сы-панова монастыря в 1990-х годах получил оформление в виде надкладезного сруба. Напоминающее распространенные на тер-ритории Костромской области колодцы, сооружение состоит из невысокого срубленного в лапу колодезного сруба, двух фигурных стоек и водруженного на них четырехскатного шатра со слабобы-раженными полицами. Крыша завершена невысоким восьмико-нечным крестом. В целом сооружение ориентируется на распро-страненные в хозяйственной деревянной архитектуре образцы, и имеет немного усложненный облик согласно возлагаемой функ-ции и месту расположения.

Поклонный крест на месте Благовещенской церкви посада Большие Соли появился в конце XX века на месте утраченного в 1930-е годы храма. Высокий восьмиконечный крест поставлен на невысокое основание из булыжника. Крест, выкрашенный тем-но-коричневой краской, покрыт двускатной крышей. В своем об-лике крест сориентирован на общепринятые образцы и не несет черт региональной архитектуры.

Поклонный крест на месте кладбища, поставленный вблизи утраченной Николаевской церкви с. Николо-Плетни Костромско-го уезда, также близок общему образцу. Объект выделяет контрре-льефная резьба с буквенными изображениями.

Крест на месте утраченной алтарной части Воскресенского храма в с. Ильинское на Мезе Костромского уезда, построенного в 1799 г., также выполнен по общепринятой модели, но лишен многих декоративных элементов, отличающих произведение, упомянутое выше. Высокий крест поставлен на валунное основание и покрыт двускатной крышей.

Место существования Введенской церкви Брылеевой пустыни, утраченной в 1930-е годы, в 2009 году было отмечено поклонным крестом. Простейший восьмиконечный крест установлен на валунном основании.

Выводы.

1. В целом, можно отметить, что отдельные характерные региональные особенности культового зодчества находят свои проявления в современной строительной практике. Как правило, проявление традиций ограничено отдельными деталями объемно-пространственной композиции или декора. Создание культовых зданий по аналогии с подлинными памятниками или в полном следовании региональной архитектурной традиции к настоящему времени имеет единичные примеры.

2. В основном следование региональным архитектурным традициям реализовано путем ориентации архитектора на конкретный образец, сохраняющийся в подлиннике или в изобразительных источниках.

3. Несмотря на достижение определенной идентичности современных сооружений подлинным памятникам, настоящие попытки понять и проникнуть в логику деревянного зодчества, несмотря на широкий масштаб деревянного строительства, еще не приобрели размах тенденции, что дает возможность предположить следующее – культовая архитектура современной Костромской области находится на пороге новой эпохи.

Деревянное зодчество не приобрело к настоящему моменту своего исторического размаха, но очевидные качества и свойства материала диктуют широкие перспективы постепенного расширения сферы деревянного строительства, что в итоге обеспечит проявление

ние соответствующих региональных традиций. Как показывает настоящее исследование, традиции нового храмостроительства будут находиться в определенном взаимодействии со старым.

Источники и материалы

- Живописная Россия 1899 – Живописная Россия. Т. 4. Ч. 2. Московская промышленная область. Тверская, Ярославская, Костромская, Нижегородская и Владимирская губернии. СПб.: Типография Товарищества М. О. Вольф, 1899.
- Сборник сведений 1890 – Сборник сведений для изучения крестьянского быта России. М., 1890.

Научная литература

- Безчинский 1903 – Безчинский А. Путеводитель по Волге. М.: Типо-литография Товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1903.
- Беловинский 2012 – Беловинский Л.В. Жизнь русского обывателя: Изба и хомы. М.: Кучково поле; Икс-Хистори, 2012.
- Брюсова 1982 – Брюсова В.Г. Ипатьевский монастырь. М.: Искусство, 1982.
- Войтюк 1997–1998 – Пышуганье. Историко-краеведческий сборник «Ветлужская сторона». Вып. 3 / Сост. Т.В. Войтюк. Кострома: Издательство «Диар», 1997–1998.
- Грабарь 1909 – Грабарь И.Э. История русского искусства. Т. 1. Архитектура. М.: Издание I. Кнебель, 1909.
- Донцов и др. 1991 – Донцов Э.К., Караськов Г.И., Щербинин П.П. Костромская резьба. Гречухин В.А. Деревянные художества. Кострома: Верхне-Волжское книжное издательство, 1991.
- Забелло и др. 1942 – Забелло С.Я., Иванов В.Н., Максимов П.Н. Русское деревянное зодчество. М.: Изд-во Акад. архитектуры СССР, 1942.
- Кокишаров 2013 – Кокишаров А.С. Деревянная архитектура уездных городов и сел Костромского Заволжья XIX – начала XX в. // Бочковский семинар: сборник докладов ОГКУ «Государственный архив Костромской области» / Ред., сост. Л.А. Поросятковская. Кострома: ОГКУ ГАКО, 2013. 159–163 с.
- Леонтьев 1997 – Алексеев С.И., Комаров К.И., Леонтьев А.Е., Ошибкина С.В., Рябинин Е.А. Археология Костромского края / Отв. ред. А.Е. Леонтьев. Кострома: ИПП «Кострома», 1997.
- Ополовников 1986 – Ополовников А.В. Русское деревянное зодчество. М.: Искусство, 1986.
- Пуляк 2015а – Пуляк С.А. Водяная мельница // Художественно-этнографический журнал «Костромская слобода». 2015. № 1. С. 14–17.

- Пиляк 2015b – Пиляк С.А. К вопросу о датировке деревянного храма во имя Святителей Василия Великого и Николая Чудотворца в селе Шохна // Деревянное зодчество. Вып. 4. Новые материалы и открытия. М.; СПб.: Коло, 2015. С.197–207
- Семенов 1899 – Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. Настольная и дорожная книга для русских людей. Том первый. Московская промышленная область и Верхнее Поволжье / Ред. В.П. Семенов. СПб.: Издание А.Ф. Девриена, 1899.
- Соколов и др. 2011 – Соколов Д.А., Носов В.В., Соколова Н.Д. Опыт интерпретации традиционных форм в новом строительстве из дерева // Деревянное зодчество. Вып. 2. Новые материалы и открытия. М.; СПб.: Коло, 2011. С. 324–347.
- Стафенгаген 1767 – Стафенгаген. Географическое описание реки Волги от Твери до Дмитриевска для путешествия Ее Императорского Величества по оной реке. СПб.: Императорская Академия наук, 1767.
- Сухарева 2011 – Сухарева Г. Чухломские пчеловоды // Историко-краеведческий журнал «Страницы времен». 2011. № 3 (10). С.114–121.
- Ходаковский 2011 – Ходаковский Е.В. Деревянное зодчество Русского Севера: Учебно-методическое пособие / Под ред. В.А. Булкина. СПб.: СПбГУ, 2009.
- Ходаковский и др. 2011 – Ходаковский Е.В., Курина Н.Н. Никольская церковь в селе Пурнема и деревянная храмовая архитектура Беломорья XVII–XVIII вв. // Архитектурное наследство. Вып. 55. М.: КРАСАНД, 2011. С. 59–66.
- Чекалов 1974 – Чекалов А.К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М.: Искусство, 1974.
- Чиркин 1922 – Чиркин Г.Ф. Историко-экономические предпосылки колонизации Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Вып. 1. СПб.: Государственное издательство, 1922. С. 7–26.

Article Summary

S.A. Piliak. Sovremennaiia dereviannaia kul'tovaia arkhitektura Kostromskoi oblasti. Transformatsiia regional'nykh traditsii [Modern wooden religious architecture of the Kostroma region. Transformation of regional traditions]

Keywords: wooden architecture, the transformation of architectural traditions, religious architecture, Kostroma region.

Abstract: Wooden temples, universally constructed at the present time on the territory of Kostroma region, have a number of similarities in the spatial composition and decoration. In some cases this is due to the direct fol-

lowing of the genuine architecture of temples of the XVI–XIX centuries. In other cases, the ratio of traditional and modern elements in this iconic wooden building in the region gives the opportunity to explore ways of interpretation of cultural heritage and their role in the maintenance of tradition, which, transforming in time, continues its existence.

Author: Sergei Piliak, deputy director, Regional state budgetary institution of culture «Kostroma architectural-ethnographic and landscape Museum-reserve “Kostromskaya sloboda”», (Kostroma, Russia); e-mail: s.pilyak@mail.ru

References

- Bezchinskij A. *Putevoditel' po Volge*. Moscow: Tipo-litografija Tovarishhestva I. N. Kushnerev i Ko, 1903.
- Belovinskij L.V. *Zhizn' russkogo obyvatelja: Izba i horomy*. Moscow: Kuchkovo pole; Iks-Histori, 2012.
- Brjusova V.G. *Ipat'evskij monastyr'*. Moscow: Iskusstvo, 1982.
- Grabar' I.Je. *Istorija russkogo iskusstva*, vol. 1. Arhitektura. Moscow: Izdanie I. Knebel', 1909.
- Dontsov E.K., Karas'kov G.I., Shcherbinin P.P., Grechukhin V.A. *Kostromskaia rez'ba. Dereviannye khudozhestva*. Kostroma: Verkhne-Volzhskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1991.
- Hodakovskij E.V. *Derevjannoe zodchestvo Russkogo Severa: Uchebno-metodicheskoe posobie*, ed. V.A. Bulkina. St. Petersburg: SPbU, 2009.
- Hodakovskij E.V., Kurina N.N. Nikol'skaja cerkov' v sele Purnema i derevjannaja hramovaja arhitektura Belomor'ja XVII–XVIII v. *Arhitekturnoe nasledstvo*, vol. 55. Moscow: KRASAND, 2011, pp. 59–66.
- Chekalov A.K. *Narodnaja derevjannaja skul'ptura Russkogo Severa*. Moscow: Iskusstvo, 1974.
- Chirkin G.F. *Istoriko-jekonomicheskie predposylki kolonizacii Severa. Oчерki po istorii kolonizacii Severa*, vol. 1. St. Petersburg: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1922, pp. 7–26.
- Koksharov A.S. *Derevjannaja arhitektura uezdnyh gorodov i sel Kostromskogo Zavolz'hja XIX – nachala XX v. Bochkovskij seminar: sbornik dokladov*, ed. L.A. Porosjatkovskaja. Kostroma: OGKU «Gosudarstvennyj arhiv Kostromskoj oblasti», 2013, pp. 159–163.
- Leont'ev A.E. (ed.). *Arheologija Kostromskogo kraja*. Kostroma: IPP Kostroma, 1997.
- Opolovnikov A.V. *Russkoe derevjannoe zodchestvo*. Moscow: Iskusstvo, 1986.

- Piliak S.A. Vodjanaja mel'nica. *Hudozhestvenno-jetnograficheskij zhurnal «Kostromskaja sloboda»*. Kostroma: Izdatel'skij proekt Kostromskogo arhitekturno-jetnograficheskogo i landshaftnogo muzeja-zapovednika «Kostromskaja sloboda», 2015, no. 1, pp. 14–17.
- Piliak S.A. K voprosu o datirovke derevjannogo hrama vo imja Svjatitelej Vasilija Velikogo i Nikolaja Chudotvorca v sele Shohna. *Derevjannoe zodchestvo*, vol. 4. Moskva; Sankt-Peterburg: Kolo, 2015, pp. 197–207.
- Semenov V.P. (ed.). *Rossija. Polnoe geograficheskoe opisanie nashego Otechestva. Nastol'naja i dorozhnaja kniga dlja russkih ljudej*, vol. 1. St. Petersburg.: Izdanie A. F. Devriena, 1899.
- Vojtjuk T.V. (ed.) *Pyshhugan'e. Istoriko-kraevedcheskij sbornik. «Vetluzhskaja storona»*, vol. 3. Kostroma: Izdatel'stvo «Diar», 1997–1998.
- Zabello S.Ja., Ivanov V.N., Maksimov P.N. *Russkoe derevjannoe zodchestvo*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii arhitektury SSSR, 1942.
- Sokolov D.A., Nosov V.V., Sokolova N.D. Opyt interpretacii tradicionnyh form v novom stroitel'stve iz dereva. *Derevjannoe zodchestvo*, vol. 2. Moscow; St. Petersburg: Kolo, 2011. pp. 324–347.
- Stafengagen. *Geograficheskoe opisanie reki Volgi ot Tveri do Dmitrievska dlja puteshestvija Ee Imperatorskogo Velichestva po onoj reke*. St. Petersburg: Imperatorskaja Akademija nauk. 1767.
- Suhareva G. Chuhlomskie pchelovody. *Istoriko-kraevedcheskij zhurnal «Stranicy vremen»*, no. 3 (10). Kostroma: OTRK «RUS», 2011, pp.114–121.

И.Б. Горланова

Особенности семантики и функционирования топонимов г. Костромы

Ключевые слова: топонимия, онимическое пространство, гидронимы, дромонимы, номинация, принципы номинации.

Аннотация: Статья посвящена топонимии города Костромы, сохранившимся реалиям, принципам номинации новых топообъектов. Определяются способы номинации, выявляются её наиболее продуктивные типы, приводятся примеры.

Топосистема города Костромы отличается динамичностью, открытостью и гибкостью, пополняется за счет других онимов и апеллятивной лексики. Топонимическое пространство города как система проходит последовательные этапы усложнения и дифференциации. Костромские топонимы имеют специфическую семантику относительно молодой славянской топонимии с прозрачной мотивировкой.

Система названий современного города Костромы, обладая несомненными индивидуальными чертами, в то же время является собой пример устойчивой реализации основных исторических тенденций топонимической номинации в целом. Организация топонимического пространства города Костромы консервативна. Динамично развиваясь, она сохраняет свои модели на протяжении веков. На ее организацию повлиял ряд экстралингвистических факторов: характер рельефа города; особенности исторического развития края; градостроительная структура и архитектурно-планировочные элементы; специфика функционирования топонимических систем исторического центра города и современных районов; интенсивность развития промышленности и экономики.

Особенностью онимического пространства города Костромы можно считать постоянство ее ядра (центра города: *Первый кремль, Второй кремль, Старый город, Новый город*) и посте-

пенное расширение периферической зоны, представленной тремя полукольцами: посады: *Нижний, Дебря*; слободы: *Русинова, Пищальная, Рыбная*. С XIX века расширение периферической зоны и пополнение топонимической системы происходит за счет присоединения к городу слобод, поселков, деревень (*Селище, Татарская и др.*). Наиболее продуктивным способом образования топонимов становится оттопонимический способ, т.е. названия улиц, переулков от названий ойконимов (деревень, поселков и т.д.) – это ул. *Русина, пер. Глазковский и др.* (Горланова 2010: 16).

Выявлено, что 33% топонимов Костромы образованы путем естественной номинации (ул. *Овражная, Полянская, Клубничная, Волжская*) и 67% возникли путем административного присвоения имен (ул. *Екатеринославская, ул. Стопани, пл. Конституции*). Массив топонимов искусственного происхождения в процессе исторического развития постепенно увеличивается. Эти топонимы малоустойчивы и постоянно подвергаются изменениям в связи с экстралингвистическими причинами. Например, улицы, носившие названия представителей царской династии (ул. *Павловская, ул. Никольская, ул. Еленинская*), были в свое время переименованы и названы в честь революционных деятелей (ул. *Шагова, ул. Ленина, ул. Свердлова*).

Важную роль в структурной организации города играют 13 гидронимов, которые являются дифференциально-интегральными элементами структуры, делящими город на различные по размерам, местонахождению, историческому значению и топонимической насыщенности зоны, организуя вокруг себя онимическое пространство каждой из них (*Волга, Кострома, Черная, Ребровка, Баклановка, Ключевка, Нажеровка и др.*). (Горланова 2010: 19).

В исторической ретроспективе топонимы Костромы можно поделить на четыре синхронных среза. К названиям первого среза причисляются топонимы от возникновения города до XVIII века (*Всполье, Гнилице, Кадкина гора, р. Сула, ул. Брагина, пл. Соборная и др.*). Ко второму срезу отнесены топонимы периода регулярной застройки города XVIII–XIX веков (пл. *Сусанинская, Гостиный двор, ул. Космодемьянская, ул. Цареконстантиновская*

и др.) (Бочков 1989). Топонимы третьего среза охватывают послеоктябрьский период до перестройки (пл. *Октябрьская*, ул. *Машиностроителей*, пер. *Ткачей*), четвертого среза – отражают логику современных культурно-исторических процессов (микрорайон *Катино*, *Венеция*).

Костромские топонимы вступают в пространственные отношения, которые разворачиваются в рамках разных координационных осей: высоко – низко (*Верхняя Дебря* – *Нижняя Дебря*), правый – левый (*Правобережье* – *Левобережье*), спереди – сзади; состоят в бинарных оппозициях по темпоральному признаку старый – новый (*Старо-Игнатовский*), первый – второй (*Первый кремль* – *Второй кремль*), а также по признакам свой – чужой (*Кремль* – *Китай*, *Город* – *Посад*) и обыденный, житейский – мифологический, символический (*Новый город* – *Ипатьевская слобода*).

Наиболее продуктивным с древнейших времен является физико-географический принцип номинации топонимов: улица *Мианская*, *Боровая* и др. В настоящее время появились ул. *Холмовая*, ул. *Обрывная*, ул. *Долгая Поляна*, ул. *Ольховая*, ул. *Дубравная*, ул. *Тополиная*. Уже в первом историческом срезе встречаются топонимы, созданные на базе названий, указывающих на важный, значимый для городского ландшафта объект: ул. *Брагина*, ул. *Стрелина*. В XX веке появились ул. *Осоавиахима*, ул. *Северной правды*, *Студенческий проезд*. Сегодня мы видим новые названия: ул. *Радиоавтомобильная*, ул. *Электросварщиков*, ул. *Силикатная* (Горланова 2014: 36).

Во втором историческом срезе (конец XVIII – XIX век) развивается и переходит из первого, но в качественно новом осмыслении, идеологический мотив названия по экклезиониму: улицы *Богословская*, *Вознесенская*, *Никольская* и т.д. Сейчас появляются новые храмы, но улицы вряд ли будут называться их именами. Отметим это как не актуальный способ образования топонимов для настоящего времени.

До наших дней дошел наиболее древний принцип номинации по особенностям ландшафта (ул. *Низовая* и др.). На втором месте стоит тип традиционной номинации по качествам и свойствам самого

объекта (ул. Горная, ул. Овражная, ул. Лесная, ул. Речная, в последнее десятилетие появились ул. Тенистая, пер. Угловой). Значительным перевесом отличается группа названий, образованных от имен производственных предприятий, организаций, учреждений, т.е. эргонимов (ул. Банковская, ул. Заводская и др.). В связи с развитием промышленности, экономики города с XX века по настоящее время названия по эргониму остаются актуальными (ул. Локомотивная, ул. Станкостроительная, ул. Мелиоративная).

Сегодня используются типичные для костромской топонимии модели образования топонимов. Характерно сохранение традиционной практики застройки Костромы, лишь вместо слобод по окраинам города разрастаются поселки, включаются в городскую черту близлежащие населенные пункты: сначала *Дебря, Татарская*, потом поселок *Начало, Трудовая и Рабочая* слобода и др. В настоящее время – *Венеция, Жужелино, Катино*.

Топонимы ономастического происхождения составляют около половины всех наименований. Самым частотным принципом в костромской топонимии является номинация на базе других топонимов: ул. *Байдарская, ул. Караваевская, ул. Глазковская, ул. Пантусовская, ул. Каримовская, ул. Давыдовские, Пантусовский проезд*, в последнее десятилетие появились ул. *Жужелинская, Апраксинская*. Улица *Катинская* названа 14 мая 2007 г. по близлежащей деревне Катино.

В послереволюционное время топонимия Костромы подверглась существенной трансформации. Большинство названий этого периода образовано путем искусственной номинации на основе фамилий героев революционных и военных событий, партийных политических деятелей: ул. *Стопани, ул. Козуева, ул. Димитрова*. Эти топонимы значительно нивелировали официальную топонимию города, и лишь народно-неофициальные названия позволили сохранить традиционные черты локально окрашенного топопространства Костромы: параллельно с ул. *Дзержинского* существовало название *Муравьевка* и др. И даже приятные нашему слуху названия ул. *Пушкинская, Чайковского, Маяковского* ничем не лучше, так эти писатели, композиторы никакой связи с Костромой не имеют.

В настоящее время мы наблюдаем более бережное и осознанное отношение к топонимам. Вновь появляются названия, мотивированные именами собственными, имеющими для города историко-культурологическое значение. Но их тоже должно быть очень немного, и лучше, чтобы они были непосредственно связаны с объектом номинации. В соответствии с принятым в этом году решением городской Думы новым улицам, расположенным в районе поселка Волжский, будут присвоены имена выдающихся костромичей – Прасковьи Малининой, Аркадия Жолниренко и Николая Тимофеева. Новые улицы в Костроме теперь будут называть в честь известных местных деятелей искусств. В микрорайоне Венеция определены названия пяти улиц. Главная будет носить имя драматурга Виктора Розова. Другим решено присвоить имена историка Александра Григорова, писателя Владимира Корнилова, основателя русского театра Федора Волкова и художников – супругов Татьяны и Николая Шуваловых. В январе 2015 года на заседании Думы обсуждался вопрос о присвоении одной из улиц города имени костромича Героя Советского Союза Олега Юрасова. В мае 2015 г. безымянной зеленой зоне, расположенной в районе центральной набережной реки Волги у подножия Костромского кремля, присвоено имя Виктора Бочкова. Этот сквер увековечит память о костромском краеведе, историке и писателе, изучавшем топонимию города.

В поселке Волжский, где также ведется жилищная застройка, улицы предлагается называть по географическому принципу. В настоящее время топонимическая комиссия утвердила названия проездов: *Нейский, Шарьинский, Мантуровский, Межевской и Нерехтский*. Это воплощение древнего принципа названий по дромониму – дороге идущей от данного места.

Топонимия города – это живой организм, подверженный саморазвитию. И если кто-то вторгается слишком бесцеремонно в этот процесс, он отторгает эти попытки и начинает действовать самостоятельно, так вступают в силу неофициальные или разговорно-бытовые названия.

Научная литература

- Бочков 1989 – Бочков В.Н. Улицы Костромы: справочник. Ярославль, 1989.
Горланова 2010 – Горланова И.Б. Топонимия города Костромы. Кострома: Изд-во Костромского гос. технолог. ун-та, 2010.
Горланова 2014 – Горланова И.Б. Кострома: опыт топонимического справочника. Кострома: Изд-во Костромского гос. технолог. ун-та, 2014.

Article Summary

I.B. Gorlanova. Osobennosti semantiki i funktsionirovaniia toponimov g. Kostromy [Features of semantics and functioning of names of Kostroma]

Keywords: toponymy, onimicheskoe space, hydronyms, dromonimy, nomination, nomination guidelines

Abstract: The article is devoted to the toponymy of the city of Kostroma, preserved realities, the principles of the nomination of new topo-objects. The ways of nomination, its most productive types, and examples of the most typical of nominative models are presented.

Author: Irina Gorlanova. Kostroma State Technological University, (Kostroma, Russia); e-mail: Irin9991@yandex.ru

References

- Bochkov V.N. *Ulitsy Kostromy : spravochnik*. Yaroslavl', 1989.
Gorlanova I.B. *Toponimiia goroda Kostromy*. Kostroma, 2010.
Gorlanova I.B. *Kostroma: opyt toponimicheskogo spravochnika*. Kostroma, 2014.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Е.Л. Березович

Из полевого блокнота этнолингвиста. Костромское Поветлужье

Ключевые слова: русская диалектная лексика, говоры Поветлужья, фразеология, этнолингвистика, этимология, мотивология, семантическая реконструкция

Аннотация: В статье рассматриваются диалектные лексемы и фразеологизмы, записанные в Костромском Поветлужье и обозначающие различные психосоматические состояния и негативные характеристики человека. Для каждого устойчивого выражения автор предлагает этимологическую реконструкцию с учетом культурного контекста, в котором возникли данные лексические единицы.

В настоящих заметках будут представлены лексические факты, обнаруженные в ходе полевых исследований сотрудниками Топономической экспедиции Уральского федерального университета (ТЭ УрФУ), которая работала в Костромском Поветлужье в 2009–2015 гг. Обследовались Вохомский (Вох), Октябрьский (Окт), Павинский (Пав), Пыщугский (Пыщ), Шарьинский (Шар) районы Костромской области (ранее – в 1975–1976 гг. – экспедиция вела обследование части этой территории – Пыщугского района и одного сельсовета на территории Шарьинского). К анализу привлекаются и записи, сделанные экспедицией в соседней Вологодской области – в Никольском районе (Ник), граничащем с Вохомским, Павинским и Пыщугским. В поле нашего внимания такие слова и фраземы, которые представляют интерес с этнолингвистической точки зрения (отражающие в своей семантике, мотивации или прагматике народные верования, обрядность, представления о традиционном социуме etc.). Они либо не фиксировались ра-

нее диалектными словарями, либо не имели удовлетворительной мотивационной (этимологической) интерпретации. При первом представлении основного материала статьи, собранного в полевых условиях, ссылки на источник не даются, но «по умолчанию» предполагается, что костромской материал хранится в картотеке Топонимической экспедиции Уральского университета (ЛКТЭ), а вологодский – в картотеке Словаря говоров Русского Севера (КС-ГРС); при контекстах приводится указание на административный район и деревню, где сделана запись. Во всех остальных случаях осуществляется паспортизация данных, извлеченных из различных диалектных, этимологических etc. словарей и картотек. Контексты из произведений русской художественной литературы выбраны из материалов сайта Национального корпуса русского языка (НКРЯ); при их подаче указывается фамилия автора, но не дается ссылка на источник.

Берестяная рожа, берестяные глаза

Устойчивые сочетания, содержащие экспрессивно-негативную характеристику человека через образ бересты (березы), самыми частотными из которых являются *берестяная рожа* и *берестяные глаза*, фиксируются по всей обследованной территории.

Берестяная рожа (харя). С точки зрения **структуры** фразеологизмы с опорными словами *берестяной (береста)*, *березовый* и *рожа (харя)* делятся на следующие группы: ■ атрибутивные сочетания *берестяная (березовая) рожа (харя)*; ■ сравнительная конструкция *рожа как берёсто*; ■ глагольные конструкции: а) инфинитивные – *надеть (одеть), нарядиться, обрядиться (в) берестяную (березовую) рожу (харю)*; б) императивные или со-слагательные – *надень берестяную рожу, накинул бы бересту на рожу*.

Вот сводка **значений** изучаемых фразеосочетаний:

■ о том, кто ведет себя нагло, бессовестно, беззастенчиво: костр., влг. *берёстяная рожа*, костр. *берёстяная харя* ‘о бессовестном, наглom человеке’: «Кто только о себе думает или бессовестный, тому говорили: “Ух, берестяная рожа, такой же бессовестный!”»

(Пыщ, Песчанка); «Занял, а не отдаёт, вот берестяна харя, сколь таких берестяных харь» (Шар, Шубиха); «Берестяная рожа – бессоветный значит, ничто его не берет, ничему он не поддается, ничто на него не действует» (Шар, Заболотье); «Без совести сделал, так ему не стыдно. Отвяжись от меня, говорят, берестяная харя» (Вох, Заветлужье); костр. *рожа как берёсто* ‘то же’: «Вот и говорили: “рожа как берёсто” – ну, бессовестным стал» (Окт, Малая Стрелка); костр. *нарядиться в берёстяну(ю) рожу (харю), надеть (одеть) берёстяну(ю) рожу* ‘вести себя нагло, бессовестно’: «Ну, нарядилась в берестяную харю, обнаглела» (Шар, Берзиха); «Ой, одел берестяную рожу, бесстыжий человек, вот должен Таньке денег, а приходит и ещё занимает» (Вох, Кажирово); «Это такие вот наглые люди. Разругаются, скажут: “Нарядился в берестяну рожу” или “надел берестяну рожу”. Стыда нет» (Окт, Малая Стрелка); влг. *надеть берёстяную харю* ‘то же’: «Надел берестяну харю – совсем совесть потерял» (Ник, Байдарово);

■ о том, кто врёт, обманывает: костр. *берёзовая рожа, берёстяная рожа* ‘о лживом человеке’: «Берёзовая рожа – это позор. Кто врёт, говорит неправду, говорят: “Обрядилась в берёзовую рожу”» (Шар, Никола-Шанга); «Берестяная рожа – это говорили про человека, который врать любит. Барахло, потому что барахлит – это врёт. Что ты ему веришь, берестяной роже? Скажет – и отопрётся» (Пыщ, Крутая); костр. *обрядиться в берёзовую рожу* ‘беззастенчиво врать, обманывать’; влг. *надеть берёстяную рожу* ‘то же’: «Кто-то врёт – лицо будет красное. Врёт и не краснеет – надел берестяную рожу – и всё» (Ник, Куданга);

■ о бесчувственном, безучастном человеке: костр. *харя берестяная* ‘о бесчувственном человеке’: «Что сидишь-то как харя берестяная! – Это когда совершил чего – и тебе всё равно» (Вох, Кекур); влг. *берёстяная харя* ‘то же’; костр. *надеть берестяную рожу* ‘быть безучастным к просьбам окружающих’: «Надел берестяную рожу: равнодушный, ему говорят, а он ничего не делает. У кого ни стыда ни совести, наглый, бесстыжий» (Шар, Решетиха);

■ о том, кто скрывает или должен скрыть свое недостойное поведение: влг. *накинул бы берёстину на рожу* ‘пожелание тому, кто

ведет себя нагло»: «Наглый какой, пусть постеснялся, накинул бы берестину на рожу» (Ник, Байдарово); костр. *надень берестяную рожу* 'то же': «Надень берестяную рожу – это значит, чего-нибудь наделал или стыд какой-то должен иметь, подразумевается. Надень берестяную рожу, говорит, не показывайся, в общем» (Шар, Ширыкалиха).

Как видим, в языковом сознании носителей диалекта образ может поворачиваться разными гранями. С одной стороны, «рожа» бессовестного человека уподобляется бересте – грубому «бесчувственному» материалу. С другой стороны, береста – «личина», под которой можно спрятать последствия неблагоприятного поступка. Тот, кто его совершил, набрасывает или должен набросить такую личину на себя (белый цвет и грубый материал скроет покрасневшее лицо).

Слово *личина* употреблено нами не только фигурально: именно с его помощью можно перекинуть мостик к интерпретации обсуждаемых выражений. Хочется предложить следующее мотивационное решение. В «берестяной» фразеологии (особенно в выражениях с глаголами *надеть*, *обрядиться* и т.п.), возможно, нашли отражение реалии культуры – традиции святочного ряжения в берестяные маски. О существовании такой традиции говорят неоспоримые материальные доказательства – к примеру, берестяные маски конца XIX – начала XX вв. из коллекции Российского этнографического музея, найденные на Русском Севере и в Сибири. Замечательный исследователь традиций святочного ряжения, Л.М. Ивлева, перечисляя материалы, из которых изготавливались самодельные личины (береста, кора других деревьев, цельное дерево, солома, бумага), вольно или невольно ставит бересту в этом перечне на первое место (Ивлева 1994: 188). Этнографы отмечают, что маски в большинстве случаев делались из натурального, неокрашенного дерева или бересты (Шангина 1995: 33)¹. Важно, что береста была одним из основных «масочных» материалов не только для русских, но и для контактирующих с ними финно-угорских народов². Костромская и Вологодская области – один из самых «берестяных» регионов России. Здесь изготавливались и активно использовались берестяные корзины, посуда, обувь

и множество повседневных мелочей (некоторые из этих вещей сопровождают деревенский быт и поныне). Несмотря на то, что наши сегодняшние информанты не помнят о берестяных масках, логично предполагать, что раньше такая традиция существовала и на этой территории (так, об использовании берестяных масок на Вологодчине упоминают, например, И.А. Морозов и И.С. Слепцова, см. Морозов, Слепцова 2004: 556).

Развязность, «наглость» носивших маски была частью ритуального поведения, для описания действий ряженных нередко использовались слова со значениями ‘шалить’, ‘хулиганить’ и проч. (Виноградова, Плотникова 2009: 522). Одна из мотиваций надевания маски состоит в том, чтоб ее носитель был не узнаваемым односельчанами и избежал их осуждения (хотя, конечно, достичь этого обычно не удавалось).

Важно и то, что в русских диалектах маски назывались словами *рожа* и *харя*, ср. костр., р.Урал *рожа* ‘маска, личина’ (СРНГ 35: 146), б. указ. м. *харя* ‘маска, личина и самый окрутник, наряженный, переряженный’ (Даль 4: 543)³.

Учитывая все это, для изучаемых «берестяных» фразеологизмов можно предположить следующий путь смыслового развития. Основой выступило выражение типа простореч. *бесстыжая твоя рожа* (ср. также влг. *бесстведная рожа*, краснояр. *бесстужа(я) рожа* ‘бранное выражение’ (СРНГ 35: 146) и т. п.), затем произошла замена лексико-семантических вариантов, отражающая представление о «бессовестном» поведении святочных ряженных: *рожа, харя* ‘экспр. лицо’ → ‘маска’. На следующем этапе «подтянулось» обозначение материала, из которого изготавливались маски. Так сформировался яркий образ берестяной рожи. Выразительность образа обеспечивает ему возможность многогранного «прочтения», которое проявляется, в частности, в структурном и смысловом варьировании.

Есть целый ряд признаков бересты, которые создают мотивационную «подпитку» образа.

Во-первых, основное свойство бересты – белый цвет: арх. *бересті́на* ‘о бледной женщине’: «Я как белая берестина лежа-

ла, много крови напускала» (СРГК 1: 67), карел. *берестинка* ‘о бледных, незагорелых ногах’: «Гли, ноги какие у меня белые, как берестинки» (СРГК 1: 67), пск. (*белый*) *как берестечка (берестина, берестинка)* ‘о (ставшем) бледном человеке’: «Ана ляжыгт што бярестинка белая» (СПП: 86), калин. *бледный как бересто* ‘о бледном человеке’ (БСРС: 45). Белый цвет создает антитезу красному, ассоциативно связанному с идеей стыда. Кроме того, белый – один из доминантных цветов ряжения, что отражается и на уровне терминологии, ср. новг. *белохи*, татар. *беляки*, влг. *белуги, белухи* – обозначения ряженных (в том числе таких, которые изображали покойников) (Ивлева 1994: 67–68, 165–167; Морозов, Слепцова 2004: 555, 572).

Во-вторых, береста – жесткий (по сравнению с кожей, тканью и проч.) материал: перм. *как бересто* ‘о твердой, жесткой ткани, одежде’ (СРГЮП 1: 53). Признак жесткости имеет ассоциативную связь с идеей человеческой черствости, бесчувственности и т. п. Ср., кстати, выражение *кёрзовая рожка* ‘о бессовестном человеке’, которое тоже функционирует в изучаемых говорах (Ник): оно в образном плане сходно с *берестяной рожей*, обыгрывая жесткость и непроницаемость такого материала, как кирза.

В-третьих, береста быстро сворачивается в трубочку, стремительно сгорает, отсюда мотивы ненадежности, обмана, лжи: нвсиб. *как береста на огне* ‘о непостоянном, ненадежном и нечестном человеке’ (СРГС 1: 64), народн. *вертеться, как береста на огне* ‘о человеке, который действует путем уверток и хитростей’ (БСРС: 44).

В-четвертых, из бересты изготавливалась разного рода посуда, свойства которой (простота → примитивность, повседневность, «аморфность» формы и др.) проецируются на негативные характеристики человека. Ср., к примеру, смол. *берестень* ‘экспр. голова человека’ ← ‘корзина, кузовок из бересты’ (ССГ 1: 165–166), арх., влг. *пестёрь* ‘глупый, несообразительный человек’, ‘бесчувственный человек’ ← ‘берестяной кузов’ (КСГРС), ср.-урал. *чумán берестяной* ‘глупый, непонятливый человек’ ← ‘посуда из бересты’ (СРГСУ 7: 35) и т.п. Важно отметить, что образ берестяного чумана обыгрывается в составе фраземы, которая может

считаться мотивационной параллелью к выражениям типа *надеть берестяную рожу*: перм. *чуман надеть* ‘закрыть лицо от стыда’: «Ему надо чуман на лицо-то надеть, и так ходить по улице, чтобы людей-то не стыдиться» (ФСПГ: 230). Другой контекст, приводимый там же, противоречит дефиниции ‘закрыть лицо от стыда’: «У этой бабы повсё, нать-то, совести нет, чуман надела»; он говорит о втором значении этой фраземы – ‘проявлять бесстыдство’. Есть и другие «соматические» репрезентации образа *чумана* (и аналогичной ему *коробицы*): перм. *чуман соорудить* ‘сделать плаксивое лицо’, *чуман (коробку, коробицу) шить (шить)* ‘заплакать (плакать)’ (ФСПГ: 352, 369).

Следовательно, *берестяная рожка* вписывается в несколько словесных рядов, в которых образно осмысляются разнообразные свойства бересты. Еще один ряд можно построить из характеризующих человека лексических единиц, которые демонстрируют возможность сочетания *бересты*, *берестяного* с наименованиями разных частей тела. Иными словами, *береста* (и близкие ей *луб*, *лутушка*)⁴ имеют разнообразные «соматические применения»: ■ голова: перм. *берёщенная⁵ голова* ‘о человеке, которому недостает находчивости, сообразительности’ (СПГ 1: 172); ■ рот: перм. *хайло берёщенное (лужёное)* ‘о человеке, который может долго и громко говорить, кричать’: «Хайло-то берещенное, дак орёт ночь на ночь» (СПГ 2: 494); ■ живот: костр. *берестяное пузо* ‘прозвище жителей бассейна р. Вохма’: «Маленькие были, дразнили: “Вохмяки-берестяное пузо!” Вохмяки богатые были» (Пав, Березовка); ‘прозвище жителей восточной части Октябрьского района Костромской области’: «Мы, вятченёнки, квас пили, а вохмяки – воду, вот нас и прозвали берестяно пузо» (Окт, Соловецкое); ■ уши: томск. *уши как берестó* ‘об отмороженных ушах животного, свернувшихся и засохших’ (БСРС: 45); ■ ноги: казан., костр., свердл. *лутóшки* ‘ноги, лытки; тонкие ноги’ (СРНГ 17: 207; ЛКТЭ), влг. *лутóшечные ноги* ‘о тонких ногах’ (КСГРС); ■ кожа: симб. *лубянка* ‘о загорелом или загрубевшем лице’: «Эк выставила лубянку-то» (СРНГ 17: 174), костр. *лубяной* ‘о грубой коже на ногах’: «Лубяные пятки были, хоть по стеклу ходи» (ЛКТЭ).

Если реконструированный выше комплекс мотивировок кажется приемлемым для *берестяной рожки*, а как же быть с *берестяными глазами*?

Берестяные глаза. В отличие от предыдущего фразеологического «гнезда», сочетания с опорными словами *берестяной* (*берёзовый*) и *глаз* не имеют разнообразных структурных вариантов, здесь фиксируются только двухкомпонентные атрибутивные конструкции со следующими значениями:

- о светлых глазах: костр. *берёстяные глаза*: «Берестяные глаза – так это буди белые»;

- о глазах бессовестного, наглого человека, о бессовестном человеке: влг., костр. *берёстяные глаза*, костр. *берёстяный глаз*: «Берестяные глаза, он может тебе сказать всё, что угодно, без зазрения совести» (Окт, Клюкино); «Глаза твои берестяные, ничего не понимаешь, как не видишь нормально, как дерево вместо глаз» (Шар, Бухалкино); «Не говори хоть ничего, берестяные твои глаза, бесстыжиё» (Вох, Никола); «Берестяные-те глаза устави́л – и не стыдно ничего» (Окт, Высокое); «Берестяные глаза – бессовестные» (Ник, Байдарово); «Берёстяный ты глаз, нету в тебе совести» (Шар, Старково); костр. *берёзовые глаза*: «Ничего не стыдно, берёзовые глаза, как не человек, а дерево» (Шар, Быниха).

Если в случае с *берестяной рожей* разворачивание образа имело, по всей видимости, «культурный толчок» – традицию ряжения в берестяные маски, то здесь такое объяснение кажется натянутым: при изготовлении масок обычно оставляли прорезы для глаз, как раз они-то не были «берестяными». Можно предполагать и «экспансию» образа рожи по отношению к образу глаз. Такое предположение, помимо простейшего метонимического переноса *берестяная рожка* → *берестяные глаза*, поддерживается тем, что глаза – как и все лицо – при ряженье могли считаться закрытыми (несмотря на упомянутые выше прорезы), ср. влг. *закрывать глаза* ‘скрывать лицо за маской, рядиться’, которое комментирует Л.Н. Виноградова (Виноградова 2008: 120). Известно и то, что ряженные часто имели на лице завески, что символизировало слепоту соответствующих персонажей (Ивлева 2004: 190). В не-

которых контекстах, записанных на востоке Вологодско-Костромского пограничья, образы рожи и глаз выступают вместе: «Лупакі [глаза] бессовестные, надел берестяную харю и просишь тамока чего-нибудь, ничего хорошего нет у таких» (Ник, Крутиха); «Берестяная рожа, лутóшины⁶ глаза – такая-то рожа кому нужна [в тексте подблюдных песен – илий]» (Вох, Латышово).

Но все-таки предположение о производности *берестяных глаз* от *берестяной рожи* выглядит механистичным. Предварительно (пока не выяснена мотивация *берестяных глаз*) можно аргументировать это тем, что в приведенном выше контексте упоминаются не *берестяные*, а *лутóшины глаза* (подробнее о них ниже): таким образом, у *берестяных глаз* есть параллели (в отличие от *берестяной рожи*), указывающие на продуктивность «деревянного» образа по отношению к глазам. Более важным представляется аргумент нелингвистического свойства. Вряд ли какой-то другой орган человеческого тела может сравниться с глазами («зеркалом души») по своим выразительным возможностям. Обладая ими, глаза живут своей особой жизнью, что не может не отразиться в языке. Характерный момент: некоторые образные сочетания с негативной экспрессией, уподобляющие человека дереву, иногда расширяются за счет упоминания глаз, которые при этом как бы не встраиваются в общую «деревянную картину», ср. простореч. *чурка с глазами*, *пенёк с глазами*. Именно наименования глаз обладают наибольшим (среди соматизмов) набором контекстных партнеров, обозначающих разного рода эмоции и черты характера человека. В числе прочего через образ глаз часто передаются представления о **наглости**, **отсутствии совести** и проч.: простореч. *бесстыжие твои глаза*, орл. *напустить бесстыжие глаза* ‘действовать нагло, бессовестно’ (БСПП: 110), ворон. *базарные глаза* ‘о бессовестном, нахальном человеке’ (СРНГ 2: 48), пск. *волчыи глáзы*, *глáзы завешаны*, *глаза собачьи (собачьи глáзы)* ‘то же’ (СПП: 25, 26), пск., твер. *лупоглáзый* ‘бесстыдный’, *лопоглáз*, *лупоглáз* ‘наглец, бесстыдник’ (СРНГ 17: 137, 202), иркут. *морозные глаза* ‘о бессовестном, наглom человеке’, *заморозить глаза* ‘стать бессовестным’ (ФСРГС: 42, 79), перм. *глаза заморожены*

‘нет смущения, совести’ (ФСПГ: 75), перм. *обморóженные глаза* ‘о наглom, бесстыдном человеке’ (СПГ 1: 161), влад. *обулы́чить глаза*⁷ ‘смотреть без стыда и смущения, не признаваясь в своем поступке’ (СРНГ 22: 251) и др. Интересно, что среди прочих способов передачи наглости и бесстыдства встречается образ неподвижных, застывших глаз: помимо *мороженных глаз* в этом плане показательно также сев.-двин. *стамые шары* ‘о наглых, бесстыжих глазах’ при арх., влад., нижегор., сев.-двин. *стамой* ‘устойчивый, неподвижный’ (СРНГ 41: 42). Признак неподвижности следует принять во внимание в наших дальнейших рассуждениях о природе «деревянного» образа берестяных глаз.

Думается, что выражение *берестяные глаза* обладает образной и смысловой самостоятельностью и могло появиться независимо от *берестяной рожи* (что не исключает, конечно, взаимовлияния и интерференции образных полей этих фразеологизмов при их функционировании в системе одного говора).

По нашему мнению, образ берестяных глаз возник вне традиции ряжения. Для выяснения истоков фразеологизма важно найти другие производные от слова *береста*, служащие для характеристики глаз. К вологодским и костромским фактам отыскивались параллели только в псковских говорах: пск. *глаза* (у кого) *как берестя́нки* ‘о белесых или светлых, бессмысленно выпученных глазах’ (БСРС: 45); пск. *берёщеники* (*берёщеники*, *берещё́ники*) ‘глаза’: «Шо бярешшеники выбилиль?» (ПОС 1: 185). Приводя выражение *глаза как берестя́нки*, составители дают краткий комментарий: пск. *берестя́нка* ‘небольшой туес’ (БСРС: 45); значение ‘глаза’ у слова *берёщеники* трактуется как переносное на основе первичного ‘обувь, сплетенная из бересты’ (ПОС 1: 184–185). Первое решение нуждается в обосновании, а второе, скорее всего, ошибочно; к нему мы еще вернемся. Сразу стоит обратить внимание на контекстного партнера *берещеников* – глагол *выбелить*: пск. *выбелить* ‘широко раскрыть, вытаращить (глаза)’: «Глазы выбелил немец, глядит на меня, капут» (ПОС 5: 109).

Глагол *выбелить* подталкивает к тому, чтобы проверить мотив белого цвета при семантико-мотивационной интерпретации *бе-*

рестяных глаз, берещеников и берестянок. Сочетание *лутюшины глаза*, встретившееся нам ранее, говорит о необходимости искать различные лексико-фразеологические факты, реализующие мотив древесной коры при обозначении глаз. Отсюда две мотивационные линии, которые будут разрабатываться далее. Они будут условно названы линией белого цвета и линией древесной коры (и шире – деревянного (каменного) материала).

Линия белого цвета. Каким образом реализуется мотив белого цвета (являющегося, среди прочего, важным и ярким признаком бересты) при обозначении глаз?

Очевидно, в связи с наличием белков **глаза в целом** могут быть названы словами с корнем *бел-*. Нередко белки и собственно глаза обозначаются одним и тем же словом, при этом порядок значений в различных словарях разный. Не приводя значения ‘белки’, представим перечень некоторых слов на *бел-*, которым дается дефиниция ‘глаза’ (как правило, с пометами *груб., экспр.*): брян. *белкі́*: «Вылупил сваи белки» (СБГ 1: 43), свердл. *белоші́*: «От, белоши выставила» (СРГСУ 1: 41), сев.-байкал. *бельцы́*: «С чужих-то бельцов немного правды узнаешь» (СРГС 1: 62), пск., твер., петерб. *белу́тки*: «Бялутки вываратил, а сам ня видя» (СРНГ 2: 228; ПОС 1: 166), новг. *белу́тки, белю́тки*: «Ишь, вылупил свои белутки-то бесстыжие» (НОС2: 34–35)⁸, пск. *бело́тки, белё́тки, белу́ды, белудáны, бё́льмы*: «Выгаляеш сваи бельмы, белотки», «Ты чево бялё́тки-та сваи тарашшыш?» (ПОС 1: 164, 165, 169), дон. *белю́кі*: «Ты на миня што билюки вылупила?» (СРДГ 1: 88) и др.; ср. также печор. *белкі́ вылупить* ‘широко открыть глаза’: «А она белки вылупила на меня и молчит» (ФСНП 1: 37). Как видим, в контекстах устойчиво звучит мотив «вытаращенности» белых глаз, особой «обнаженности» их белков.

Есть и другой способ выражения признака белизны по отношению к глазам. Для обозначения **светло-голубых** или **светло-серых глаз** используется сложение *бел-* + *глаз-* (или другие корни, называющие глаза или зрение), а также собственно сочетание *белые глаза*:

■ *глаз-*: пск. *белогла́зка* ‘экспр. человек со светлыми глазами’ (ПОС 1: 162), арх., башк., новг., печор., пск., ср.-урал. *белогла́-*

зый(ой) ‘имеющий очень светлые серые или голубые глаза’: «Ну, белоглазый, глаза-та выгалил!» (пск.), «Пашка вон белоглазый, глаза-те у йево светлыйе» (башк.) (АОС 1: 156; СРГБаш; НОС2: 33; СРГНП 1: 27; ПОС 1: 163; ДЭИС), якут. *белые глаза* ‘серые или голубые глаза’ (СРНГ 2: 233), пск. *белый* ‘со светлыми волосами, глазами, кожей’ (ПОС 1: 168), смол. *белый* ‘светлого цвета (о глазах)’ (ССГ 1: 159); ■ зор-: пск., смол. *белозорый* ‘со светлыми глазами’ (ПОС 1: 163; ССГ 1: 157); ■ ок-: брян. *беловокий* ‘то же’ (СБГ 1: 43); ■ шар-: перм., свердл. *белошарый(ой)* ‘то же’: «Сосед-то у нас белошарой» (свердл.) (СГСПермК 1: 83; СПГ 1: 32; ДСРГСУ: 22).

На примере слова *белоглазый* можно лишний раз убедиться в том, насколько значим «объем» записей диалектных слов для их интерпретации. Еще 30 лет назад арх. *белоглазой* ‘имеющий светло-голубые или серые глаза’ (АОС 1: 156) воспринималось как «эксклюзив». В.А. Меркулова указывает: «Исключительный интерес для исторического словообразования представляют собой *белоглазый* ‘имеющий светло-голубые или серые глаза’, ср. устойчивое выражение *чудь белоглазая* или определение *белый* по отношению к глазам в Новгородских кабальных книгах» (Меркулова 1984: 352). А.Е. Аникин, интерпретируя колым. *белые глаза* ‘серые или голубые глаза’ (и зная о параллелях только в арх. и новг. говорах), отмечает, что это сочетание можно сравнить с ненецким фольклорным этнонимом *Сыв Сэр* (нен. *сэр* “сэв” ‘светлые = белые глаза’), обозначающим «белоглазых» людей, ассоциирующихся с чудью, ср. зафиксированное Далем *чудь белоглазая* ‘дикий народ, живший, по преданию, в Сибири’ (Аникин 2000: 126–127). Автор указывает, что «на Колыме рус. *белые глаза* могло восприниматься как коррелят якут. *mūs xaxax* ‘голубые, светлые глаза (о русских и поляках)’ = ‘ледяные глаза’ (*mūs* ‘лед’, *xaxax* ‘глаз’))» (Там же: 127). В этом случае параллелью оказываются рус. *ледяные глаза*. В работе А.Е. Аникина (Аникин 2007: 75) слово *белоглазый* разбирается преимущественно как эпитет *чуди* (*зыри*). Кроме фиксации Даля, приводятся факты из Словаря говоров Русского Севера: арх. *белоглазая чудь* ‘легендарное племя, жившее на севере до прихода русских’,

белоглазая зырь ‘легендарное племя, жившее, в частности, на территории современного Устьянского района Архангельской области, до прихода русских’ (СГРС 1: 91). А.Е. Аникин предполагает, что эпитет чуди возник под внешним влиянием (см. выше о свидетельствах из ненецкого фольклора) (Аникин 2007: 75).

Кажется, предположение о внешнем влиянии необязательно. Во-первых, само выражение *чудь белоглазая* фиксируется не только в Архангельской области (и, очевидно, в Сибири: на это указывает дефиниция Даля), но и в Вологодской, Костромской и Вятской областях (ЛКТЭ; КСГРС; Воронцова 2011: 374–376; ИВК: 272). При такой географии можно усомниться во влиянии ненецкого фольклора. В то же время этот аргумент не очень «работает», поскольку все названные территории находятся в зоне русско-финно-угорских контактов – и источником внешнего влияния мог стать какой-то финно-угорский прототип. Во-вторых, *чудь* могла быть названа и *одноглазой* (вят.); ее считали слепой (ослепшей) (Березович 2012: 560), что вписывается в логику восприятия инородцев (о мотиве слепоты инородцев см. Белова 2006: 52–53; Березович 2014: 205–208). Интересно, что «белоглазость» приписывается не только чуди, но и другим инородцам, ср.: «Бойко рассказывала богомолка о черных арапах с белыми глазами, о зверях “необыкновенных”, о лесах дремучих, о песках сыпучих, о реках, бегущих вспять, и о тому подобных дивах стран далеких» (НКРЯ: П.В. Засодимский. Темные силы. 1870); «Еще чрез 10.000 ли на юго-запад есть островитяне черные, с белыми глазами, нагие и безобразные» (НКРЯ: Иакинф (Бичурин). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. 1851). Таким образом, эпитет чуди и зыри, по нашему мнению, мог появиться на собственно русской почве.

Небезынтересно выяснить, какие еще **свойства** приписываются «белоглазым» людям. По народным верованиям, «белоглазостью» обладают не только инородцы, но и – что немаловажно – люди, способные к сглазу: смол. *белозóрый* ‘вредный, дурной (глаз)’: «Уроцы ... ат злова чилавека, ... ат белыга, ат шерыга глазу, и ат синига глазу, и ат билазорага глаза» (ССГ 1: 157), селигер. *белоглázка*

‘женщина с дурным глазом’: «Она всех глазит, её белоглазка зовут, их бояться надо» (Селигер 1: 35). «Светлоглазость» косвенно связывается и с обманом: влад. *светли́ть глаза* ‘обманывать, вводить в заблуждение кого-л.’ (СРНГ 36: 264).

Многогранную разработку образ белых глаз получил и в литературной традиции. Дадим перечень свойств таких глаз и их носителей, составленный по материалам Национального корпуса русского языка.

Отмечаются «физические», внешние признаки *белых глаз*.

■ В «цветовой гамме» глаз выделяется белизна белка и черная точка зрачка (а такое сочетание точь-в-точь соответствует «узорам» бересты): «<...> через окно я видел белые глаза Бандита с черными точками посередине...» (НКРЯ: А. и Г. Вайнеры). ■ *Белые глаза* зачастую характеризуются как *выпученные, выпуклые, выкаченные, вытаращенные*: «Обычно он, даже пьяный, почтительно кланялся, видя Самгина, но на этот раз – не пошевелился, только уставил на него белые, кошмарно вытаращенные глаза» (НКРЯ: М. Горький); «Это был Охрим – с белыми, выкаченными глазами, с пеной на усах и в бороде» (НКРЯ: А. Иванов). ■ Как *белые* воспринимаются глаза слепых и уподобляемые им глаза изваяний и идолов: «И среди этого дикого развала на высоких постаментах стояли и равнодушно смотрели белыми, слепыми глазами гипсовые фигуры греческих богов» (НКРЯ: В. Каверин). ■ Такие глаза производят отталкивающее впечатление, их называют *страшными*: «Слепой скрипач со страшными белыми глазами ходил от стола от к столу, собирая дань в висящую сбоку торбу» (НКРЯ: С. Осипов). ■ «Вылинявшие» глаза обычно бывают у стариков. ■ «Белоглазость» приписывается и пьяным: «В ускоренном темпе накидались до белых глаз; жен – у кого были с собой – побили и выгнали...» (НКРЯ: М. Бутов). ■ *Белыми* называют глаза мертвых: «В девять часов утра Матиссен лежал мертвым – с открытыми белыми глазами, с руками, вьевшимися ногтями в пол в борющемся исступлении» (НКРЯ: А. Платонов). ■ В круг выделенных выше признаков *белых глаз* естественно вписывается их «нечеловечность»: «И на всем этом лежит в страшной рвани калека, по-жен-

ски повязанный платком, с молочно-голубыми, почти белыми, какими-то нечеловеческими глазами» (НКРЯ: И.А. Бунин).

Кроме того, людям, чьи глаза воспринимаются как белые, приписываются определенные психоэмоциональные признаки.

■ Это могут быть глаза людей, находящихся в состоянии бешенства, гнева, злости, ненависти: «Белые от бешенства глаза смотрели на нее в упор» (НКРЯ: Э. Радзинский); «И тут же выдержал яростную схватку с Твардовским: он до белых гневных глаз запрещал мне давать впереди оглавление...» (НКРЯ: А.И. Солженицын). ■ «Белеют» глаза от испуга, страха, ужаса: «... сидела лишь табельщица Зина с белыми глазами, застывшими навсегда от испуга, как у выловленной из воды рыбы» (НКРЯ: А. Приставкин); «За ней две суетливые старухи с белыми от ужаса глазами ташили из трубы туннеля сундук» (НКРЯ: В.П. Катаев). ■ «Белоглазость» связывается с такими «предельными» в эмоциональном отношении состояниями, как неудержимость, разгул, безумие, вожделение и т. п.: «Мне показалось забавным взглянуть в белые глаза атамана – глаза анархии и разгула, по-новой захлестнувшего эти края» (НКРЯ: А. Иличевский); «Это долго снилось: кирпичное неподвижное лицо мужчины с играющими желваками, белые глаза, шарящие по распаренным телам в жемчужном аду, словно он мог испить глазами их наготу и насытиться ею...» (НКРЯ: Д. Рубина). ■ Вместе с тем «белоглазые» люди могут находиться в противоположном состоянии – безразличия, эмоционального «ступора». Их глаза – невыразительные, «статичные», непроницаемые, бесчувственные, отстраненные: «Она была в его белых, без улыбки, глазах, всегда без улыбки – при неизменной улыбке губ» (НКРЯ: М. Цветаева); «На меня – сквозь меня! – смотрели белые глаза безо всякого выражения. Да, с перепугу этот взгляд можно было спутать с взглядом, исполненным крайнего бешенства, и я догадываюсь, каково пришлось Илу в первые минуты встречи» (НКРЯ: М. и С. Дяченко).

Таким образом, «белоглазость» сопровождает крайнее эмоциональное напряжение – и вместе с тем отстраненность, бесчувственность⁹. В этом есть своя логика и диалектика, которая

проявлена в последнем из приведенных выше контекстов, подчеркивающим взаимобусловленность полярных, казалось бы, состояний.

В свете нашей основной темы («берестяной») важно, что *белоглазые* наделяются теми же чертами, что и «носители» *берестяных глаз* (разнузданное поведение, бесчувственность и т.п.). Особо стоит отметить, что в образе белых глаз есть мотивы «иномирности», «мертвенности», которые весьма значимы для традиций ряженья (известно, что ряженные изображали существ иномирной природы, ср. обзор соответствующей терминологии – *Виноградова* 2008: 122). Это дает дополнительную «сцепку» образов берестяной рожи и берестяных глаз.

Линия древесной коры. Вторая мотивационная линия, помогающая обнаружить параллели к *берестяным глазам*, – это линия древесной коры (и шире – деревянного (каменного) материала).

Наиболее точные параллели представлены в лексике и фразеологии, производной от обозначений других видов коры (главным образом липы и ивы)¹⁰, – таких, как *луб* и *лутюшка*. У *лубяных* и *лутюшечных глаз* набирается практически тот же набор значений, что и у *берестяных*:

■ светлые глаза: пск. *глаза (глазы) что лубя́нки*¹¹ [белые] ‘о чьих-либо белых навывкате глазах’ (СПП: 103); ■ экспрессивно о глазах: морд. *лубя́нок*, чаще множ. *лубя́нки* ‘глаза’¹²: «Чяво выть-рыщил лубянки свай?», «Выбили яму лубяньк, таперь касой стал» (СРГМ 1: 500); ■ глаза навывкате, человек с глазами навывкате: пск. *лубя́нки* ‘о больших, навывкате глазах’: «Не глаза будут, лубянки, только глазам будет лопать» (ПОС 17: 204)¹³, пск., твер. *лубе́ник* ‘о человеке с глазами навывкат’ (СРНГ 17: 171), влг., пск., ряз., твер. *лубя́ные глаза* ‘глаза навывкат’ (СРНГ 17: 174; ПОС 17: 204), костр. *лутю́шные глаза*: «Лутюшные глаза – навывпучку, как фары у машины» (ЛКТЭ); ■ плохо видящие глаза: костр. *лутю́шечные глаза*: «Худо видит, лутюшечны глаза у ёго» (Там же); ■ тарашить глаза: морд. *лубя́нить глаза* ‘широко раскрывать, тарашить глаза’: «Што глаза-ть лубяниш, ай ни узналь?» (СРГМ 1: 500); ■ о наглom, бесстыдном взгляде; о том, кто ведет себя нагло, бессовестно: горьк.,

пск., сарат., твер. *лубяны́е глаза* ‘бессовестные, бесстыжие глаза’ (СРНГ 17: 174), пск. *лубяно́й* ‘бессовестный, бесстыжий (о глазах)’, фольк. *лубяные глаза* – постоянный эпитет: «Змея – лубяные глаза» (ПОС 17: 204), р. Урал *лу́бочные глаза* ‘бессовестные, бесстыжие глаза’: «И тебе не стыдно, глаза-ти лубошны?», «Выпялил на меня свои лубошны глаза и мычит чего-то» (СРНГ 17: 173; Малеча 2: 376); морд. *лубо́шны (лубяны́е) глаза* ‘то же’: «Чяво устави́л сваи лубяныи глаза, хъш бы атвѣратилси», «У няво вить лубошны глаза-ть, ничяво ни стыдищъ» (СРГМ 1: 137), морд. *лубя́нка* ‘женщина, лишенная стыда’: «Ходит лубянкъ пѣ диревни, хъть плной в глаза ей» (Там же: 500); ■ о том, кто врет, обманывает: костр. *луто́шны глаза*: «Лутошные глаза, нехороший какой человек. Зря говорит, врѣт про тебя» (Окт, Останино); ■ пустые бессмысленные глаза: влг., горьк., пск., ряз. *лубяны́е глаза*, чкал. *лу́бочные глаза* ‘бессмысленные глупые глаза’ (СРНГ 17: 173, 174), костр. *луто́шны (луто́шины) глаза*: «Лутошины глаза – пустые значит. Значения она особого не имеет, лутоха она белая, пустая – древесина это ведь, липа» (Вох, Вохма); «Лутошные глаза – смотрит человек, а глаза пустые, это как лутошка от ивы» (Окт, Клюкино).

Более отдаленные параллели – образования от основы **дерево**: литер. *деревянные глаза (деревянный взгляд)*. Как показывает контекстный анализ, этот образ используется для характеристики слепых глаз или глаз идолов, остолбеневшего, остановившегося, непроницаемого, бесчувственного, неискреннего взгляда и т.п. Ср. также литер. *деревянный* ‘неподвижный, ничего не выражающий (о человеке, лице и т. п.)’, ‘бесстрастный, бесчувственный, тупой’, *деревянно* ‘безучастно, равнодушно, вяло’ (ССРЛЯ 3: 714).

Если говорить о следующем круге параллелей – «металлическом», то стоит вспомнить в первую очередь производные от основы **олово**. Они представлены в народной речи в следующих значениях: пск., твер. *оловянный глаз* ‘имеющий бельмо на глазу’, ‘недобрый, лукавый глаз’ (ДО: 160). *Оловянные глаза* упоминаются в заговорах: «В чистом поле стоит дуб, в нем сидит баба-яга, глаза оловяны, зубы железные...» (Агапкина 2010: 211; см. также 213). Фразема *оловянные глаза* фиксируется и в литературном

языке: литер. *оловянные глаза, оловянный взгляд* ‘о бесцветных, невыразительных глазах’: «А через полчаса гляжу, – ведет Гаврилу Степаныча под руку. Тот упирается, но идет и только смотрит перед собой тусклым, оловянным и непонимающим взглядом» (ССРЛЯ 8: 848, В.Г. Короленко). По данным НКРЯ, *оловянные глаза* используются также для обозначения глаз с бельмом, глаз мертвых, страшных, отталкивающих глаз, холодного, бесчувственного, «неживого» – и вместе с тем жестокого или иступленного от страдания взгляда.

Можно сделать вывод, что ресурсы «лубочно-берестяной» (и далее – «деревянной» и «металлической») метафоры по отношению к глазам человека велики. Образ жесткого, неживого, непроницаемого материала выразительно передает представление о «бесчувственных» глазах (с последующим развитием – наглых, лживых, жестоких и проч.).

Если в ходе предыдущего изложения речь шла о параллелях к *берестяным глазам*, в которых проявлены признаки **цвета** и **фактуры материала**, то в следующей группе параллелей реализуется в первую очередь признак **формы**.

Как мы видели раньше, в «картинку», связанную с *берестяными глазами*, входит представление об их «выпученности». Выпученные глаза имеют не только цвет, но и форму. Признак формы тоже может воплощаться с помощью образа дерева (коры), причем двояко:

- нарост на дереве → выпученные глаза: влг. *баклá* ‘древесный гриб-трутовик; древесный гриб, чага’ → влг. *бáклы* ‘глаза’: «Баклы-то выпучила пошто? Смотри, вылетят» (СГРС 1: 46–47), влг. *булы́га* ‘твердый нарост, наплыв на стволе дерева, кап’ → арх., влг. *булы́глы* ‘выпученные, вытарашенные глаза’: «Чё булыглы-то вытарашила, чё глаза-то уставила, как булыглы» (Там же: 212), арх., влг. *вахлы́ш* ‘нарост на дереве’, ‘комок’, ‘шишка на теле человека’ → арх., влг. *вахлы́шй* ‘вытарашенные глаза’ (СГРС 2: 32–33) и др.;

- посуда, емкость (в том числе деревянная) → выпученные глаза: простореч. *глаза как блюдечки*, фольк. *глаза как (два) блюдца*

‘о чьих-либо очень больших, неприятно глядящих глазах’ (БСРС: 53), пск., твер. *уши как папуши, а глаза как бураки*¹⁴ (СРНГ 25: 210), пск. *глаза что лукошки*, перм. *глаза с лукошко* ‘о чьих-либо больших круглых, округлившись (от удивления, страха) глазах’ (СПП: 103; БСРС: 361), простореч. *плошки ‘глаза’* (Даль 4: 389), простореч., пск. *глаза как (оловянные) плошки* ‘о чьих-либо очень больших и круглых, но пустых и невыразительных глазах’ (БСРС: 509), омск. *выставить плошки* ‘вытаращить глаза’ (ФСРГС: 39); ср. также арх. «Валандыши-то [глаза] чего выкатиў, как *чайные ложки*» (СГРС 2: 13).

Образ посуды воплощает признак формы, но тянет за собой и другие ассоциации, о которых говорилось выше: названия емкостей (особенно деревянных) – предметов непритязательных и простых, «деревенских», повседневных, хранящих на себе следы частого использования, зачастую «аморфных» по форме и проч. – применяются для номинации глупых, бестолковых, неповоротливых и т.п. людей. Очевидно, имея в виду модель «емкость → выпученные глаза», составители диалектных словарей иногда трактуют лексемы в «глазных» значениях как результат развития на основе слов в «емкостных» значениях (выше мы обращали на это внимание). Это вопрос сложный, каждый случай требует отдельного рассмотрения. Думается, для *лубянки* ‘о больших, навывах глазах’ возможна и связь с *лубянка* ‘большая плетеная корзина’ (так в СПП: 103; ПОС 17: 203–204), и независимая производность от *лубяной* ‘относящийся к лубу’. При этом по отношению к *берещеники* ‘глаза’ трудно признать правомочным решение ПОСа (1: 184–185), подающего это слово как семантический дериват от *берещеники* ‘обувь, сплетенная из бересты’: кажется, лексемы, обозначающие обувь, вообще не имеют семантических производных, называющих глаза (см. Тихомирова 2013). Здесь, по всей видимости, реализован один семантико-словообразовательный шаг от *берещеники* ‘берестяной’.

* * *

Итак, сочетание *берестяная рожь*, участвующее в различных по своей структуре фраземах, которые функционируют в говорах

Поветлужья (и в соседних с ними вологодских говорах), отражает, вероятно, традиции ряжения в берестяные маски – с дополнительной мотивационной поддержкой со стороны образа бересты. Последней приписываются признаки белого цвета («курирующего» ряжение, а кроме того, антитетичного красному, который символизирует стыд), жесткости → бесчувственности, «сворачиваемости» → обмана, материала для изготовления пустых и простых емкостей. Другое сочетание, *берестяные глаза*, отмеченное в тех же говорах, как нам представляется, не связано с традициями ряжения и всецело питается ресурсами образа бересты. Помимо прочего, это подтверждается тем, что у *берестяных глаз* (в отличие от *берестяной рожки*) есть параллели – *берещеники*, *лубянки*, *лутошечные* (*лубяные*) *глаза* и др., которые не могут быть объяснены связью с традициями ряжения.

Две основные составляющие образа бересты как мотивирующей основы для *берестяных глаз* – линия белого цвета и линия древесной коры – поддерживают друг друга. Что касается линии белого цвета, то *белые глаза* рисуются в языке как глаза мертвых, слепых, «вылинявшие», вытарашенные, невыразительные, бесчувственные, непроницаемые, отстраненные, неподвижные – и вместе с тем страшные, отражающие бешенство, гнев, злобу, страх, ненависть, безумие, неудержимость и др. Кроме того, в народной традиции «белоглазостью» наделяются инородцы и те, кто способен к сглазу. Таким образом, доминанта здесь – пограничность человеческих состояний и «статусов», которые описываются образом белых глаз. Линия материала из коры (и далее дерева, олова) рисует соответствующие глаза сходным образом: они слепые, мертвенные, навывкате, остолбеневшие, непроницаемые и вместе с тем иступленные, они принадлежат бессовестному человеку или же тому, у кого бессмысленный взгляд. При этом образ берестяного материала актуализирует еще признак «выпяченности» глаз: кора имеет наросты, из коры делают посуду, – а образы древесных наростов и древесной посуды тоже используются для обозначения глаз.

Таким образом, каждое из изучаемых выражений имеет сильную мотивационную базу, причем эти базы несколько различны.

Вместе с тем несомненно взаимовлияние и взаимное притяжение фразем, поддерживаемое рядом мотивационных параллелей. Так, для обозначения бесстыжих людей используются другие фразеологизмы, в которых воплощен образ глаз или иных частей лица, «задернутых» каким-то покрытием, пеленой: сиб. *на щеках потники* (презрит.) ‘о бессовестном человеке’: «Бессовестный, у него на щеках потники» (ФСРГС: 149), новг. *глаза папонкой*¹⁵ *задёрнуты* ‘кто-либо бессовестный, наглый, свои поступки соизмеряет только со своими интересами, не обращая внимания на других людей’: «У нее глаза папонкой задёрнуты, всё время берёт без очереди» (Сергеева 2004: 96). Такая мощная мотивационная «фундированность» образов берестяной рожи и берестяных глаз создает их богатство, многоплановость и выразительность – и заставляет лишний раз поразиться неистощимым ресурсам народного языка.

Хоробрец заходил. Родька пришел

В Шарьинском районе Костромской области ТЭ УрФУ многократно зафиксировала слово *хоробрéц* с вариантами *хробрéц*, *храбрéц* и *храбéц*, которое употребляется преимущественно в составе устойчивых сочетаний с глаголами передвижения, характеризующих тяжелые физиологические состояния:

■ о предсмертном состоянии: а) о хрипах, затрудненном дыхании при агонии – *храбрéц (храбéц)*, *хоробрéц ходит (идёт, заходит, заходил, пошёл, пришёл, ходил)*: «Он уж по-хорошему не говорит от этого храбца» (Шар, Быниха); «Помирают, храпят перед смертью, вот хоробрец-то и пришёл. *«Хоробрец ходит* – дышит как храпит, глаза даже не переведёт, долго не наживёт» (Шар, Бухалкино); «Или перед смертью *хоробрец ходит*: человек храпит. “Такую доль *хоробрец ходил* у ёй”, – скажут» (Шар, Гольяниха); «Я пришла, а он храпит как-то, и он уж знал сам, что умирает, и говорит: “Во мне как *хоробрец ходит*”» (Шар, Бухалкино); «Когда помирает человек, и он захрапит, у него храп – *хоробрец пошёл*» (Шар, Плосково); б) о том, как человек умирает, лишается сил – *хоробрéц отходит*: «*“Хоробрец отходит”*, – перед смертью говорят, когда умирает человек» (Шар, Сергеево); в) о судорогах,

конвульсиях при агонии – *хоробрéц* заходил, *хоробрец* идёт: «*Хоробрéц заходил* уже – последние судороги, вот уже лежит на смертном одре» (Шар, Берзиха); «К ёму *хоробрец* уж заходил, трясётся, дух испустит» (Шар, Серково); «Это когда человек умирает, и вот его начинает перед смертью туда-сюда крутить, вертеть, он не понимает, чего делает. И в этот период нельзя его беспокоить, чтобы он умер спокойненько. вот это называется *хоробрец* идёт» (Шар, Козиониха); г) о нарушении глотания и дыхания – *храбрéц* стоит (*заходил*): «Или дают пить – а не проходит: у него там *стоит храбрéц* – вот и не проходит вода» (Шар, Зебляки); «*Храбрéц заходил* у его – вот тут вот так всё делается [показывает на горло] – вот он умрёт: не проходит воздух» (Шар, Зебляки);

- порча, сглаз, наведенные на ребенка – *хоробрéц*: «Ак это одно и то же: что у ребёнка *хоробрец*, то и уроки» (Шар, Плосково);

- о родимчике у детей – *хоробрéц* зашёл (*приходил*): «Дёргает-ся ребёночек во все стороны – ну, скажут, *хоробрец* к ему зашёл» (Шар, Берзиха); «На испуг *приходил* этот *хоробрец*. Судороги делаются, человека начинает трясти. Это у ребёночков бывает. Он без сознания делается. К старушкам ходят, снимают» (Шар, Гольяниха);

- о болезнях с сильным кашлем, затрудняющим дыхание – *храбрéц* заходил: «Если человек болеет сильно или около смерти – и не может откашляться, о таком говорят: *храбрéц заходил*» (Шар, Заболотье); «*Храбрéц заходит* – если человек заболит, у него в душе, в груди. Али, может, помирает. И даже зубы у него могут заскрипеть как-то не по пути, по ему идёт *храбрéц*. Он уж по-хорошему не говорит от этого *храбца*» (Шар, Быниха).

Приведенные фиксации существенно обогащают данные об этом выражении, которые ранее были раритетны: нам удалось обнаружить только казан. *хорóбрéц* $\diamond$ *хоробрец* играет ‘человек выпускает дух’ (Даль3 4: 1220) и костр. (Кологривский и Чухломской р-ны) *харабрéц*, *храбрéц* ‘предсмертный храп’: «*Харабрéц заиграл*. Долго не наживёт»; «*Храбрéц* у него ходит»; «У умирающего *храбрéц* начался – это конец» (Ганцовская 2015: 401). Таким образом, выражение отмечается в смежных говорах Поволжья.

Образ, транслируемый изучаемыми фразеологизмами, может поворачиваться разными гранями. Чаще всего *хоробрец*, *приходя*, *играя*, *вставая* в организме человека, препятствует дыханию, глотанию, вызывает судороги и т. п., что приводит к тяжелейшему состоянию больного и к смерти. Однократно встретилось иное прочтение образа носителем языка: поскольку *хоробрец отходит* в тот момент, когда человек обессиливает перед смертью, значит, он воспринимается как средоточие жизненных сил.

Какое этимологическое решение можно предложить для изучаемого слова? Кажется, оно не рассматривалось специально в литературе – кроме беглого упоминания в (ЭССЯ 8: 72–73), где казанский факт из Даля (*хоробрец играет*) помещен (без комментариев и объяснений) в статью **xorbrьсь* – производного с суф. *-сь* от прилаг. **xorbrь*. Со смысловой точки зрения это аргументировать сложно. Многочисленные продолжения **xorbr-* в славянских языках в подавляющем большинстве случаев имеют значения, характеризующие человека: ‘храбрый, смелый’, ‘бодрый’, ‘тщеславный, горделивый’, ‘хвастливый’ (Там же: 71–73), которые не «рифмуются» с семантикой агонии.

Есть смысл пойти обратным путем, проанализировав мотивацию лексики со значением агонии. Такой материал (собранный в славянских языках и диалектах) представлен в (Wysoczański 2012: 219–221). Среди данных лексических единиц нет таких, которые имеют производящую семантику ‘острый’ → ‘бодрый’, ‘храбрый’ и проч. При этом обнаруживаются слова и выражения, проявляющие яркое мотивационное и структурное сходство с теми, в которых участвует слово *хоробрец*. Приведем данные В. Высочанского, дополненные теми примерами, которые удалось найти нам: твер. *каркалец* (удар.?) *играет* ‘состояние больного перед самой смертью, когда он хрипит’ (СРНГ 13: 91), олон. *карохоль*, *кóрохоль* ‘предсмертный хрип человека’ (Там же: 97), курск., орл., тульск. *колколѣц* ‘предсмертный хрип в горле умирающего человека’, *колколѣц заиграл (играет)* ‘о предсмертном хрипе’ (СРНГ 14: 138), без указ. м. *колоколѣц*, курск., орл., пенз., твер., тульск. *колоколѣц* ‘предсмертный хрип, вырывающийся из горла умирающего чело-

века', иркут., курск., орл., пенз., твер., тульск. *колоколѣц играет, заиграл, бьет, слышен* 'о безнадежном состоянии человека, когда из груди начинает вырываться предсмертный хрип', пенз. *колоколѣц пришѣл* 'пришел конец, наступил смертный час' (Там же: 164), смол. *колоколѣц* 'предсмертное клокотание мокроты, поднимающейся к горлу': «Стау ужу зьдыхацца, кылаколиц душить, ти чуиш ты?» (ССГ 5: 56). Как видно, *колколец, каркалец* и проч., подобно *хоробрецу, приходят, играют*, а кроме того, имеют явное звукоподражательное происхождение, имитируя хрип, храп, кашель. Здесь используется тот же звуковой фонд, что и в многочисленных обозначениях собственно кашля или хрипа, где фигурируют заднеязычные *к* и *х*: арх. *ка́ркотá* 'кашель' (СРНГ 14: 334), влг. *кархота*, олон. *корхота* 'то же' (СРНГ 13: 108–109), смол. *кархун* 'о том, кто часто кашляет, харкает' (Там же: 109), костр. *хоркать, харчѣть, хárчить* 'кашлять, хрипеть от удушья' (ЛКТЭ), перм. *хы́ркать* 'издавать хрипящие звуки, хрипло кашлять', *хамгать, хрымгать, хры́пать* 'кашлять' (СПГ 2: 495, 513, 516), новг. *кóрхнуть, кы́рхать, хрепáть, хулéкать* 'кашлять' (НОС2: 438, 492, 1256, 1258) и мн. др.

Думается, что слова *хоробрец, храбец* и проч. тоже имеют звукоподражательное происхождение. При этом они испытывают притяжение к *храбрец (хоробрец)* 'храбрый человек', которое обусловлено двумя причинами: во-первых, фонетической близостью слов-участников взаимодействия; во-вторых, стремлением носителей языка придать обозначению тяжелого физического состояния максимально «антропоморфный» вид, «оживить картинку», что соответствует логике данной эвфемистической модели: *Х* (некий квазиперсонаж) *пришел, играет* и т.п.

Предложенное решение опирается и на тот факт, что среди фиксаций выражения *хоробрец пришѣл* большинство приходится именно на обозначения предсмертных хрипов, кашля. Очевидно, «хриповая» семантика и была первичной. Дальнейшее развитие значений вполне естественно и затрагивает представления о других составляющих агонии (например, судорогах) или же иных болезнях, в симптоматику которых входят кашель, хрипы, судороги.

Не случайно выделенными оказываются и детские болезни: из-за особо ценностного отношения к больному ребенку эвфемистические модели в сфере наименования детских болезней оказываются весьма распространенными.

Последнее соображение перекидывает мостик к другой группе эвфемистических фразеологизмов, записанных нашей экспедицией в Шарьинском районе. В них тоже фигурирует некий квазиперсонаж, вызывающий болезненное состояние ребенка. Этот персонаж – *Родя*, *Родька*, «приход» которого влечет за собой истерический плач детей, иногда доводящий их до судорог, – *Родька пришёл (пришла, нашёл, взял, напала)*: «*Родька взял, Родька пришёл – задаянется, закапризничает если*» (Шар, Столбецкое); «На тебя *Родька нашёл* – так называют маленьких, он ревет и ревет, беспокойный ребёнок» (Шар, Сергеево); «Ребёнок капризничает сильно, катается даже, бьётся на полу – дак *Родька пришёл*, Родион – имя, Родька» (Шар, Плосково) и др. В нескольких случаях *Родька* воспринимается не как причина плача, а как существо, с помощью которого устрашают плачущих, обещая им появление этого персонажа – *Родька (Родя) придёт, Родька заберёт, Родька за углом стоит*: «“Ну, реви-реви, за углом *Родька стоит, придёт, тебя заберёт*”. Ревёт – так Родька» (Шар, Зебляки); «*Родя придёт по тебя*. Так детишкам говорили. Просто така пословица, поговорка» (Шар, Уполовнички); «*Родька придёт и заберёт тебя*. Видно, страшилище было» (Шар, Барабаново).

Эти фразеологизмы не фиксируются в доступных нам словарных источниках. Они образованы аналогично фактам предыдущей группы: путем приписывания «антропоморфных» коннотаций лексеме, являющейся обозначением болезни. По всей видимости, в основе – разг. *родимчик* ‘у младенцев, беременных и рожениц: припадок, сопровождающийся судорогами и потерей сознания’. Стимулами для трансформации *родимчик* → *Родя*, *Родька* становятся как звуковая близость слов, так и функционирование названия болезни в составе сочетаний типа *родимчик взял, родимчик бьет*, которые подталкивают к восприятию болезни как одушевленного существа. Известно, что детская бессонница относится к

числу тех болезненных состояний, которые наиболее часто персонифицируются в народной культуре, что позволяет говорить об особых «демонах детской бессонницы» (Юдин 2001: 78–79).

Таким образом, выражения типа *хоробрец заходил* и *Родька пришел* мотивационно поддерживают друг друга.

Остродым

Эта лингвистическая история началась с антропонимии. Собирая прозвищные именованья, мы записали прозвища двух братьев – жителей деревни Малая Стрелка Октябрьского района Костромской области – *Остроды́м* и *Шы́ман*: «Два брата было – Остродым и Шиман. Оба нехорошие к людям». Забегая вперед, укажем, что этот бином образован семантически связанными именами. Поначалу они подтверждались именно как онимы – и информанты не могли объяснить, от каких нарицательных слов образованы прозвища. Вновь и вновь задавая вопросы об *Остродыме* и *Шимане*, мы все-таки смогли найти для каждого из них апеллятивы, – и, как часто бывает в таких ситуациях, нарицательные слова более четко фиксировались в некотором отдалении от зоны фиксации антропонимов (в самой этой зоне, в деревне Малая Стрелка и соседних, информантам нередко мешало знание имен собственных). Слово *шы́ман* удалось записать (в Октябрьском районе) в значении ‘человек, который все делает исподтишка’: «Шиман за спиной неладное делает» (Окт, Боговарово), «Шиман тихо-тихо сделает, а на вред» (Окт, Даровая)¹⁶.

Что касается *остродыма*, который далее будет в центре нашего внимания, то эта лексема отмечена в Вохомском, Пыщугском и Октябрьском районах Костромской области, а также в смежном Никольском районе Вологодской области. Фиксируются варианты *астрады́м*, *острады́м*, *острогы́н*, *остроды́м* (последний наиболее частотен). Надо сказать, что данные слова нельзя причислить к активному лексикону современных диалектоносителей. Они ни разу не встретились нам при сборе «от понятия»; все фиксации лексем (около 25) появились в ходе опроса «от слова» («Знаете ли слово *остродым* (*острадим*) etc.? Что оно значит?»).

Исследуемые лексические единицы имеют различные значения, подавляющее большинство которых являются негативными характеристиками человека:

- злой, жестокий, агрессивный человек: костр. *остродым*, влг. *астродым*, *оштрадым*: «Остроным всех пообидит. Нехороший до людей. Экий вымахал парень, а недобрый, остроным-от» (Окт, Даровая); «Астрадим злюшкой, всех измучил» (Ник, Байдарово); «Оштрадим злой, всех напугает» (Ник, Крутиха); «Остроным недобрый к людям. Всё ищет, кого обидеть, зацепить-то» (Окт, Высокое);

- тот, кто приносит вред, пакостничает: костр. *остродым*, влг. *астродым*: «Ну ты остроным, напакось штё-нибудь сделал» (Вох, Кекур); «Бабушка говорила такое слово, ругала так. Она кричала: “Ой ты, леший остроным!”» (Пыщ, Пыщуг); «Оштрадим всё портит, пакостит» (Ник, Куданга);

- грубый человек: костр. *остродым*: «“Ой, остроным ты, уходи!” – нахальный, заговорит буде чего неладно» (Окт, Осаниха);

- непослушный, своенравный человек или животное: костр. *остродымка*, влг. *астродым*: «Остронымка – корова бежит, бойкая. Ходит-ходит и убежит. Уросит корова – капризничает» (Вох, Петрецово); «Оштрадим человек большой, непослушный. Ой, оштрадим, ничего не можно с им сделать» (Ник, Завражье);

- непоседливый, подвижный человек: «К бабке соберёмся – всё-то ребята, она почему-то парнишкам говорила: “Как остроным!” Убежал ли прибежал: парни есть ли просят или ещё чего» (Пыщ, Пыщуг);

- высокомерный человек, зазнайка: костр. *остродым*: «Это остроным – он идёт, сам собой гордится. Напьются пьяные» (Окт, Веденье);

- жадина, скряга: костр. *остродым*: «Остроным, жох, у него снегу зимой не выпросишь» (Окт, Малая Стрелка), «Остроным-от всё хочет захватить» (Окт, Большая Стрелка), «В деревне у нас есть Остроным, прозвище ему такое. А любой, кто жадный, остроным» (Окт, Малая Стрелка);

- вор: костр. *остродым*: «Остроным – в Борьбе [неофициальное название дер. Малая Стрелка] прозвище такое. А значит

это “вор”, вернее всего сказать. “Скупой” к этому не подходит, а “вор”» (Окт, Веденье);

- тот, кто делает что-л. наобум: костр. *остродым*: «Не подумавши сотворит: ну, он такой остроным!» (Вох, Кекур);

- неопрятный человек, неряха: «Который не больно такой ухотливый и ленивый: ну и остроным!» (Пыщ, Пышуг);

- худой высокий человек: костр. *остродым*: «Как большой идёт человек, так, скажут, остроным. Большой, длинный, худой, высокий» (Ник, Завражье);

- строгий, требовательный человек: влг. *острогін*: «Острогин ко всем строгий» (Ник, Байдарово).

В диалектных словарях русского языка эти слова, кажется, не отмечены. Единственный близкий факт (с ожидаемым в данном случае протетическим *в*) – арх., пск. *востродымка* ‘гордая, спесивая женщина’ (СРНГ 5: 149).

Семантика данных слов, а также фиксация варианта *остродым* в качестве основы для образования прозвищного антропонима составляют предполагать, что они могут встречаться в составе фамилий. Из различных словарей фамилий и прозвищ (в том числе региональных) интересующий нас антропоним встречается только в (Ганжина 2001: 114) – в форме *Востродымов*: «В основе фамилии лежит прозвище из нарицательного *востродым* – слово это не зафиксировано словарями, вероятно, это мужской вариант имеющегося в архангельских, псковских говорах слова *востродымка* ‘гордая, спесивая женщина’». Поиск по различным электронным сводам фамилий, не являющимся собственно лингвистическими источниками¹⁷, позволил расширить перечень фамилий, связанных с интересующими нас словами. Приведем некоторые примеры, указывая место проживания носителей фамилии: *Астрадимов* (Киев, Саранск, Казахстан), *Астрадымов* (Казань, Москва, Оренбург, Санкт-Петербург, Челябинск, Хабаровск, Ярославль и др.), *Востродымов* (Волгоград, Москва, Самара, Ставрополь, Тольятти), *Острадамов* (Тула), *Остродымов* (Белгород, Воркута, Томск). Фамилия *Востродымов* оказалась даже запечатленной в художественной литературе: в романе А.Н. Толстого «Хлеб»

(«Оборона Царицына») есть секретарь ревкома *Петька Востродымов*. Выбирая антропоним, писатель отразил «правду жизни»: кажется, фамилия *Востродымов* особенно активна именно в Поволжье.

Лексема *остродым* и ее варианты порождает у воспринимающего устойчивое ощущение, что разгадка его происхождения «где-то рядом», поскольку она связана явно осознаваемыми ассоциациями с некоторыми другими словами. В первую очередь это слово *острый* (*вострый*): его смысловой след может проявляться как в характеристиках поведения *остродыма* (он агрессивен, мучает окружающих, стремясь их уколоть, зацепить), так и его внешнего вида (ср. значение ‘худой высокий человек’). В варианте *острогин* чувствуется формально-смысловое влияние слова *строгий*. Компонент *-дым* имеет менее четкие лексические аллюзии. Формально возможную связь со словом *дым* (в том числе в диалектных значениях, ср. влад., ворон., ряз., якут. ‘жилье, изба, двор’ и др. – СРНГ 8: 262) надо признать совсем не ясной в плане семантики. Вспоминается также литер. *вздымать* ‘поднимать кверху’, диал. шир. распр. *с(з)дымать* ‘то же’. Эта ассоциация может быть привлечена для объяснения значения ‘высокомерный человек, зазнайка’, ср. перм., свердл. *вздыморы́лить* ‘заноситься, задаваться, важничать’, свердл. *вздыморы́лка* ‘тот, кто долго сердится, дуется и делает все назло окружающим; зазнайка’ (СРНГ 4: 262), арх. *здымонóс* ‘гордец, зазнайка’ (СГРС 4: 257), арх. *здымонóска* ‘высокомерная, надменная женщина’ (КАОС), пск. *сдыну́ть нос* ‘заважничать, загордиться’ (СРНГ 37: 90).

Можно ли использовать указанные словесные ассоциации для научной трактовки происхождения лексемы? Связь со словом *строгий* явно носит народно-этимологический характер (форма *острогин* единична). Оставшиеся претенденты на роль производящих лексем дают возможность предполагать здесь сложение *острый* + **-дым* (из глагола *с(з)дымать*). Составные слова с компонентом *острый*, характеризующие человека, известны (арх. *востролю́тый* ‘очень злой, лютый’ (СРНГ 5: 149), перм. *вострокула́чник* ‘драчун’ (Там же), смол. *остроко́л* ‘об очень дерзком че-

ловеке' (СРНГ 24: 88), самар. *острожелатель* 'недоброжелатель (?)' (Там же: 87) и т. п.), лексические единицы такого рода могут становиться основой для образования фамилий. Быть может, *остродым* = «*тот, кто *остро вздымает* (нос)»? Но сочетаемость **острый* + *вздымать*, кажется, не встречается; этот глагол не фиксируется в русском языке в бесприставочном варианте (при этом условий для исчезновения приставки, как представляется, нет). Наконец, семантика высокомерия все же не занимает центрального места в смысловой структуре изучаемого слова (по крайней мере, в вологодских и костромских записях).

Понимая, что выяснение вопроса о происхождении *остродыма* зашло в тупик, мы решили ждать новых фиксаций этого слова. Они появились с неожиданной стороны. В «Словаре русских говоров Южного Прикамья» было найдено выражение *поймать остродыма* 'закончить уборку на поле': «Всё ведь раньше в поле робили, как уж поймали остродыма – всё, работу кончили» (СРГЮП 2: 381) (оно помещено в словарную статью *поймать*, но отсутствует в статьях на букву *О*, вследствие чего обнаружение этого факта в связи с интересующим нас вопросом было совершенно случайным)¹⁸.

Данная находка сделала историю с *остродымом* не только более интересной, но и более загадочной. Однако стало ясно, что надо отойти от поисков в направлении корня *остр-*. Было решено проверить версию о том, что *о-* является приставкой, – и искать возможности сочетания «темной» пока основы с другими приставками.

Так были обнаружены два факта, явно связанные с «жатвенным» *остродымом*: устар. свердл. *пострады́м*, перм., свердл. *пострады́мка* 'наемный работник или работница на время страды' (СРГСУ 4: 108; СРНГ 30: 236). Свердловская запись сделана в Камышловском районе краеведом и фольклористом И.Я. Стяжкиным, который собирал свой «Словарь народного говора б. Камышловского уезда» в первой половине XX в.; пермские материалы датируются в СРНГ 1895 годом. Словарями, основанными на записях на тех же территориях во второй половине XX – начале

XXI вв., данные лексические единицы не зафиксированы, хотя в них есть разнообразные близкие формы: устар. свердл., перм. *постра́дка*, свердл. *постра́дница*, перм. *постраду́ля*, свердл., тюм. *постраду́лька*, свердл. *постраду́шка* ‘наемная работница на время страды’ (СРГСУ 4: 108), *постра́дка* перм. ‘батрачка’ (СПГ 2: 185–186), тюм. ‘наемная домашняя работница в период косьбы, уборки урожая’ (СРГЮТО 2: 184); ср. также кемер. *постра́дчик* ‘наемный работник в страду, жнец’ (СРНГ 30: 236)¹⁹.

Корневая идентификация лексических единиц с «сельскохозяйственными» значениями не составляет трудностей – это дериваты праслав. **strad-*. В этом гнезде, весьма обширном и разветвленном (и в литературном языке, и в говорах), имеются как бесприставочные образования, так и слова с разнообразной префиксацией, в том числе приставками *об-* и *от-* (одну из них можно предполагать в слове *отродым*). Если говорить о семантической структуре гнезда, то в нем представлены два основных смысловых блока: 1) «земледельческие» (и шире – «трудовые») значения; 2) значения, характеризующие страдания и муки.

Приведем примеры таких значений для слов, восходящих к **stradati* (*se*) с приставками **ob-* и **ot-*. Элементы этих префиксальных гнезд в формально-смысловом плане наиболее близки интересующему нас слову.

■ «Земледельческие» значения: арх. *обстрада́ть, обстрада́ться* ‘закончить страду, уборку хлеба и покос’ (Даль 3: 622; СРНГ 22: 238), вят. *обстрадаваться* (уд.?) ‘закончить страду’ (ОСВГ 7: 40), карел. *отстрада́ваться* ‘завершать уборочные работы, страду’ (СРГК 4: 332), свердл. *отстрада́ться* ‘закончить уборку сена’ (СРНГ 24: 75), арх., вят., карел., кемер., перм., печор., свердл., сиб., тобол., челяб. *отстрада́ваться* (*отстрадава́ться, отстрада́ться*) ‘закончить (заканчивать) страду – покос и уборку хлеба’: «Когда отстрадаецца колхоз, тогда и мы будем себе страдать» (печор.), «Лето было хорошее, сухое – отстрадавались скорёхонько; и сена хорошие были в тот год» (перм.) (СРНГ 24: 325; КСГРС; СРГНП 1: 546; СПГ 2: 63), пск., твер. *отра́да* ‘страда, пора жнитва, жатва’ (СРНГ 24: 75), ср.-урал. *отра́дки* ‘конец страды’ (СРГСУ 3: 74),

иркут., перм., свердл. *отстра́дки* ‘последний день жатвы’ (СРНГ 24: 325) и др.

■ Значения, характеризующие страдания и муки: *обстрада́ть*-ся ‘обтерпеться, обжиться со страданиями, муками’ (Даль 3: 622), пск. *острадать* (уд.?) ‘потерять на время контроль над собой, выйти из себя’ (СРНГ 24: 75), влг. *острада́ться* ‘переносить длительные мучения и страдания’ (КСГРС) и др. Ср. также н.-луж. *hobtšadaś se* ‘погибнуть нуждаясь, истомиться (жаждой, голодом)’, ст.-польск. *ostradać* ‘потерпеть (урон), пострадать’ и др., которые в (ЭССЯ 30: 71) возводятся к **obstradati* (*se*).

Эти смысловые линии удачно проецируются на семантику *остродыма*, сочетающего как раз «земледельческое» и «поведенческо-характерологические» значения. Детали можно уточнить позднее – после того, как будут решены проблемы из области словообразования, которые пока остаются не проясненными.

Мы предполагаем, что в наибольшей степени соответствует исходной форме слова вариант *остради́м* (зафиксированный в вологодских говорах), который представляет собой субстантив, образованный от глагола с корнем *страд*- и имеющий формант *-им*, совпадающий с показателем причастий настоящего времени (форма глагола будет восстановлена далее).

Если в русском литературном языке глагол *страдать* является непереходным, то диалектные глаголы с корнем *страд*- могут быть переходными, что обеспечивает возможность образования от них страдательных причастий, ср.: пск. «Я и *страдала хлеба*, была большая дежка и кубан был – столько хлеба было»; арх. «Пора сено *страдать*, а они и не торопятся, таки самолюбны. *Пожни* худо *страдать*, трава большаща, не просушить»; арх. «Говорили, пусть сам себе *корм страдает*, тяжело его кормить, когда еще три рта»; амур. «*Страдовать хлеб* надо» (СРНГ 41: 273–275), тюм. «У сусетки *огурцы страдают* [воруют]» (СРГЮТО 2: 291) и др. Переходность проявлялась у этих глаголов и в старорусских текстах: «Призывают же того старца [Зосиму] соловецкаго, и начаять ему сказывати о отрочяти, како *стражеть* велику *болѣзнь* отъ бѣса» (XVI в.); «А Лаврентии Фофанов сказал: ходил рѣпы

рѣзат<ь> <в> воскресне, а в понедѣльник были угол<ь>я *страда-
дат<ь>* с товарищи» (XVII в.) (СлРЯ XI–XVII 28: 120). Однако
более значим, думается, другой аргумент в пользу возможности
образования страдательного причастия от изучаемого глагола.
Дело в том, что в древнерусской системе причастий страдатель-
ные формы (как прошедшего, так и настоящего времени) нередко
образовывались от непереходных (в том числе возвратных) гла-
голов; данная особенность проявлялась не только в переводных,
но и в оригинальных текстах – летописных и деловых (*Крысько*
1995: 501–502). Очевидно, эта черта могла сохраниться в русских
говорах (поэтому необязательно искать переходные глагольные
формы глаголов на *страд-*).

Определенные трудности вызывает субъектно-объектная (за-
логовая) характеристика слов, имеющих формант *-им/-ым*, кото-
рый совпадает с показателем причастия. Для формы *пострадым*
‘наемный работник’ следует реконструировать исходное субъект-
ное значение: *«тот, кто “страдает” в поле». Для формы, фигури-
рующей в названии ритуала *поймать остродыма*, можно предпо-
лагать объектный смысл – *«убираемый урожай». Что касается
острадыма, *остродыма* и др. с «поведенческой» семантикой, то
для этих лексем вероятно первичное субъектное значение – *«тот,
кто “острадывает” [заставляет страдать, мучает] других».

Субъектные смыслы, на первый взгляд, противоречат пассивной
форме. Однако известно, что глагольные дериваты с «пассивными»
суффиксами страдательных причастий настоящего времени могут
иметь «активные» значения. Этим вопросом (в связи с более ши-
рокой проблемой соотношения актантной структуры глагола и се-
мантики отглагольных имен) специально занималась С.М. Толстая
(Толстая 2005), которая прокомментировала ситуации «необычно-
го» поведения слов с такими суффиксами и пришла к выводу, что
они «свидетельствуют об утрате суффиксом *-им-* своего исконного
“страдательного” значения, и если в литературном языке это явле-
ние представлено единичными случаями, то в диалектах оно при-
обрело значительно более широкий масштаб» (Там же: 164); о та-
ких формах см. также в (*Крысько* 1995: 503).

Таким образом, *острадим* реализует весьма старую словообразовательную модель: это, очевидно, форма отглагольного прилагательного, формально совпавшего со страдательным причастием настоящего времени. Что касается производящего глагола, который мог бы дать форму *острадим*, то это, по всей видимости, устаревший глагол *страдить* с приставкой *об-* или *от-*, ср. *стра́дити* стар. ‘заниматься земледельческой работой’ – «И страда мнѣ страдити съ другими вмѣстѣ» (СЦСРЯ 4: 232); сев., вост. *стра́дить* ‘стар. усиленно трудиться, работать’, сев., юж. ‘о летних полевых работах: жать и косить’; стар. *стра́да стра́дити* ‘работать в поле, спешно сымать и убирать хлеб и сено’ (Даль 4: 334). Появление форм *острадым* и *астрадым* вполне можно объяснить разного рода комбинаторными изменениями, а форма *остродым* возникла, очевидно, вследствие притяжения к прилагательному *острый*.

Заканчивая анализ лексем *острадим*, *остродым* и проч. в значениях, характеризующих человека, следует сказать несколько слов о причинах разнообразия такой семантики. Как уже отмечалось, первичный смысл слова *острадим*, по-видимому, – *«тот, кто имеет дурной нрав» (возможен субъектно-объектный акцент: *«тот, кто заставляет страдать других»)). Это согласуется с доминантными семантическими линиями в наших вологодских и костромских записях: ‘злой, жестокий, агрессивный человек’, ‘тот, кто приносит вред’. Кажется, в этих значениях присутствует также смысловой компонент «страх» (ср. контекст «Острадим злой, всех напугает»). Вообще, притяжение слов, принадлежащих гнездам **straxъ* и **strastъ*, **stradati*, – явление весьма распространенное, ср.: рус. простореч. *страсть* ‘страх, ужас’, старорус. *страстный* ‘страшный’ – «Братие! Потрѣпимъ мало, зима яра, но рай сладокъ, и страстенъ мечъ, но сладостно вѣнчание» (XVI в.), *страстнѣ* ‘со страхом’ (СлРЯ XI–XVII 28: 137–138), рус. общенар. *Страстная неделя* ↔ диал. шир. распр. *Стра́шная неделя* ‘неделя перед Пасхой, седьмая неделя Великого поста’ (РНК: 426), влг. *острасти́ть* ‘испугать’ – «Острастила ты меня, напугала» (СВГ 6: 81), пск., твер. *постра́стка* ‘устрашение, угроза’ (СРНГ 30: 236), карел.

пострастїть ‘попугать’ (СРГК 5: 100) и т.п. Значения грубости, непослушания, своенравия, скупости и т.п. появились, по всей видимости, по закону расширения пейоративно-экспрессивной семантики. Что касается семем ‘строгий человек’, ‘худощавый, высокий человек’, то они, как говорилось выше, могли возникнуть в результате аттракции, соответственно, к словам *строгий* и *острый*; влияние последнего может проявляться и в других негативных значениях рассматриваемого слова.

Обратимся к слову *остродым* из прикамского названия ритуала *поймать остродыма*. Какова мотивация этой лексемы и обозначения ритуала?

Исследователи, работающие в области этнолингвистики и этнографии, не раз обращали внимание на явление антропо(зоо)морфизации последнего снопа и вообще процесса окончания жатвы (сенокоса). На языковом уровне это выражается, в частности, в существовании антропо(зоо)нимических моделей номинации последнего снопа: рус. влг. *ванька* (*ванюшка*, *иванушка*, *иванушко*) (СГРС 2: 21–22; 4: 297), влг. *гость* (СГРС 3: 116), вят. *кузьма* (Усачева 2008: 100), смолен. *баба*, влг. *кумушка* (СД 5: 92), вят. *коза* (СРНГ 14: 57) и т.п. Олицетворение может поддерживаться и развиваться в составе глагольных формул (например, влг. *последний ванька пришел* ‘о дожинальном снопе, который украшают лентами и вносят в избу’ – КСГРС), при этом фиксируются конструкции с глаголами *поймать*, *схватить* и т. п.: пск. *поймать яловицу* ‘закончить работу в поле, на уборке зерна’ – «Севонни на ржи яловицу поймали» (СПП: 84), перм. *зайчика поймать* ‘сжать последнее’ (сообщено И.А. Подюковым), влг. «Ой, сегодня мы *иванушка схватим!*» (слова, которые говорят, сжиная последний сноп) (СГРС 4: 297), ср. также луж. *honacza bić*, *kokota lapać* («бить / ловить петуха») ‘обрядовая игра, которой отмечали окончание жатвы’ (СД 3: 451). За подобными формулами может стоять живое и яркое представление о том, что жнец или косец, заканчивая свою работу, преследует какое-то существо, которое убегает от него по пустеющему полю и скрывается в последних колосьях или остатках травы: влг. «Полоска-матушка, как серый зай в край.

Кыш, побегай!» (так просили полоску бежать впереди и помогать жать) (Усачева 2008: 110). Примерами такого рода, относящимися к различным западноевропейским традициям (в первую очередь, германским и романским), изобилует знаменитая книга Дж. Фрэзера (*Фрэзер* 1980), ср. некоторые из них: силез. «схватить волка» ‘скосить последний клочок поля’, франц. «*ты сцапаешь волка*», нем., швед., франц., итал., нидерл. «он убивает зайца», нем. «заполучил корову» ‘слова, которые говорятся тому, кто жнет последний сноп’, румын. «настало время ловить петуха» ‘слова, которые кричат косцы, готовясь скосить последний участок поля’, франц. *conjoulage* («кастрированный баран»), «кот», нем. «овсяный жеребец» ‘последний сноп’, сев.-герм. «изгонять петуха» ‘сжинать последний сноп’, франц. «поймка кота (зайца)», «убийство собаки» ‘окончание сенокоса или сбора урожая’, чеш. «вот кто прогнал козла» ‘о том, кто закончил обмолот последнего снопа’, вост.-прусс. «в снопе-то козел сидит» ‘слова, которые кричат женщине, вяжущей последний сноп’, нем. «волчица» ‘женщина, вяжущая последний сноп’, нем. «овсяная (ячменная, гороховая и т. п.) корова» ‘о человеке, сделавшем последний удар при молотье’, шваб. «бык убит» ‘слова, которые говорят по окончании обмолота’ и мн. др. (Там же: 495–514).

Таким образом, прикамский *остродым* встает в ряд обозначений антропоморфизированных существ, которых «ловят» по окончании сельскохозяйственных работ. При этом путь образования этого слова до конца не ясен. Наиболее простой способ объяснения – предположить, что в составе формулы *поймать остродыма* фигурирует обозначение рабочего, батрака, убравшего поле (ср. значения слов *пострадым*, *пострадымка*, ареал которых как раз накладывается на ареал комментируемой формулы). Но такое объяснение «недотягивает» со смысловой стороны: в других подобных формулах объект ловли, кажется, не отождествляется с субъектом жатвы / сенокосения. Более вероятно другая мотивационная версия: данное слово – «персонификация» конца страды²⁰, «квазиантропоним», образованный от глагола **острадить* со значением ‘закончить уборочную

страду'. По сути, это «опредмеченный» убираемый урожай (см. выше о реконструкции такого смысла для причастной формы)²¹. Известны примеры «опредмечивания» на основе других обозначений конца жатвы, при этом языковые факты обычно отражают обрядовые реалии: так, на русском северо-востоке (влг., костр.) из последнего снопа вязали куклу *пожсинальницу* и сажали ее на горсть несжатых колосьев (СД 1: 231–232); ср. брян., влад., влг., нижегор., пск., ряз. *пожси́нать(ся)* 'оканчивать жатву' (СРНГ 28: 196; КСГРС), влад., влг., иван., казан., краснояр., латв., литов., новг., пенз., пск., сарат., симб., твер., яросл. *пожси́нки* 'окончание жатвы' (СРНГ 28: 196).

* * *

Итак, рассмотрены разные группы лексических фактов: ■ отмеченные в Поветлужье и на других территориях (арх., влг., костр., пск.) лексемы с поведенческо-характерологической семантикой: *астради́м*, *востроды́мка*, *остради́м*, *остроги́н*, *остроды́м*; ■ факты антропонимии: поветлужское прозвище *Остродым*, фамилии *Астрадимов*, *Астрадымов*, *Востродымов*, *Острадаымов*, *Остродымов*; ■ лексема *остроды́м* из прикамского выражения *поймать остроды́ма* 'закончить уборку на поле'; ср. также с другой приставкой – ср.-урал. *пострады́м*, *пострады́мка* 'наемный работник или работница на время страды'. В их основе предлагается видеть форму причастия от глагола **острада́ть* 'завершить сельскохозяйственные работы (сенокос, жатву)', 'принести страдания, мучения кому-либо'.

Здесь представлена небольшая часть лексических находок в Поветлужье. Лексика изучаемых говоров соединяет в себе богатства волжских и вятских диалектов, говоров Русского Севера и др., поскольку поветлужская земля является пограничьем для бассейнов крупнейших рек Европейской России, пересечением важных волоковых путей, лежит в зоне разных волн колонизаций и миграций. Это значит, что полевые этнолингвистические исследования в Поветлужье необходимо продолжить.

Примечания

- ¹ Приведем описание берестяных личин, которое выполнено на примере маски, найденной в Енисейской губернии: «Она изготовлена из неокрашенного куска бересты, привязывавшегося к голове веревочками. Глаза маски – крупные овальные отверстия, нос – треугольный кусок бересты, вшитый в треугольное отверстие на маске, рот – широкое овальное отверстие с шестью палочками-распорками, имитацией зубов. К маске пришта борода из шкуры лося. Вокруг глаз, носа, рта – обводка черной краской. Черной краской нарисованы также широкие брови» (*Шангина* 1995: 33). Есть в музее и берестяные маски из Архангельской, Томской губерний и др. (Там же: 32–33). Эти маски воспроизведены и в книге Л.М. Ивлевой (*Ивлева* 1994: 208–209).
- ² Так, из бересты сделаны все имеющиеся в музеях хантыйские и мансийские маски конца XIX – нач. XX в. Они в большинстве случаев антропоморфные, реже зооморфные. Использование бересты как материала для изготовления масок объясняется в первую очередь ее доступностью, простотой изготовления (брался прямоугольный кусок бересты, подравнивались края, прорезались отверстия для глаз, пришивался длинный берестяной нос) и возможностью заменить сломавшуюся маску новой. Интересно, что такие маски могли называться «берестяным лицом» (МНС 1975).
- ³ Очевидно, слова *рожа* и *харя* в значении ‘(святочная) маска’ имели широкое распространение, но редко попадали в словари. На их употребительность указывают свидетельства этнографов, упоминающих термины *рожа* (*чертова рожка*), *харя*, *харюша* как народное обозначение святочных масок (*Ивлева* 1994: 183; *Шангина* 1995: 33; Виноградова, Плотнокова 2009: 520). Как отмечает Л.Н. Виноградова, термины *харя* и *рожа* использовались для обозначения масок и в церковных поучениях (*Виноградова* 2008: 122).
- ⁴ Луб спец. ‘внутренняя волокнистая часть коры древесных растений’, ‘пласт, кусок коры липы, вяза; лыко’ (ССРЛЯ 6: 374), *лутюшка* диал. шир. распр. ‘липовая кора, лыко’, влад. ‘ивовая кора’ (СРНГ 17: 207), костр. ‘ивовая кора’ (ЛКТЭ).
- ⁵ Перм. *берёцёный* ‘берестяной, из бересты’ (СПГ 1: 35).
- ⁶ Костр. *лутюшин* – относит. прилаг. от *лутюшка* ‘ивовая кора’ (ЛКТЭ).
- ⁷ Ср. влад., вят. *булыч* ‘человек с глазами навывкате или тот, кто (от удивления, недоумения и т. п.) широко открыл, вытаращил глаза’ (СРНГ 3: 273).
- ⁸ Об этимологии рус. диал. *белутки* ‘глаза’ подробнее см. (*Аникин* 2007: 82).
- ⁹ Как говорилось выше, мотив бесчувственности может быть связан с такой гранью образа белых глаз, как их «холодность», ср. *ледяные*

глаза, ледяной взгляд (и далее мороженые глаза, заморозить глаза и проч.).

- 10 Кажется, производные от обозначений других видов коры не употребляются по отношению к глазам. В то же время они могут использоваться для характеристики человека, семантически близкой к тем, что изучаются в этой статье. Ср., к примеру, брян. *как лыко* 'о совершенно бесчувственном человеке' (БСПС: 363).
- 11 В словаре приведен комментарий: *лубя́нка* 'лубяная корзина, кадка, ведро' (СПП: 103).
- 12 Ср. также морд. *лубя́нки налить* 'напиться пьяным' (СРГМ 1: 500).
- 13 Дано в статье: пск. *лубя́нка* 'большая корзина, сплетенная из прутьев, корней, лучины, соломы или коры' (ПОС 17: 203); ср. также литер. *лубя́нка* 'изделие (короб, корзина, сундук) из лубьев' (ССРЛЯ 6: 386).
- 14 Пск., твер. *папу́ша* 'булка, калач', диал. шир. распр. *бурак* 'берестяной сосуд' (СРНГ 25: 210; СРНГ 3: 280).
- 15 Новг. *па́понка* 'перепонка, тонкая пленка' (НОС 7: 97).
- 16 Более распространенный вариант – *шима* (Вох, Окт, Шар). Он имеет, помимо отмеченного, и другие пейоративные значения ('нерасторопный человек', 'злой, агрессивный человек', 'нечистая сила, обитающая в доме' и др.).
- 17 Использовались поисковые системы социальных сетей («В контакте», «Одноклассники»), сайт «Телефонный справочник» (URL: <http://www.pomer.org/>), сайт «Жертвы политического террора в СССР» (URL: <http://lists.memo.ru/index.htm>) и др.
- 18 Комментируя обстоятельства этой записи, один из авторов и научный редактор словаря, И.А. Подюков, отметил: «Как вспоминаю, бабушка довольно улыбнулась, сказав эту фразу с *остродымом*» (устное сообщение).
- 19 Подобные значения фиксируются и у бесприставочных слов: арх., новосиб., пск. *стра́дник* 'работник на сенокосе или жатве хлеба', 'батрак, работник, особенно на летнее время с мая по октябрь', арх., новг., олон. *стра́дница* 'работница на сенокосе или жатве хлебов', вят. *страда́вка* 'наемная работница на летние полевые работы во время страды' (СРНГ 41: 274, 276); ср. также старорус. *страда́ль* 'работник, нанимаемый на время страды (покоса, жатвы)' (XVII в.) (СРЯ XI–XVII 28: 117) и др.
- 20 Ср. примеры персонифицированных номинаций такого типа: влг. *дрёма сватается* 'о состоянии дремоты' (КСГРС), костр., петерб. *жада́нки потерять* 'потерять терпение при долгом ожидании' (СРНГ 9: 94) и т. п.
- 21 Упомянем и о любопытных смысловых переключках, которые можно усмотреть между жатвенными и поведенческими значениями *остродыма*. По окончании земледельческих работ в Прикамье иногда говорили: «Все убрали – чисто своровали» (сообщено И.А. Подюковым). При этом

«воровской» смысл есть и у слов с корнем *страд-* – как глаголов, так и существительных (перм., свердл. *страда́ть* ‘воровать овощи, ягоды в огороде, в поле’ (СРГСУ 6: 66; СРГЮП 3: 188), костр. *остроды́м* ‘вор’ – ЛКТЭ). Небезынтересна идея М.В. Бобровой (Пермь), высказанная при обсуждении выражения *поймать остродыма*: жнец, работающий в поле, то пригибается, срезая колосья, то выпрямляется. Пригибаясь, он исчезает из виду, как бы скрывается от наблюдателя. Такие движения, возможно, провоцируют «воровские» ассоциации, проявляющиеся в смысловой структуре *остродыма*.

Источники и материалы

- АОС – Архангельский областной словарь / Под ред. О.Г. Гецовой. М., 1980–. Вып. 1–.
- БСРП – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских поговорок. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008.
- БСРС – Мокиенко В.М., Никитина Т.Г. Большой словарь русских народных сравнений. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008.
- Воронцова 2011 – Воронцова Ю.Б. Словарь коллективных прозвищ. М., 2011.
- Ганцовская 2015 – Ганцовская Н.С. Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова; М.: Книжный Клуб Книговек, 2015.
- Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М.: Русский язык, 1880–1882 (1989). Т. 1–4.
- Даль3 – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е изд. СПб.; М.: Товарищество М.О. Вольфа, 1903–1909. Т. I–IV.
- ДО – Дополнения к Опыту областного великорусского словаря. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1858.
- ДСРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996.
- ДЭИС – Традиционная культура Урала: Диалектный этноидеографический словарь русских говоров Среднего Урала (Электронный ресурс) / Авт.-сост. О.В. Востриков, В.В. Липина; Свердловский областной Дом фольклора; кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ. Екатеринбург, 2009. 1 CD-ROM.
- ИВК – История Вятского края в преданиях, легендах и песнях / Сост., вст. ст., комм. А.А. Ивановой. М.: Издательство Московского гос. ун-та, 2006.
- КАОС – Картотека Архангельского областного словаря (кафедра русского языка МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва).
- КСГРС – Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).

- ЛКТЭ – Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
- Малеча 1–4 – Малеча Н.М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков. Оренбург: Оренбургское книжное изд-во, 2002–2003. Т. 1–4.
- НКРЯ – Национальный корпус русского языка. URL: <http://ruscorpora.ru/>.
- НОС – Новгородский областной словарь / Отв. ред. В.П. Строгова. Новгород: Изд-во Новг. пединститута, 1992–1995. Вып. 1–12.
- НОС2 – Новгородский областной словарь / Изд. подготовили А.Н. Левичкин, С.А. Мызников. СПб.: Наука, 2010.
- ОСВГ – Областной словарь вятских говоров / Под ред. В.А. Бердинских, В.Г. Долгушева, З.В. Сметаниной. Киров, 1996-. Вып. 1-.
- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л.; СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1967-. Вып. 1-.
- РГ 1980 – Русская грамматика / Гл. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Наука, 1980. Т. 1–2.
- РНК – О.В. Атрошенко, Ю.А. Кривошапова, К.В. Пьянкова. Русский народный календарь. Этнолингвистический словарь / Науч. ред. Е.Л. Березович. М.: АСТ-ПРЕСС, 2015.
- СБГ – Словарь брянских говоров. Л.: ЛГПУ, 1976-. Вып. 1-.
- СВГ – Словарь вологодских говоров / Под ред. Т.Г. Паникаровской, Л.Ю. Зоариной. Вологда: Изд-во ВГПИ/ВГПУ, 1983–2007. Вып. 1–12.
- СГРС – Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К. Матвеева, М.Э. Рут. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001-. Т. 1-.
- СГСПермК – Словарь русских говоров севера Пермского края / Гл. ред. И.И. Русинова. Пермь: ПГУ, 2011-. Вып. 1-.
- Селигер – Селигер: Материалы по русской диалектологии: Словарь / Под ред. А.С. Герда. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2003-. Вып. 1-.
- Сергеева 2004 – Сергеева Л.Н. Материалы для идеографического словаря новгородских фразеологизмов. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004.
- СлРЯ XI–XVII – Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975-. Вып. 1-.
- СПГ – Словарь пермских говоров / Под ред. А.Н. Борисовой, К.Н. Прокошевой. Пермь: Книжный мир, 2000–2002. Вып. 1–2.
- СПП – Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб.: Норинт, 2001.
- СРГБаш – Словарь русских говоров Башкирии: А–Я / Под ред. З.П. Здобной. Уфа, 2008.
- СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С. Герд. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994–2005. Вып. 1–6.

- СРГМ – Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия / Ин-т лингв. исслед. РАН. Санкт-Петербург: Наука, 2013. СПб., 2013. Ч. 1–2.
- СРГНП – Словарь русских говоров Низовой Печоры / Под ред. Л.А. Ивашко. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003–2005. Т. 1–2.
- СРГС – Словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск: Наука, 1999–2006. Т. 1–5.
- СРГСУ – Словарь русских говоров Среднего Урала / Под ред. А.К. Матвеева. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1964–1987. Т. 1–7.
- СРГЮП – Подюков И.А., Поздеева С.М., Свалова Е.Н., Хоробрых С.В., Черных А.В. Словарь русских говоров Южного Прикамья / Науч. ред. И.А. Подюков. Пермь, 2010–2012. Вып. 1–3.
- СРГЮТО – Словарь русских старожильческих говоров юга Тюменской области / Под ред. С.М. Беляковой. Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2014. Тюмень, 2014. Т. 1–2.
- СРДГ – Словарь русских донских говоров. Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1975–1976. Т. 1–3.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин (вып. 1–22), Ф.П. Сороколетов (вып. 23–42), С.А. Мызников (вып. 43–). М.; Л.: Наука, 1965–. Вып. 1–.
- ССГ – Словарь смоленских говоров / Отв. ред.: Л.З. Бояринова, А.И. Иванова. Смоленск: СГПИ/СПГУ, 1974–2005. Вып. 1–11.
- ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка / Под ред. А.М. Бабкина, С.Г. Бархударова, Ф.П. Филина и др. М.; Л.: Наука, 1948–1965. Т. 1–17.
- СЦСРЯ – Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академии наук. СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1847. Т. 1–4.
- ФСНП – Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры / Сост. Н.А. Ставшина. СПб., 2008. Т. 1–2.
- ФСПГ – Прокошева К.Н. Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002.
- ФСРГС – Фразеологический словарь русских говоров Сибири / Под ред. А.И. Федорова. Новосибирск, 1983.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева (вып. 1–31), А.Ф. Журавлева (вып. 32–). М., 1974–. Вып. 1–.

Научная литература

- Аникин 2007 – Аникин А.Е. Русский этимологический словарь. Вып. 3. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

- Аникин 2000 – Аникин А.Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. 2-е изд., испр. и доп. М.; Новосибирск: Наука, 2000.
- Агапкина 2010 – Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010.
- Белова 2006 – Белова О.В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование): Дис. ... д. филол. наук. М.: Институт славяноведения РАН, 2006.
- Березович 2012 – Березович Е.Л. Чудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 5. М., 2012. С. 560–562.
- Березович 2014 – Березович Е.Л. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2014.
- Виноградова 2008 – Виноградова Л.Н. Народная терминология, связанная с обычаем ряженья (восточно- и западнославянская традиция) // Этнолингвистика проучавања српског и других словенских језика: У част академика Светлане Толстој. Београд, 2008. С. 117–128.
- Виноградова, Плотникова 2009 – Виноградова Л.Н., Плотникова А.А. Ряженье // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 4. М., 2009. С. 519–525.
- Ивлева 1994 – Ивлева Л.М. Ряженье в русской традиционной культуре. Пг.: Российский институт истории искусств РАН, 1994.
- Крысько 1995 – Крысько В.Б. Залоговые отношения // Древнерусская грамматика XII–XIII вв. / Отв. ред. В.В. Иванов. М.: Наука, 1995. С. 465–506.
- МНС 1975 – Маски народов Сибири: Текст и подбор иллюстраций С.В. Иванова. Л., 1975.
- Меркулова 1984 – Меркулова В.А. Рецензия: Архангельский областной словарь. Вып. 1: А–Бережок. М., 1980 // Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 1981. М.: Наука, 1984. С. 351–352.
- Морозов, Слепцова 2004 – Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры: праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М.: Индрик, 2004.
- СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012. Т. 1–5.
- Тихомирова 2013 – Тихомирова А.В. Ассоциативно-деривационная и фразеологическая семантика наименований одежды в русской языковой традиции: Дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2013.
- Толстая 2005 – Толстая С.М. Актантная структура глагола и семантика отглагольных имен: «субъектные» и «объектные» имена // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т. М. Николаевой / Отв. ред. В.Н. Топоров. М., 2005. С. 162–168.

- Усачева 2008 – Усачева В.В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2008.
- Фрэзер 1980 – Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.
- Шангина 1995 – Шангина И.И. Коллекция русских святочных масок в Российском этнографическом музее // Живая старина. 1995. № 2. С. 31–33.
- Юдин 2001 – Юдин А.В. Персонифицированные болезни и способы борьбы с ними в народной культуре восточных славян // Studia Litteraria Polono-Slavica. Warszawa, 2001. 6: Choroba, lek i zdrowie. С. 75–85.
- Wysoczański 2012 – Wysoczański W. Umieranie i śmierć: Wielowymiarowość językowa. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012.

Article Summary

E.L. Berezovich. Iz polevogo bloknota etnolingvista. Kostromskoe Povetluzh'e [Ethnolinguist's notes from Povetluzh'e, Kostroma region]

Keywords: russian dialects, the dialect's lexis, dialects of Povetluzhye, phraseology, ethnolinguistics, etymology, motivology, semantic reconstruction

Abstract: This article discusses the dialectal lexemes and idioms recorded in Kostroma Povetluzhye and designating various psychosomatic conditions and negative characteristics of man. The author suggests an etymological reconstruction for each stable expressions, taking into account the cultural context in which these lexical units were originated.

Author: Elena Berezovich, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia); e-mail: berezovich@yandex.ru

References

- Anikin A. E. *Russkii etimologicheskii slovar'*. Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi, 2009, vol. 3.
- Anikin A.E. *Etimologicheskii slovar' russkikh dialektov Sibiri: Zaimstvovaniia iz ural'skikh, altaiskikh i paleoaziatskikh iazykov*. Moscow; Novosibirsk: Nauka, 2000. 2 ed.
- Agapkina T.A. *Vostochnoslavianskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii. Siuzhetika i obraz mira*. Moscow: Indrik, 2010.
- Belova O.V. *Etnicheskie stereotipy po dannym iazyka i narodnoi kul'tury slavian (etnolingvisticheskoe issledovanie)*: Senior doctoral degree in Philology. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN, 2006.

- Berezovich E.L. Chud'. *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'*. Moscow, 2012, vol. 5, pp. 560–562.
- Berezovich E.L. *Russkaia leksika na obshchoslavianskom fone: semantiko-motivatsionnaia rekonstruktsiia*. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniu i nauke, 2014.
- Frazer J.G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Moscow: Politizdat, 1980.
- Ivanova S.V. (ed.). *Maski narodov Sibiri*. Leningrad, 1975.
- Ivleva L.M. *Riazhen'e v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Petrograd: Rossiiskii institut istorii iskusstv RAN, 1994.
- Iudin A. V. Personifitsirovannye bolezni i sposoby bor'by s nimi v narodnoi kul'ture vostochnykh slavian. *Studia Litteraria Polono-Slavica*. Warszawa, 2001, vol. 6, pp. 75–85.
- Krys'ko V.B. Zalogovye otnosheniia. *Drevnerusskaia grammatika XII–XIII vv.*, ed. by V.V. Ivanov. Moscow: Nauka, 1995, pp. 465–506.
- Merkulova V.A. Review of the: Arkhangel'skii oblastnoi slovar'. Vol. 1: A–Berezhok. M., 1980. *Obshchoslavianskii lingvisticheskii atlas: Materialy i issledovaniia*. 1981. Moscow: Nauka, 1984, pp. 351–352.
- Morozov I.A., Sleptsova I.S. *Krug igry: prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianina (XIX–XX vv.)*. Moscow: Indrik, 2004.
- Shangina I.I. Kollektiia russkikh sviatochnykh masok v Rossiiskom etnograficheskom muzee. *Zhivaia starina*. 1995, no. 2, pp. 31–33.
- Tikhomirova A.V. *Assotsiativno-derivatsionnaia i frazeologicheskaya semantika naimenovaniia odezhdy v russkoi iazykovoii traditsii*: Ph.D., doctoral degree in Philology. Ekaterinburg, 2013.
- Tolstaia S.M. Aktantnaia struktura glagola i semantika otglagol'nykh imen: “subyektnye” i “obyektnye” imena. *Iazyk. Lichnost'. Tekst. Sbornik statei k 70-letiiu T.M. Nikolaevoi*, ed. V.N. Toporov. Moscow, 2005, pp. 162–168.
- Tolstoy N.I. (ed.). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar'*. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia, 1995–2012, vol. 1–5.
- Usacheva V.V. *Magiia slova i deistviia v narodnoi kul'ture slavian*. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN, 2008.
- Vinogradova L.N. Narodnaia terminologiya, svyazannaia s obychem riazhen'ia (vostochno- i zapadnoslavianskaia traditsiia). *Etnolingvistichka prouchavanja srpskog i drugih slovenskih jezika: U chast akademika Svetlane Tolstoj*. Beograd, 2008, pp. 117–128.
- Vinogradova L.N., Plotnikova A.A. Riazhen'e. *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'*. Moscow, 2009, vol. 4, pp. 519–525.
- Wysoczański W. *Umieranie i śmierć: Wielowymiarowość językowa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012.

Т.В. Леонтьева

Оценка поведения человека в костромских говорах: коммуникативный аспект¹

Ключевые слова: этнолингвистика, семантика, традиционный социум, социальный компонент семантики слова.

Аннотация: В статье исследуется русская диалектная лексика, которая содержит оценку поведения человека в коммуникативных практиках. При анализе ее контекстного окружения выявляются характеристики человека, вызывающие одобрение или неодобрение у представителей традиционного социума. В ходе изучения костромских лексем и иллюстративных контекстов выявлены ключевые идеогаммы: «необщительный», «общительный», «неразлучные друзья» и др. Автор приходит к выводу, что оценка поведения человека всегда детерминирована социумом, поскольку говорящий принадлежит определенной социальной группе и транслирует в речи культурно обусловленные представления о социальной норме.

1. Личность и социум в зеркале языка

Носители языка (любого) ведут обсуждение самых разных тем, оставаясь в границах языка и не чувствуя накладываемых им ограничений, опосредованных в свою очередь типом культуры. В свете этого известного тезиса кажется очевидным, что, с одной стороны, тематических ограничений в речи нет, но, с другой стороны, есть предпочтения в пределах каждого вида дискурса. При этом специфичность тематического ассортимента каждого дискурсивного пространства становится все различимее по приближению к каждому отдельному его сегменту. Так, представления о том, что есть грех, весьма различны для разных этнокультурных групп в разные периоды их исторического существования, а значит, не совпадают и актуализируемые в соответствующих дискурсах сферы семантической репрезентации греха. Так же можно предполагать различия и во взглядах на поведение человека в коммуникации,

которые находят выражение в речи. Анализ дискурса может выявить приоритетное внимание носителя языка к тем или иным качествам человека, проявляющимся в общении, во взаимодействиях с людьми, при этом, вероятно, разные языковые идиомы будут обнаруживать свою специфику.

В поиске ответа на вопрос о том, какие именно особенности социально-коммуникативного поведения особенно часто актуализируются в диалектном дискурсе, мы обратимся к костромским говорам. Анализируются материалы лексической картотеки, которая составлялась с 2009 по 2015 гг. участниками Топонимической экспедиции Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург) в ходе полевых сборов в зоне восточного Вологодско-Костромского пограничья, а именно в следующих районах Костромской области: Вохомском (Вох), Павинском (Пав), Октябрьском (Окт), Пыщугском (Пыщ), Шарьинском (Шар).

Изучение региональной традиции, а именно обращение к устным рассказам диалектоносителей, позволяет рассчитывать на то, что исследовательское внимание направлено на объект, обладающий цельностью и этнокультурным своеобразием.

Далее представлено несколько групп лексики, характеризующей человека по особенностям его социально-коммуникативного поведения, обративших на себя внимание значительной номинативной плотностью в костромских говорах, с целью выяснить, какие качества личности, определяющие ее коммуникативный статус, наиболее часто становятся предметом обсуждения, комментирования, выражения одобрения или порицания. Мы ожидаем увидеть, что носители русских народных говоров внимательны к поведению человека во взаимодействиях внутри микросоциума с точки зрения его участия в этих отношениях и успешности в них. При этом закономерно было бы обнаружить, что в условиях замкнутости крестьянской общины (когда каждый знает каждого) не получает признания и одобрения поведение, отклоняющееся от обычного, но вопрос в том, что есть обычное, а что – необычное и потому заметное для представителей традиционной культуры

русской деревни, и на этот вопрос может помочь ответить анализ лексики.

2. Общительность, социализованность

Среди многочисленных оценочных наименований человека по характеру его поведения во взаимодействиях с другими людьми группу, обладающую высокой номинативной плотностью, образуют лексемы, маркирующие участие или неучастие человека в коммуникации в пределах своего микросоциума. Данный участок лексики организован в соответствии с противопоставлением сем 'общительный' и 'необщительный'.

По известным причинам негативная семантика всегда привлекательна для номинатора, поэтому необщительный человек получает множество наименований: костр. *шима* 'тихий, неразговорчивый, нелюдимый человек' «Шима такая неразговорчивая, необрядная, ни с кем не говорит ничего, — хоть женщина, хоть мужчина» (Вох, Громова; ЛК ТЭ), костр. *седун* 'домосед; человек, который в компании сидит молча' «Седуны — которые не поют, не пляшут» (Вох, Вохма; ЛК ТЭ), костр. *минька* и *угловáтой* 'необщительный, угрюмый человек' «Минька — такое говорят про человека, который людей сторонится, с ними мало разговаривает, какой-то угловáтой» (Шар, Ракитиха; ЛК ТЭ), костр. *урево* 'замкнутый, необщительный человек' «Урево — замкнутый такой, зануда» (Вох, Вохма; ЛК ТЭ), костром. *букарáшка* 'неразговорчивая девушка' «Если молчаливая, неразговорчивая, нелюдимая девка, так букарáшка» (Кадый, Митино; ЛК ТЭ), костр. *нетунáка* 'необщительный, нелюдимый' «Скажут и нерусúмый, и какой-то он нетунáка, если он с людьми не сближивается, неразговóристый» (Шар, Ракитиха; ЛК ТЭ), костр. *как зверь людско́й* 'нелюдимый, замкнутый' «С людям худо разговаривает, нелюдской, худо к народу, бирюк, как зверь людской» (Вох, Шошино; ЛК ТЭ) и др.

Иллюстративные контексты подсказывают, что необщительность трактуется неодинаково. Так, в первом приведенном примере дефинируемая лексема *шима* образует синтагму со словом *необрядная*, обозначающим несоблюдение традиций общения,

недостаток обходительности. Во втором случае контекстуально подчеркивается исключенность человека не из коммуникации вообще, а из взаимодействий, представляющих собой традиционную форму для данного микросоциума (объектом номинации выступает не участвующий в играх, в общем веселье), поскольку вовлеченность в игру представляет собой канон поведения участников молодежных собраний. Например, разностороннее комплексное описание традиционного севернорусского празднично-игрового комплекса (по материалам Вологодского края) с точки зрения реализации в игровых формах идеи социорегуляции можно найти в книге И.А. Морозова и И.С. Слепцовой, затрагивающих вопросы соотношения индивидуального и социального в игровых способах взаимодействия между людьми, социальными группами, общинами, нацеленных на обеспечение процессов консолидации и взаимообмена (Морозов, Слепцова, 2004, с. 17, 70–73, 473–499, 750–764). Игровые формы взаимодействия имеют существеннейшее значение в организации отношений между людьми в традиционном социуме, являются инструментом социального воздействия, поэтому закономерно появление лексем, называющих неуспешных в таком взаимодействии молодых людей либо «неверные» действия, нарушающие канон поведения: костром. *ничеву́шка* ‘девушка, которая молчит, не пьёт, не танцует, не участвует в играх на беседках – молодежных посиделках’ «Нинка всё сидела молчала на беседках, её и сейчас ничевушкой зовут, она до людей-то не дошла немножко» (Шар, Притыкино; ЛК ТЭ), *глазуми́рить* ‘смотреть, не участвуя (в беседе, разговоре, еде и т. д.)’ «Человек придёт на беседки, придёт и глазуми́рит, и глазуми́рит» (Шар, Катунино; ЛК ТЭ). Застенчивость, робость, необщительность – индивидуальные черты – оказываются под прицелом общественного контроля.

В микросоциуме каждый виден всем, поскольку проявляет себя в ходе участия в повседневных взаимодействиях, и только необщительность затемняет дело, становится препятствием для общественного суда. Неслучайно в ряде лексем на уровне внутренней формы выявляется мотив **неопределенности**, недоста-

точной готовности, подтверждаемый тем, что информант вводит в контекст пояснение *ни то ни сё*: костром. *мóзглый* 'о пассивном, необщительном человеке' «Мóзглое молоко, когда простокваша ещё не скисла и не пресное молоко. И про человека скажут, что он мóзглый, ни то ни сё» (Пав, Шайменский; ЛК ТЭ), костром. *недовáренный* и *недовáрок* 'о пассивном, малообщительном человеке' «Человек ни то ни сё – это недоваренный какой-то; Он ни то ни сё. Как недоварок» (Пав, Шайменский; ЛК ТЭ) и др.

Под завесой необщительности подозревается ненормальность, что поддерживается присутствием слов *не от мира сего, странно, недопонимать, плохо соображать* в контекстном окружении обозначений нелюдима: костром. *нескаю́зный* 'странный, непонятный окружающим человек' «Он такой нескаюзный, не от мира сего. Такой один всегда, а кому с ним интересно-то, и не поговорить, и ничего» (Вох, Выставка; ЛК ТЭ), костром. *нескую́зный* 'неразговорчивый, молчаливый человек' «Идёт и не разговаривает, нескуюзный: ему слово скажет, а он в ответ немо или скажет странно. Значит, он чего-то недопонимает, плохо соображает, такой нескуюзный» (Вох, Шошино; ЛК ТЭ).

Необщительность человека вызывает неприятие внутри социума, ср. явно неодобрительные коннотации в контексте к костром. *бúковица* 'молчун, неразговорчивый человек' «Вот привели в дом бúковицу» (Мак., Нежитино; ЛК ТЭ).

Внутренняя форма слов очень выразительна, она позволяет эксплицировать мотивы, входящие в следующие семантические оппозиции:

■ **«свой – чужой»** костром. *несвóйный* 'необщительный'. «Она какая-то неразвитна́, с нами не общалась. Мало разговаривала с нами, несвóйная. Спросишь – ответит». (Шар, Ширикалиха; ЛК ТЭ).

■ **«открытый – закрытый»** костром. *нерусúмка, нерусúмый*² 'необщительный, замкнутый человек'. «Нерусúмки это есть у нас – типа козерога, нет, как это, скорпиона, во. Это неподходячивая ни к кому. У них общительности нет, они в основном одиночки такие» (Шар, Головино); «Нерусúмка, всё больше одна, ни с кем не общается, какую работу – всю одна делает» (Шар, Берзиха); «Непри-

вычный с людьми, несогласный с людьми – нерусúmка. А обрусёл уж – так спозна́лся с ими» (Шар, Печенкино); «Нерусúmый-от несмелый, не могóт с людьми легкó сойтíсь» (Шар, Сергеево); «Нерусúmки это есть у нас – типа козерога, нет, как это, скорпиона, во. Это неподходящая ни к кому. У них общительности нет, они в основном одиночки такие» (Шар, Головино) (ЛК ТЭ).

■ **«прирученный – дикий»** костром. *неру́шный* ‘необщительный, нелюдимый (о человеке)’ «Неру́шный – сам по себе, к рукам не идёт. Хоть о человеке, хоть о животном скажут» (Шар, Берзиха; ЛК ТЭ).

■ **«чувствующий – нечувствующий»** костром. *нечуна́й* ‘неразговорчивый, необщительный человек’ «Ну как нечуна́й! Не людско́й, не разговаривает» (Шар, Аксёново); «сидит молчаливо кто, а потом бу́ркался в компании. Не обу́ркался, так нечуна́й» (Шар, Барабаново); «сечуна́й – это несмелый. Робкий, неразговорчивый» (Шар, Рождественское); «сечуна́й – молчаливый, мало общается, не знаешь, как подойти» (Шар, Катунино) (ЛК ТЭ).

Первый компонент оппозиции служит референтом проекции смысла ‘общительный’, второй – находится в связке со смыслом ‘необщительный’.

Обратим внимание, что на уровне мотивации анализируемых слов редко достигается симметричность мотивов. Иначе говоря, в приведенных выше парах первый оппози́т чаще является результатом реконструкции, то есть найден посредством соотнесения со вторым членом противопоставления. Допустим, для слова *несвойный* (см. выше) есть пара: костром. *сво́йный* ‘общительный и неравнодушный’ «Такая она сво́йная, жалеет всё меня» (Шар, Заболотье; ЛК ТЭ), то в лексике репрезентированы есть оба полюса оппозиции **«свой – чужой»**. Другие же оппозиции представлены на данной территории принципиально «однобоко» – названиями только необщительного человека, который в трактовке языка «закрыт», «дик», «бесчувствен» и «неопределенен».

Полноценную в смысле номинативной воплощенности мотивационную оппозицию представляет собой смысловая пара **«<с> людьми (<с> народом, <с> обществом) – не <с> людьми (не <с> народом, не <с> обществом)»**.

Идея противостояния необщительного человека людскому обществу подчеркивается внутренней формой костр. *нелюдѣмка* ‘нелюдимый человек’ «Нелюдѣмку такого самолюбом называли» (Шар, Дружинино; ЛК ТЭ), костр. *нелюдскѣй* ‘нелюдимый, замкнутый’ «С людям худо разговаривает, нелюдской, худо к народу, бирюк, как зверь людской» (Вох, Шошино; ЛК ТЭ), костр. *ненарѣднѣй* ‘необщительный, нелюдимый’ «Нерусѣмый – он вроде как ненародный» (Окт, Малая Стрелка; ЛК ТЭ), костр. *необщѣственнѣй* ‘необщительный, нелюдимый’ «Нетунѣка – какой-то он такой как замкнутый, необщественный» (Шар, Плосково; ЛК ТЭ). Не упуская из вида контекстное окружение слов, подчеркнем акцент, сделанный информантами на трех признаках: сходство с дикими животными (*бирюк, зверь*), неприветливость, враждебность к людям (*худо к народу*), любовь к себе (*самолюб*).

Другой полюс оппозиции представлен словами того же корня, но без отрицаний: костр. *людѣмый* ‘общительный, веселый’ «Она не очень-то людимый человек» (Вох, Вохма; ЛК ТЭ), костр. *людскѣй* ‘общительный, любящий общество людей’ «Ну, как нечунѣй! не людскѣй, не разговаривает» (Шар, Аксеново; ЛК ТЭ), костр. *внутри нарѣда* ‘об общительном, принимающем участие в социальной жизни, человеке’ «Он был всегда внутри нарѣда, среди событий» (Шар, Балаболиха; ЛК ТЭ), костр. *нарѣднѣй* ‘общительный’ «Не нарѣднѣй человек – он, вроде, тут и не тут. Не с людям и не без людей. А нарѣднѣй – Это кто разговорчивый. Одно рассказывает, другой другое...» (Вох, Марково; ЛК ТЭ). При этом контексты содержат пояснения относительно речевой активности общительного человека (*рассказывать, разговорчивѣй*), его деятельных проявлений – участия в жизни социума (*быть среди событий*), а также характера взаимосвязи между ним и непосредственным окружением (*внутри народа, с людям*).

Надо сказать, речевые характеристики человека общительного в исполнении информантов тоже специфичны, поскольку значимым оказывается не словесное изобилие, не количественная речевая неумеренность, а качество речевого взаимодействия, в частности, достижение изменения решения или состояния слушателей

как цель воздействия (*уговорить, развеселить, растолковать, обсказать*) и нахождение в центре коммуникации (*все со мной говорят*): костром. *законтáсный* ‘разговорчивый человек, душа компании’ «Законтáсный человек – это я! Хотя кого уговорю, развеселю, все со мной говорят» (Вох, Поспехово; ЛК ТЭ). В этом регионе слово *законтасы* обозначает ‘украшения’, ‘мелочи, детали’, ‘причуды’ (Там же), костром. *речáло* ‘разговорчивый человек’ «Речáло-то – говорит всё, всё обскажет, растолкует» (Окт, Малая Стрелка; ЛК ТЭ).

Литературное *общительный* неслучайно заменено в костромских говорах на слово *общественный*. Вместо черты характера на первый план выдвигается факт взаимной проекции «человек – общество»: костром. *общéственный* ‘общительный, социальный’ «Она бегаёт, Кате помогает на стол собирать, общественна такая, как тут и жила» (Шар, Головино; ЛК ТЭ). Положительную оценку (*общественна такая*) женщина (или девушка) получила, как свидетельствует контекст, за то, что она деятельно участвовала (*бежала, помогала*) в каком-то событии – вероятно, подготовке угощения для гостей (а это заметное событие в деревне, по какому бы поводу не организовывалось застолье).

Общительный человек, таким образом, представляется как деятельный, расторопный, а эти качества, практическая хватка, сообразительность всегда высоко ценились в крестьянском трудовом быту, поэтому сема активности получает фиксацию на уровне мотивации. Обозначениями общительного человека выступают дериваты глаголов движения: костром. *разворóтливый* и *ходовой* ‘эрудированный и общительный (о человеке)’ «Она ходовáя старушка-то. Она и общается, и говорит, и всё знает. Разворóтливая такая, ходовáя старушка. Эрудированная, развитая такая старушка» (Вох, Песочный; ЛК ТЭ).

Наконец, общительность трактуется и как эмпатия: костром. *вожевáтый* ‘хороший, разговорчивый, ласковый человек’ «Ой какой ты жежевáтый» (Мак., Ефимово; ЛК ТЭ). Эта черта перекликается с ранее упомянутой обходительностью, даже совпадает с ней.

Обобщая анализ иллюстративных контекстов, заметим, что образы общительного человека и нелюдима составлены в народном сознании из представлений о целом комплексе человеческих качеств. Для их «визуализации» воспользуемся методикой метаописаний (или метапортретирования) – перечисления ряда характеристик, каждая из которых служит элементом общей картины, компонентом образа с той только поправкой, что он не существует ни в одном сознании как цельный образ, то есть при употреблении слова в речи актуализируется, как правило, лишь какой-либо из компонентов.

Общительный разговорчив, хороший, рассказчик, жалеет других, помогает другим, способен уговорить, развеселить, растолковывать, находится в центре коммуникации, участвует в повседневной и праздничной коммуникации, принят сообществом, включен в свой социум.

Необщительный человек молчит, сторонится людей, неприступен, враждебен к людям, одиночка, не участвует в игровых формах взаимодействий на молодежных посиделках, необходимелен, несообразителен, непонятен окружающим, схож по поведению с дикими животными, несмел, робок.

Итак, поведение человека в повседневной и праздничной коммуникации внутри крестьянской общины является предметом оценки, которую можно считать общественной в том смысле, что «коммуникативный статус» каждого члена микросоциума известен всем жителям деревни или соседям. Речь идет о том, что в литературном языке называется *общительностью* или *необщительностью*. В русских народных говорах соответствующие качества человека или особенности его поведения в коммуникации имеют множество наименований. Анализ контекстного окружения этих лексем показывает: традиционному крестьянскому мировосприятию не свойственна «психологизация» образа человека, поэтому обозначения человека по поведению в коммуникации отличаются от литер. *общительный*, включаемого в дефиниции, тем, что именуют не контактность или коммуникабельность, не склонность к активному общению как черту темперамента, а «социальные на-

выки», приобретенные в своем социуме: обходительность, умение соблюдать традиции общения, участие в ритуализованных формах коммуникации, способность встроиться в связи между людьми, готовность жить в общине в согласии с окружающими. Поэтому наименования человека по его поведению в коммуникации указывают не на качество личности, имеющее потенциал к проявлению в коммуникации, а на уже сложившееся состояние дел – нахождение человека в крепких связях с другими членами микросоциума или исключенность из него.

В крестьянской среде преобладает взгляд на человека не столько со стороны его индивидуального образа, «уникальных» черт, сколько с позиции его включенности в общественные отношения или готовности к социальному «инкорпорированию».

3. Поведение в гостях

Иная по структуре группа лексем, характеризующих человека по поведению в гостевой коммуникации. Обрядовые и «соседские» гощения, репрезентированные в лексике и фразеологии русского языка, неоднократно становились предметом внимания в лингвистических работах: (Байбурин и др. 1990: 110–115; Березович 2004: 16–19; Березович 2007: 43–47; Кабакова 2015; Невская 1997 и др.).

Если говорить о характеристиках человека, то здесь нет двучастного симметричного деления на две противопоставленные подгруппы, скорее, можно обозначить релевантные идеограммы, из которых мы назовем две, имеющие значительное количество лексических воплощений в анализируемом материале.

Первая идеограмма – ‘тот, кто любит ходить по гостям’. Сама эта формулировка, казалось бы, безоценочна, она содержит только указание на объективные признаки ситуации. В действительности же слова, воплощающие эту идеограмму, сплошь имеют неодобрительные коннотации, а контекстный фон дает информацию, достаточную для того, чтобы понять, из чего происходит негативная коннотация: костр. *бездомувик* ‘о человеке, который ходит по гостям’ «Бездомовик он, дома не бывает» (Окт, Малиновка; ЛК

ТЭ), костр. *бездомувница* ‘о женщине, любящей ходить по гостям’ «Вон бездомувница ходит, дома у самой грязно» (Пав, Первая Грязучая; ЛК ТЭ), костр. *бездомувый* ‘нехозяйственный, не любящий сидеть дома’ «Всё ходит по соседям, бездомовая» (Окт, Безводное; ЛК ТЭ), костр. *свинья незапертая* ‘о женщине, которая любит ходить по гостям’ «Ну, скажут, свинья незапертая, всё по беседкам, бэзроботь-то» (Окт, Клюкино; ЛК ТЭ), костр. *бегляна* ‘человек, который не сидит дома, а ходит на развлечения, в гости’ «Бегляна бегаёт все по беседкам» (Пав, Шайменский; ЛК ТЭ), костром. *чужой обёд* ‘о том, кто любит ходить по гостям’ «Чужой обед – не любили таких. С утра к тебе придет, позавтракает, к обеду ко мне, вот чужой обед и есть» (Пав, Шайменский; ЛК ТЭ), костром. *шатáлка* ‘о женщине, которая любит ходить по гостям’ «Шатáлка, ходит по дворам, беседница она» (Окт, Катусенки; ЛК ТЭ), костром. *шатушка* ‘женщина, которая мало времени проводит дома, ходит по гостям’ «Дак и человеку так же говорили: тётка или бабка, дома работать не охото, дак ходит по беседкам – говорили шатушка» (Вох, Киричата; ЛК ТЭ), костр. *бесэдник* ‘тот, кто любит ходить на беседки’ «Беседники по деревне шлепают, дома не сидят» (ЛК ТЭ) и др.

Записи диалектной речи ясно показывают, что для носителя крестьянской культуры частые уходы из дома и посещения соседей (во внутренней форме слов это выражается в виде мотивировок «без дома», «за двором», «незапертый», «шататься») – признак предосудительной бесхозяйственности.

Дело в том, что в народном мировосприятии соседские посещения находятся на периферии культуры гощения, если вообще имеют к ней отношение. «Статус» гостя охотнее присваивается человеку чужому или приглашенному из-за исключительности события, контрастирующего с обыденностью, а приход соседа или соседки – это лишь одно из бытовых событий в цепочке прочих и потому недостаточно значительное, лишённое «особости», привычное. Это уже отмечалось ранее, в частности в работе Е.Л. Березович: «В семантическом поле “гощения” намечен определенный водораздел между смыслами, связанными с

ритуальным и неритуальным гощением. Первые имеют не только языковую, но и культурную маркировку <...> здесь просматриваются <...> пространственно-временная закреплённость (“гостевое место” и “гостевое время”), наличие определенной акциональной программы (сюда входит, в первую очередь, угощение) и предметной символики (гостинцы). Что касается неритуального гощения, то оно определяется смысловыми доминантами иного рода, оказываясь вписанным не в сферу этикета, а скорее в сферу этики <...> Просиживание по чужим домам может осознаваться как неоправданная трата времени, склонность к праздношатанию, безделью и любовь к сплетням» (Березович 2007: 47).

Вторая идеограмма – ‘разборчивый в еде’³. Обычно именно во время пребывания в гостях человек оценивается хозяевами по манере есть. Не одобряется, если гость ест мало, неохотно, выбирает немного: костром. *ломковѣтый* ‘о человеке, привередливом в еде’ «Он пришел в гости, ему одно подносят, другое, а он не ест. Ломковѣтой» (Вох, Спас; ЛК ТЭ), костр. *перемѡрчивый* ‘привередливый в еде’ «Что-то она не всё кушает, вот ты и мѡрга, роишься как свинья в апельсинах, значит перемѡрчивая. Мыргѡшка, говорят, ты» (Пыщ, Михайловица; ЛК ТЭ), костр. *неесвѣный* ‘привередливый в еде’ «А который придѣт – и это мне не надо и то – неесвѣный» (Вох, Марково; ЛК ТЭ) и др. Этот акт оценки гостя показателен, поскольку так хозяева постигают различия между собой и гостями, притом прежде всего обусловленные социумом, средой, которая предопределила вкусы и манеру есть. Помимо этого, известно, что в крестьянском социуме хороший аппетит воспринимается как признак крепкого здоровья, а значит – годности к работе.

4. Включенность в парные отношения: любовь, дружба, přátельство

Любопытную группу языковых фактов представляют собой выражения, обозначающие двоих людей, которых часто видят вместе, – любовную пару либо двух приятелей: костром. *пѡра казѡнская* ‘о неразлучной парочке, о странной, смешной паре лю-

дей' «Не, пара казанская! Двоё друзей. Смешные, странные. Оба пьяницы бродят по дороге» (Шар, Берзиха); «Оне ведь пара казанская, вместе всё ходят. Как муж с женой, как подруги» (Шар, Сергеево; ЛК ТЭ). На наш взгляд, такие номинации любопытны тем, что они имеют «констатирующий характер», то есть маркируют факт парности, хотя не всегда содержат одобрительную либо неодобрительную его оценку. Получается, что для носителя языка важно просто «зафиксировать» эти парные отношения.

Для этого выбираются образы, отсылающие к знакомым говорящему реалиям, например, с учетом признака «**парности**», релевантного для обуви: костр. *два ла́птя* 'о дружных, всегда проводящих время вместе людях' «Ну, как два лаптя собрались, дружныё, друг на дружку похожие» (Окт, Даровая); «Если, например, про друзей двоих – как два лаптя связанных ходят» (Шар, Козиониха; ЛК ТЭ).

Посредством привлечения слов *связа́ло* и *прия́сло*, обозначающих часть изгороди (костром. *прия́сло* 'часть забора от одного опорного столба до другого', костром. *связа́ло* 'колья изгороди, перевитые гибкими прутьями', 'связка чего-либо', 'поперечная перекладина у забора' – ЛК ТЭ), реализуется мотив **связанности**: костром. *как два прия́сла* 'высокие неуклюжие люди, которые всюду ходят вместе' «Как два прия́сла – парочка такая, это как насмешка, вы над кем-нибудь насмейтёся. Высокие такие, нескладные люди» (Шар, Сергеево); «Ходят как два прия́сла, всё вдвоём» (Шар, Плосково); «Ходят, говорят, как два прия́сла. Могут и про мужчину с женщиной сказать, они всё время вместе» (Шар, Столбецкое); «А эти как два прия́сла: вместе и на работу побегут, и еще куда, ходят как два прия́сла» (Вох, Шошино; ЛК ТЭ), костром. *как связа́ло* 'о неразлучных друзьях' «Ну, как связа́ло, два дру́га ходят» (Вох, Кулебаново; ЛК ТЭ), костром. *как связа́ла* 'о неразлучных друзьях' «Как связа́ла, говорят, вдвоем всё время ходят, всё вдвоём, всё вместе. Как связа́ла, говорят, идут» (Вох, Андрианово; ЛК ТЭ), костром. *как два связа́ла* «Ой, всё вместе, как два связа́ла. Напились пьяныё, напились, как два связа́ла» (Окт, Малая Стрелка); «Как два связа́ла ходят. связа́ло-то – полоска, которыми сноп подввяжут» (Шар, Берзиха);

«Как два свя́сла мы вот с Витей всё ходили, вот всё как два свя́сла» (Вох, Митрошино); «Это когда они вместе всё время находятся, вот они как два свя́сла, они хоть где всегда вдвоём, у их свои разговоры» (Вох, Согра); «Как два свя́сла. А это в общем ты да она, ходите всё вместе, как два свя́сла. Или он да она – как два свя́сла. Еще говорят “не разлей вода”» (Вох, Пономарево); «Ходят вдвоём как два свя́сла, друзья, куда один,туда другой. свя́сло – огород городят, здесь колышек и здесь связанные, вот это свя́сло» (Вох, Петрецово); «Как два свя́сла, друг без дружки никуда (Вох, Сенькино); Ходят как два свя́сла – дружные, двое друзей закадычных, один без другого никуда» (Вох, Киричата; ЛК ТЭ).

Этот же мотив очевидно воплощен и в костром. *па́ра-в́язаница* ‘о неразлучных людях, животных’ «Па́ра-в́язаница идёт – как связанные ходят всё» (Шар, Плосково; ЛК ТЭ) (*вязаницей* называется сноп льна).

Наибольшую же продуктивность имеет модель «как + Имя + /с/ да/ + Имя»: костром. *как Ку́зя да Ма́ря* ‘о людях, которые всюду вместе’ «Вместе ходят, как Кузя да Маря, были у нас такие» (Окт, Боговарово; ЛК ТЭ), костром. *как Ваня с Катей* ‘о неразлучной паре (девушке с парнем), выражение, обозначающее дружных людей’ «А те, кто вместе ходят, как Ваня с Катей называются» (Шар, Медведица; ЛК ТЭ), костром. *как Ваня с Маней* ‘о неразлучных друзьях’ «Это друзья великие: “Ходят, – говорит, – как Ваня с Маней”. Где-то всё вместе, вместе, вместе» (Шар, Козиониха); «Ну, пошли как Ваня с Маней – это кто пойдёт пара или обычно ходят вместе» (Шар, Головино 1; ЛК ТЭ), костром. *как Катя с Ваней* ‘о тех, кто делает всё вместе, сообща’ «Как Катя с Ваней ходили, дружно, вместе» (Шар, Берзиха); «Ну, щас, пойдём мы с тобой вдвоём, как Катя с Ваней. И почему именно как Катя с Ваней? в рифму что ли» (Шар, Притыкино); «Они ходят всё вместе – ну, скажут, как Катя с Ваней связались» (Шар, Троицкое); «Парень и девка всё гуляют вместе – вот и есть как Катя с Ваней» (Шар, Бухалкино); «Как Катя с Ваней бродят, вместе ходят – они друг без друга не могут. Как наркотики, как вино пьют, так и они не могут» (Шар, Третьяково); «Если, например, про друзей двоих – как два лаптя связанных ходят, или хо-

дят как Катя с Ваней. Но это уже неинтересно» (Шар, Козиониха); «Вот Колька Дурнев был, мы с ним как Катя с Ваней всё ходили, да всё угорами, зимой: он идёт первый по снегу, а я ступаю после него в ступаки» (Шар, Плосково; ЛК ТЭ).

Подобные конструкции могут включать квазиимена: костром. *шóша с барабóшей* 'о неразлучных людях' «Куда же мы с тобой друг без друга: шóша с барабóшей. Это как два свясла» (Пыщ, Пышуг; ЛК ТЭ).

Источником появления фразеологических номинаций данной структуры, служащих обозначениями пары людей, нередко становится прецедент, то есть в основу кладется отсылка к реально существовавшим (или якобы существовавшим) в пределах данного микросоциума людям: костром. *как Оля да Назар* 'о неразлучной паре' «Вот вместе кто ходит – ой, как Оля да Назар. Это нищие были. Они ходили – из избы в избу (Окт, Черепаново); Оля да Назар идут. Вот нищие-то ходили. И тут у нас Валя да Миша вместе ходят, как Оля да Назар» (Окт, Афонино; ЛК ТЭ), костром. *как Катя с Ваней* 'о тех, кто делает всё вместе, сообща' «Ходят, как Катя с Ваней. У нас Катя с Ваней ходили. Он был слепой, она его водила за палку по деревне» (Шар, Плосково); «У нас не Афоня с Марфой, а Катя с Ваней были. Катя слепая была, а Ваня простенькой такой, и вот он всё её за палочку водил по деревне, они собирали милостыньку. Вот Катя с Ваней были у нас. Ну ходят, говорят, как Катя с Ваней, всё вместе» (Шар, Серково; ЛК ТЭ), костром. *как Ганя с Колей (ходить)* 'о неразлучных людях' «Ходят как Ганя с Колей. Ганя – она ходила, дурочка была. Везде ходила. И вроде с мужчиной каким – Коля его звали» (Вох, Мухино; ЛК ТЭ), костром. *как Коля с Ганей* 'о неразлучной паре' «Ходят как Коля с Ганей – это два человека нищих ходили. Она слепая была, а он её водил. Потом оказалось, он с войны сбежал. Говорят, если ходят вдвоём, друг за дружкой» (Вох, Троица; ЛК ТЭ), костром. *Коля да Ганя* 'о неразлучной паре' «Говорят, если друг другу подходят: «Они как Коля да Ганя». Такие два дурачка жили, нищие, сбирали ходили. Много нищих было раньше, а эти всё вместе ходили. Ночевали раз у нас на сене без спросу...» (Окт, Кузьмины; ЛК ТЭ).

Мотив хождения пары нищих столь популярен, что закономерна проекция смысла 'неблагополучный' на образ пары людей, которых часто видят вместе: костром. *Тю́ха-Мати́юха* 'о людях немощных, неумелых, при этом ходящих (живущих) вместе' «Оне Тю́ха-Мати́юха, оба неповоротные, два сапога пара» (Шар, Сергеево; ЛК ТЭ), костром. *Про́хор да Мари́я* 'о людях, которые всегда ходят вместе, «не разлей вода», по чужим дворам на угощение, просят милостыню' «Прохор да Мария – у их ни дому, ни колу, они вот всю жизнь вдвоём ходят, побирают, парочкой. Где вот услышат – хозяин пиво варит – они уж придут обязательно, угостятся там. А хозяева их не обижали никто, все пускали и угощали» (ЛК ТЭ), костром. *как Афóня с Ма́рфой* '(о супружеской паре) несуразные, ведущие себя неправильно, не как все' «Если они несуразные такие, вот и говорили, что как Афóня с Ма́рфой. Такие, немножко нетактичные, как Афóня с Ма́рфой. Это просто насмешливое слово, подтрунить если надо над кем-то. Как Афóня с Ма́рфой пара-то, несуразные» (Шар, Заболотье; ЛК ТЭ).

Более того, выражения, образованные по модели, указанной здесь, могут обозначать не пару, а вообще сборище никчемных, неблагополучных людей: костром. *Тю́ха да Пантю́ха* 'всякий сброд' «Остались Тю́ха да Пантю́ха, кто откуда. Кто наврёт, кто сворует» (Шар, Берзиха; ЛК ТЭ), костром. *Тю́ха да Мати́юха* 'никудышные люди, которые уже не могут работать, плохо живут' «Тю́ха да Мати́юха живут тут, двор упал у их» (Шар, Кокуй; ЛК ТЭ) и др.

Однако заметим, что при такой мощной основе в виде нарратива (рассказа о бывших в реальности двух нищих) и схожих формул словесного оформления представлений о «социальной периферии» (подробнее см. *Леонтьева*, 2011) семантика неблагополучия вовсе не «побеждает» и не дает однозначных негативных коннотаций анализируемым номинациям.

Между тем некоторая ирония в подобных наименованиях присутствует, как этого и следовало бы ожидать, учитывая, например, детские дразнилки вроде «Тили-тили-тесто...». Однако если игривое и насмешливое восприятие любовной парочки понятно, то такое же отношение к двум подругам или двум приятелям, если

они не принадлежат «социальному дну», содержит какую-то загадку и заставляет задуматься о категории дружбы. Вполне понятно наполнение этого понятия в книжной культуре, а также в современной культуре, которая зиждется на литературно-художественной традиции, но релевантность категорий «друг», «дружба», «дружить» в традиционной культуре и объем этих понятий не столь очевидны и требуют осмысления. По нашим наблюдениям, информанты-диалектоносители произносят слово *друг* с осторожностью, легкой насмешкой, смущением, так что становится ясно: в их сознании смысл 'духовная близость (о друзьях)', заявленный, скажем, в словаре А. К. Жолковского и И. А. Мельчука («Смысловым ядром слова Друг I.1 является 'духовная близость, взаимная преданность друг другу и готовность помогать друг другу' [именно поэтому трехлетнего ребенка нельзя назвать чьим-либо другом]; смысловым ядром слова ДРУЖИТЬ I.1 являются 'личные контакты' [*дружить* – 'много и охотно общаться']». Слово ДРУЖБА I.1 покрывает оба этих смысловых ядра» – *Вольф и др.* 1984: 292), то ли не актуализирован, то ли дискриминирован, то ли табуирован, то ли видоизменен, и это должно служить предметом отдельного исследования.

Итак, значительное количество обозначений пары людей (влюбленных, подруг или приятелей) формально объясняется продуктивностью модели, обладающей простотой, узнаваемостью, воспроизводимостью, взаимозаменяемостью компонентов, а концептуально – «заметностью» пары, выделенностью в среде микросоциума, который находится в позиции наблюдателя, контролирует «социальное пространство» и распределение отношений в нем.

5. Оценка социально-коммуникативного профиля личности в традиционном социуме

Выявленные на основе анализа лексического массива наиболее частотные идеограммы из сферы характеристики людей по особенностям их социально-коммуникативного поведения в традиционном обществе, кажется, могут быть восприняты как

несколько странные и оценены как не обладающие единством. Действительно, они разнородны. В чем же значение работы по их выявлению? Во-первых, использование метода сплошного просмотра значительного по объему материала – 75 000 единиц лексической картотеки – позволяет надеяться на объективность выборки лексики, называющей значимые для представителя народной культуры характеристики человека по его участию в коммуникации. Во-вторых, ряд идеограмм, получающих регулярное лексическое воплощение, интересен с той точки зрения, что далеко не все представления имеют «выход в лексику». Может быть, номинативное оформление ментальных структур свидетельствует об устойчивости соответствующих семантических слотов. Наконец, этот список помогает понять своеобразие народной трактовки канона общения, даже в каком-то смысле народной коммуникативной традиции. Обращение к широкому полю иллюстративных контекстов позволяет составить представление о коннотациях слова, о понятии, стоящем за словом, а также о системно-языковых и типовых синтагматических связях лексем, впервые представляемых научному сообществу. Опираясь на предшествующий опыт осмысления лексики общения, мы можем утверждать, что в диалектных лексикографических источниках имеет место недостаток иллюстративных контекстов, а, например, лаконичные дефиниции 'общительный' и 'необщительный' могут ввести в заблуждение относительно содержания соответствующих понятий в народном сознании.

Носитель языка уделяет большое внимание и обсуждению других, не названных в статье, личных качеств, таких как жадность, медлительность, привередливость в еде, которые, принадлежа личному пространству человека, все же находятся под объективом общественного контроля, поскольку от них зависят перспективы человека в коммуникации, установлении брачных связей, трудовых и соседских отношений.

Сделанные на основе анализа избранного материала выводы можно считать лишь предварительными, прежде всего потому, что собиратель нечасто касается в разговоре с информантами та-

ких тем, которые раскрывают представления о социуме, поскольку информанты не всегда охотно дают оценочные характеристики соседям и иным членам своего микросоциума, а припоминать такие характеристики в отвлечении от образа реальной коммуникации почти невозможно.

В заключение отметим: в анализируемых образцах диалектной речи оценка социально-коммуникативных особенностей поведения человека релевантна, поскольку народная культура ориентирована на социальность. Е.Л. Березович подчеркивает, что «традиционное сознание имеет более высокую степень “социализации”, чем сознание современного носителя книжной культуры» (Березович 2007: 27). Социальные качества человека реализуются в межличностных отношениях, и человек даже в индивидуальном, личном пространстве ориентирован на ценности, устои «своего» социума. Индивидуальные странности, необычность поведения вызывают настороженность и отторжение: костром. *прикантáс* ‘причуда, сложность, особая манера поведения (о человеке)’ «Ну в тебе много прикантáсов – всяких манер там, поведения ли может» (Вох, Песочный; ЛК ТЭ), костром. *законтáс* ‘сложность (в поведении или характере человека), нечто витиеватое’ «Законтáсы – сложности. Ну, ты с какими-то законтáсами говоришь. Человеку – ну, да ты с законтáсом – у, проблемный» (Вох, Вохма; ЛК ТЭ). Традиционный социум не способен декларировать самооценку индивидуальных качеств личности, поскольку видит в них потенцию к вероятным изменениям, которые не могут трактоваться иначе, как нарушение порядка, то есть опасается перемен, не может позволить индивидуальному превзойти общее (социальное), так как это было бы отрицанием его самоё.

Сегодня традиционное общество уходит в прошлое. Почти повсеместно утрачены специфические ритуализованные формы взаимодействия в русской деревне, и эти перемены фиксируются в диалектной речи в виде меморатов, которые вводятся словом раньше: «Раньше все праздники признавали» (Шар, Марутино), «А раньше ведь плясали, кадрили играли» (Пыщ, Носково1), «Коля, сосед, в этом году картошку выкопал и, гляжу, ко мне идёт,

картошку репёём закрутил, всю закрутил, залепил и принёс мне, говорит: “Тебе ќила!?”; Раньше косят, руку кто подымет и кричит: “Тебе ќила!” он всем кричит, потому что первый, чтобы слышали» (Шар, Притыкино); «Раньше бесёдки были, вот и сходилась молодёжь» (Шар, Третьяково); «Раньше-то деревни были хорошие, а теперь с крёста на́ крест – кое-как» (Вох, Масленниково; ЛК ТЭ).

Новые поколения деревенских жителей уже не замкнуты на свой малый социум, не следят за тем, какая «слава ведётся» за той или иной семьёй, девушкой или парнем (ср: «В нашей деревне очень много ялоу́х – женщин, которые не рожали детей; у нас было девять штук» (Вох, Вохма), «Говорят “почётная девка”, “рабочная”, а то говорят “шату́ня”, гуляет» (Вох, Талица; ЛК ТЭ), потому что уже нет нужды устраивать будущее своих детей и их брачные союзы. Подросшие дети часто не остаются в рамках этого микросоциума, а наоборот, покидают его, чтобы поселиться в городе – там, где есть рабочие места и современные развлечения. Масштабы процесса можно оценить по ежегодно меняющимся картам районов, в которые выезжают экспедиции для проведения полевого сбора лексики, и по многочисленным свидетельствам местных жителей о том, как на глазах исчезают десятки деревень: «Тоже деревни нет, что там осталось – излом да вывих, молодых-то нет, но есть ещё старички, живут» (Вох, Гора), «Кáжирово [деревня] – оно родное, но тоже, говорят, заглохнет скоро [будет разрушена, заброшена, исчезнет]» (Вох, Малое Раменье), «Канты́н [конец] нашей деревне приходит» (Вох, Малое Сокерино), «Вся деревня ликвидировалась [будет разрушена, заброшена, исчезнет]» (Вох, Марково) и мн. др. (ЛК ТЭ).

Исследователи диалектных записей все чаще используют те же глагольные формы прошедшего времени, которые используют информанты, будто подразумевая разные этапы развития языка, а не разные его подсистемы в синхронии. Но все же именно одной из подсистем современного языка являются русские народные говоры, которые в соответствии с взаимной проекцией «культурный страт – языковой идиом» и сегодня сохраняют знание о

традиционных ценностях общения. Языковые нормы сохраняются, хоть и исчезают старые формы организации взаимодействия людей. Вероятно, не ослабнет внимание к поведению человека в коммуникации, к участию или неучастию в ней, к образованию новых отношений – дружеских, любовных, но изменится контекст их восприятия, поскольку городской социальный ландшафт не позволяет каждому знать каждого, а при ослаблении оптики, направленной на контроль всех за всеми, большую свободу получает индивидуальность, традиция вынужденно формализуется и сохраняется рекреационно, а социум становится все более неоднородным.

Примечания

- ¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 16-18-02075 «Русский социум в зеркале лексической семантики»).
- ² Подробнее о социальной семантике русскости см. исследование Е. Л. Березович (*Березович 2011*). Приведем также вологодские лексемы с этим корнем: волог. *нерусимый* ‘нелюдимый, необщительный, непослушный, замкнутый, «антисоциальный», ценящий только свое мнение, неприветливый’ «Нерусимый, не может найти общего разговора, в одиночестве живёт» (Ник., Большой двор); «Нерусимый не поддерживает беседу, несогласный с чужим мнением, замкнутый» (Ник., Байдарово); «Нерусимый – нелюдимый, сам с собой живет и к людям мало обращается» (Ник., Липово); «Если он действительно мало с кем общается и у него характер такой неприятный, его называют нерусимый» (Ник., Пермаский), волог. *нерусимка* ‘нелюдимый человек’ «Нерусимка, значит, мало обращается с человеком» (Ник., Аргуново) (КСГРС).
- ³ Подробнее о мотивационном своеобразии близких данной группе слов диалектных лексем, обозначающих брезгливость и пренебрежение, см. (*Малькова, 2016*).

Источники и материалы

ЛК ТЭ – Лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург)

Научная литература

- Байбурун 1990 – Байбурун А.К. У истоков этикета: этнографические очерки / А. К. Байбурун, А. Л. Топорков. Ленинград: Наука, 1990.
- Березович 2011а – Березович Е.Л. Деривационная семантика русского в русских народных говорах / Е.Л. Березович // Русский язык в научном освещении. № 2 (22). 2011. С. 5–32.
- Березович 2004 – Березович Е.Л. К этнолингвистической интерпретации семантических полей // Вопросы языкознания. 2004. № 6. С. 3–24.
- Березович 2007 – Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования / Е. Л. Березович. Москва: Индрик, 2007. 600 с.
- Вольф и др.1984 – Вольф Е.М., Жолковский А.К., Мельчук И.А., Телия В.Н. Друг. Друг друга. Дружба. Дружен. Дружеский. Дружественный. Дружить. Дружный // Жолковский А.К., Мельчук И.А. Толково-комбинаторный словарь современного русского языка. Опыты семантико-синтаксического описания русской лексики. Вена: Wiener Slawistischer Almanach, 1984. С. 292–316.
- Кабакова 2015 – Кабакова Г.И. Русские традиции гостеприимства и застолья. М.: Форум, 2015.
- Леонтьева 2011 – Леонтьева Т.В. Социальные маргиналии в крестьянской общине (на материале русских народных говоров) // Известия Южного федерального университета. 2011. № 4. С. 133–141.
- Малькова Я.В. Мотивационное своеобразие русской диалектной лексики со значениями ‘брезговать’, ‘гнушаться’, ‘пренебрегать’ / Я. В. Малькова // Научный диалог. 2016. № 2 (50). С. 89–101.
- Морозов, Слепцова 2004 – Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры: праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М.: Индрик, 2004. 920 с.
- Невская 1997 – Невская Л.Г. Концепт *гость* в контексте переходных обрядов // Из работ московского семиотического круга. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 442–452.

Article Summary

E.V. Leontyeva. Otsenka povedeniia cheloveka v kostromskikh govorakh: kommunikativnyi aspekt [Evaluation of human behavior in Kostroma dialects: communicative aspect]

Keywords: ethnolinguistics, traditional society, motivational-semantic field, semantic component

Abstract: The paper studies the Russian dialectal lexis, which contains an assessment of human behavior in different communicative practices. In the

analysis of linguistic contexts the characteristics of a person are identified, which cause approval or disapproval of the representatives of the traditional society. During the study of Kostroma lexems and illustrative contexts the key ideograms “unsociable”, “communicative”, “inseparable friends”, etc. are identified. The author concludes that the evaluation of human behavior is always determined by society, because the speaker belongs to a particular social group, and it transmits culturally conditioned ideas about the social norm in speech.

Author: Tatyana Leontyeva, Russian State Vocational Pedagogical University (Ekaterinburg, Russia); e-mail: leotany@mail.ru

References

- Baiburin A.K., Toporkov A.L. *U istokov etiketa: etnograficheskie ocherki*. Lenin-grad: Nauka, 1990.
- Berezovich E.L. Derivatsionnaia semantika russkogo v russkikh narodnykh govorakh. *Russkij yazyk v nauchnom osveshchenii*, no. 2 (22), 2011, pp. 5–32.
- Berezovich E.L. K etnolingvisticheskoi interpretatsii semanticheskikh polei. *Voprosy Jazykoznanija*, 2004, no. 6, pp. 3–24.
- Berezovich E.L. *Iazyk i traditsionnaia kul'tura: etnolingvisticheskie issledovaniia*. Moscow: Indrik, 2007.
- Vol'f E.M., Zholkovskii A.K. et al. Drug. Drug druga. Druzhba. Druzhnen. Druzheskii. Druzhestvennyi. Druzhit'. Druzhnyi. Zholkovskii A.K., Mel'chuk I.A. *Tolkovo-kombinatornyi slovar' sovremennogo russkogo iazyka. Opyty semantiko-sintaksicheskogo opisaniia russkoi leksiki*. Wien: Wiener Slawistischer Almanach, 1984, pp. 292–316.
- Kabakova G.I. *Russkie traditsii gostepriimstva i zastol'ia*. Moskva: Forum, 2015.
- Leontyeva T.V. Sotsial'nye marginalii v krest'ianskoi obshchine (na materiale russkikh narodnykh govorov). *Izvestiia Iuzhnogo federal'nogo universiteta. Filologicheskie nauki*, 2011, no. 4, pp. 133–141.
- Mal'kova Y.V. Motivatsionnoe svoebrazie russkoi dialektnoi leksiki so znacheniiami ‘brezgovat’, ‘gnushat'sia’, ‘prenebregat’. *Nauchnyy dialog*. 2016, no. 2 (50), pp. 89–101.
- Morozov I.A., Sleptsova I.S. *Krug igry: prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianina (XIX–XX vv.)*. Moscow: Indrik, 2004.
- Nevskaia L.G. Kontsept gost' v kontekste perekhodnykh obriadov. *Iz rabot moskovskogo semioticheskogo kruga*. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury, 1997, pp. 442–452.

ПРАЗДНИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

И.А. Морозов, П.А. Скрыльников

Современная праздничная культура в Костромском крае (по результатам анкетирования)¹

Аннотация: В статье излагаются результаты исследования процессов трансформации праздничной культуры и ее современного состояния в нескольких районах Костромского края по результатам анкетирования и качественных опросов, проводившихся авторами в 2014–2015 годах.

Ключевые слова: праздничная культура, современные и традиционные праздники, трансформационные процессы в культуре

Исследования современной праздничной культуры, проводившиеся в рамках разных дисциплинарных дискурсов в последние десятилетия (Кондаков 2009; Орлов 2009; Шаповалов 2010; Фролова 2012; Сарайкина 2012; Борисова, Воловикова 2016; и др.) демонстрируют очень сложные и разнонаправленные процессы в этой сфере общественной жизни. Это связано как с интенсивными модернизационными процессами в социокультурной деятельности, со стремлением сделать праздники более «технологичными», наполнить их современным содержанием, так и с возвращением к жизни многих традиционных праздников, в том числе религиозных, забытых или отодвинутых на задний план в советский период (Шляхтина 2010).

Еще в начале 2000-х годов многими исследователями новые постсоветские праздники не рассматривались в качестве серьезной альтернативы традиционным, особенно если речь шла о городе (Орлов 2001). Важным аргументом была «естественность» традиционного праздничного календаря, его глубокая укорененность

в сознании носителей традиции, а, следовательно, и большая технологичность – в первую очередь, отсутствие необходимости в постороннем вмешательстве в процесс подготовки к празднику и его проведение. Это позволяло проявлять осторожный «возрожденческий оптимизм», предполагать, что возможность возвращения к традиционному календарю возможна даже в условиях современного города: «В отличие от деревни, традиционные “местные” городские праздники полностью ушли из культурной жизни в 1930-х гг. Тем не менее, возрождение традиционных “местных” праздников в городе, как показывает практика нового культурного строительства, вполне возможно» (Васильев 2003: 52–53, также прим. 10). Отсюда многочисленные инициативы по внедрению в современный календарь традиционных рождественских, новогодних, средокрестных, пасхальных обходов, возрождение масленичных и троицких гуляний с характерными для них карнавально-игровыми акциями (ряженье и шествия с предметами-символами данных праздников) и т.п. Усилия педагогического и культурно-просветительского сообществ, а также фольклорного движения действительно в ряде случаев смогли поддержать традиционные праздничные формы, а в ряде случаев и характерные для них ритуально-обрядовые смыслы (Дёмина 2011). Некоторые результаты этой деятельности можно увидеть на недавно открытом ресурсе «Электронный каталог объектов нематериального культурного наследия» (ЭКОНКН 2016), где наряду с аутентичными формами представлены и реконструированные.

Однако в условиях стремительного развития современного российского общества, интенсивных экономических, социокультурных, демографических трансформаций доминирующими становятся официальные, государственные праздники, на «внедрение» которых направлены значительные финансовые и человеческие ресурсы. Основное их предназначение – интеграционные и консолидационные процессы в разнородных сообществах, имеющих разную культурную базу. Многие из «новых» праздников опираются на богатый «внедренческий» опыт, накопленный в

советское время, когда интенсивно создавался «революционный» праздничный календарь, четко обозначавший границы новой социокультурной реальности (Тульцева 1985; Веденеев 2008; Орлов 2009; Шаповалов 2013). При этом используются дореволюционные традиции городских праздников, противопоставлявшихся «косному» крестьянскому праздничному календарю, который опирался на православную традицию. Несмотря на эту преемственность большинство исследователей очень скептически оценивают перспективы советских праздников, указывая на их чрезмерную заорганизованность, отсутствие гибкости в применении организационных средств и форм, выхолощенность содержания.

Серьезные претензии предъявляются и праздникам и праздничному календарю постсоветского периода. Слабеющие вертикальные и горизонтальные институциональные связи, на смену которым пришли «краткосрочные союзы» (Мясникова, Филатова 2013: 52), ослабление, трансформация и даже полное исчезновение сакральной составляющей (Меньшикова 2009), которая многими признается неотъемлемым признаком «духовности» праздничного действия, выводит на первый план иные ценностные доминанты (Алексеев, Ечевская 2014). Современный праздник – это «праздник потребления» (Медведева 2007), хотя «пошлое и безнравственное» коммерческое начало «внедрилось» в структуру праздника уже довольно давно (Лаврикова 2011: 152) и, по-видимому, всегда было неотъемлемой его частью, связанной с семантикой «изобилия» и богатства (Морозов, Фролова 2000).

Сакральная составляющая в современном празднике интенсивно вытесняется идеологией, направленной на актуальные политические доминанты (Литвинова 2007; Шаповалов 2013; Ефремова 2014). Праздник становится своеобразным политическим конструктом, создаваемым в русле теорий конструкционизма и политического акционизма, вовлекая участников в общественно-политическую деятельность, независимо от их воли, желания, а часто и политических предпочтений. День России или День народного единства по определению призваны объединять в праздничном движении людей с разными убеждениями, этнической и

конфессиональной принадлежностью и социальным статусом. Возможно, именно из-за сложного смыслового конструкта, предполагающего объединение в праздничном действе слишком разных социокультурных когорт, эти праздники, согласно опросам, пока не пользуются безусловной поддержкой большинства населения России. Это же относится и к инокультурным заимствованиям, появившимся в праздничной жизни России в последние десятилетия – День св. Патрика, день св. Валентина, Хеллоуин и др. (Квашенко 2008). В отличие, скажем, от Дня Победы (Гайна 2011).

Все перечисленные выше факторы обуславливают повышенный интерес к актуальному состоянию праздничной культуры, особенно когда речь идет о региональных ее аспектах.

Современное состояние праздничной культуры в Костромской области. В 2014–2015 годах группа Института этнологии антропологии РАН проводила обследование современного состояния праздничной культуры в Солигаличском, Галичском и Кологривском районах Костромской области, а также в Костроме. Основными методами исследования были анкетирование и качественные интервью с представителями различных социовозрастных групп населения.

Вот некоторые выдержки из проведенных нами качественных опросов.

Ну а еще какие праздники вы проводите? Наверно, 8-е марта? – Конечно, и Восьмое марта, это уже прижившийся праздник. Как бы не боролись против Клары Цеткин, все равно он прижился этот праздник, его никак, никуда, всё, это уже стабильно.

Ну, вот мы любим День космонавтики. В основном, мы проводим для детей. <...> Стараемся, чтобы об этом говорилось, чтобы дети знали, дети потому что невежественные сейчас у нас...

День семьи и верности тоже праздник прижился, Петра и Февронии. Начинали тоже как бы вот, а сейчас, ну, во-первых, женсовет у нас гостиную творческую организует. Мы с ними вместе проводим здесь. Очень хорошо всегда, мне очень нравится это мероприятие, потому что оно такое очень душевное. <...> И вот мы проводим с ними гостиные. Они собирают разного возраста семьи, и золотые свадьбы, и серебряные, и совсем молодоженов тут у них. И очень такая вот гостиная трепетная. [СИС: Этот праздник получается камерный?] Нет. У нас

в парке еще. Это часть праздника. Потом у нас есть еще детская там программа ко Дню семьи. И в паркет городском тоже проводим. Там концерт, там какая-то часть и детям посвящена, игровые какие-то семейные программы, там, типа «Папа, мама, я». Конкурсы фотографий семейных тоже вот. Ну праздник детства у нас здорово прижился вот... День медика обязательно отмечаем тоже у нас. День учителя, тоже они иногда делают в Третьем лицее, в чаще у нас здесь. Потом они проводят «Учитель года». Студенческая весна тоже прижился праздник, тоже он ежегодный, конкурсного такого характера. <...> Ну, вот железнодорожники они не у нас, но они обязательно празднуют свой День железнодорожника. В этом году мы с ними проводили, конкурс они придумали большой железнодорожники. Также, говорят, мы будем его поддерживать — Безопасность детей на дорогах. У них был большой конкурс, дети рисовали картинки, писали что-то. <...> Обязательно Электросеть, ну они там где-то нанимают помещение, они не у нас, но они тоже обязательно отмечают. Профессиональные праздники отмечаются... Есть, вот «Славим человека труда». Да. И они там и молодых чествуют, кто только вступает в профессию. Это проводят у нас профсоюзы. Есть такой праздник. Ну он у нас проходит в Администрации, там тоже зал есть. Вот обычно там или в музыкальной школе еще. Да, для тех, кто только вступает в профессию, жизненный путь... Ну, и потом, когда идет профессиональный праздник — автотрановый завод, они же тоже это делают. Как же. Тех, кто только вступает в профессию, ветеранов. Они это тоже делают... (Андреева З.А., директор Центра (Дома) культуры г. Галича)

Вот уже на протяжении нескольких лет у нас проходит два таких знаковых больших праздника. Это «Коси, коса», он обычно проходит 7 июня, ну, мы тут стараемся под выходные подгадать. В этом году он 4 июля будет — день начала покоса. Праздники очень хорошие. Праздники фольклорные. Они, конечно, уже во многом осовременены, они такие как фестивали-конкурсы проходят, но тем не менее... У нас вот, например, был девушками нашими найден, восстановлен обряд «Проводы на косьбу» или проводы на покос. И это оно все время, он все время на этом фестивале присутствует. По большому счету, это соревнование косцов, и так как у нас район, у нас пять сельских поселений, у нас каждое сельское поселение представляет: у них команда косцов, значит, те, кто загребает, как провожают, как сопровождают, чем, пока мужчины косят, занимаются женщины. Вот такой вот боль-

шой районный праздник... Материалы по покосу тоже собирали по пожилым людям, то, что они рассказывали. Конечно, очень большое количество литературы нашей пересмотрели, и с Костромой связывались, но в основном основываясь именно на местном материале, у стариков, у пожилых людей. У нас еще сохранились мастера, которые именно вот пожилые такие, которые правильно умеют косу заточить, все время у нас мастер-класс по заточке косы проходит...

Второй праздник он зимний "По щучьему велению". Он проходит в феврале. Он приурочен, так скажем, он все равно, конечно, основывается на истории на нашей и на древней, места у нас рыбные, щуки много, и на царский стол возили. Но он уже более осовременен. Он посвящен тому, что у нас в свое время снимал сказку А. Роу "По щучьему велению". Вот как раз в деревне Чёлсма А. Роу снимал здесь свой фильм. И вообще, у нас в Галиче рыба, у нас целая вот эта Рыбная Слобода. И это посвящено одновременно и Галичскому озеру, и фильму-сказке, и нашей галичской рыбе. Называется фестиваль "По щучьему велению". Тоже его и по телевидению показывали. Но он такой, несмотря на участие фольклорных коллективов и всего, но он такой уже более осовремененный. Там больше такого театрализованного действия, больше просто веселья, радости, ну, фольклор тоже присутствует. Люди приезжают из сел, люди приезжают из деревень, и вот это вот для них такой большой праздник. Но опять же, каждая хозяйка, каждое сельское поселение привозит что-то, что делают только у них... [Праздник Первого мая], он уходит. На него уже смотрят как на дополнительные выходные. Хотя опять же стараемся и концерты проводить, и выезжать куда-то с выступлениями, и мы там куда-то в сельские поселения. Но вот уже такой знаете, как вот раньше было ощущение праздника, сейчас вот именно, несмотря на то, что делаем, и хорошо делаем, а ощущения праздника у самих, к сожалению, нет. У людей ощущение, что это да, вот такой большой яркий великий праздник. Ну, праздник и праздник. Ощущения его величины, вот такого вот торжества, нет. Раньше, хотя вот к нему опять же начинают загодя готовиться, но не очень... Тогда было понятно, что именно 1 Мая, у любого человека спроси, что это за праздник, чему он посвящен, и любой тебе расскажет. А сейчас просто нет... Ну, и сейчас в принципе то же самое — труд, мир, но вот ушло что-то. Сейчас вот к труду-то несколько такое вот, к созидательному труду, на благо, не то, что его вообще нет, а на благо огромной страны, может, эта составляющая просто ушла. Поэтому праздник-то есть, а настроения празд-

ничного такого вот большого, он не создает. Конечно, мы стараемся, чтобы праздник все равно был. Тем более мы работаем для сельских жителей. И конечно наши сельские жители люди очень умные, очень талантливые, очень отзывчивые... (Васильева Е.Б., методист районного отдела по делам культуры, молодежи и спорта Галичского административного района)

Результаты анкетирования. При анкетировании использовался вопросник с использованием метода семантического дифференциала (Серкин 2008). Примерно 85 % выборки составили школьники старших классов, студенты колледжей и вузов, а в качестве контрольной была использована выборка из других возрастных групп, а также экспертные опросы специалистов по организации массовых зрелищ, работников культуры и образования, занимающихся воспитанием молодежи. Основной блок вопросов был связан с оценкой значимости праздников из предложенного перечня, среди которых были как традиционные (Рождество, Новый год, Масленица, Пасха, Троица), так и наиболее значимые советские (Первое Мая, День победы, День космонавтики, 23 февраля, 8 марта). Кроме того, в перечень вошли современные российские праздники разного уровня (День России, День города, День матери, День ветерана) и международные праздники, которые начали отмечаться в России в постсоветский период (Хеллоуин, День святого Валентина). К этому перечню было добавлено некоторое количество профессиональных (День строителя, День сталевара, День работников леса) и семейных (крестины, свадьба, юбилей) праздников, а также праздников местного значения, которые появились в обследованных нами регионах сравнительно недавно (День гуся и День снежка в г. Кологиве и День шуки в г. Галиче). Поскольку в данных регионах представлены также другие этнические группы (татары, башкиры, марийцы), в перечень были введены и наиболее важные для них праздники (Сабантуй, Курбан-Байрам).

Вторая часть анкеты была связана с когнитивным анализом праздника, в частности с выяснением главных признаков праздника и действий, ассоциирующихся с ним. Эта часть анкеты включала в себя как вопросы, предполагающие выявление ассоциативных свя-

зей с понятием праздник («Напишите первое, что приходит к Вам в голову при прочтении слова праздник», «Закончите предложение: Праздник для меня это...»), а также аналогичные конструкции для конкретных праздников: «День рождения для меня это...», «День России для меня это...», «Масленица для меня это...» и т.д. Ряд предлагаемых вопросов предполагал различные способы истолкования понятия праздник в конкретных его инкарнациях: «Новый год праздник, потому что...», или «День народного единства (4 ноября) считается праздником, потому что...». Предлагались также истолкования от противного: «День сталевара – праздник, но...», «Сабантуй праздник, но...». Наконец, предлагалось выбрать три события, объяснив: 1. Почему это не совсем праздник («некое событие праздник, но...»), 2. Почему это настоящий праздник («Некое событие – это праздник, потому что...») и 3. почему это не настоящий праздник («Некое событие – это не праздник, потому что...»).

Проведенный анализ результатов анкетирования показывает, что для младшей возрастной группы (до 25 лет), которая является базовой в нашей выборке, наиболее важными являются личностно-маркированные и связанные с переходной семантикой праздники (день рождения, выпускной вечер, свадьба, Новый год), а наиболее частотными ассоциациями, связанными с праздником для этой части респондентов, являются «веселье», «радость», «общение». Для старших возрастных групп более значимы традиционные ассоциации, характерные для праздника – «отдых» («праздность»), «застолье», «общение в семейном кругу».

Достаточно показательно отношение респондентов к официальным праздникам, которые могут отмечаться как «важные» при опросе с градациями, но, как правило, не объявляются таковыми при когнитивном анализе.

Если резюмировать, то в целом результаты проведенного исследования совпадают с общими тенденциями развития праздничной культуры в современной России. Обращает на себя внимание относительная популярность местных праздников (День города, День гуся) и полное отсутствие интереса как к заимствованным праздникам (Хеллоуин, День св. Валентина), так и к праздникам

проживающих на этих территориях национальных меньшинств. Большинство респондентов проявили полную некомпетентность в профессиональных праздниках – не знают не только о Дне строителя (хотя в Солигаличе это ежегодный праздник для работников Солигаличского известкового комбината), но часто даже и о Дне учителя. Многие школьники и студенты затрудняются в определении государственных праздников, путая их названия и значение. И ровно так же плохо ориентируются в традиционном православном и советском календаре, не могут определить, что такое Рождество, Крещение, Пасха, Первое мая, День космонавтики. По-видимому, это свидетельствует о том, что сознание россиян переживает некую переходную фазу, когда старшее поколение еще придерживается старого праздничного календаря, а молодежь предпочитает приватные праздники, не ощущая потребности в устойчивом общественном праздничном обиходе. Хотя, возможно, это еще и свидетельство общемировой тенденции реформатирования праздничной и игровой (спортивно-состязательной) культуры (Эйхберг 2006).

Примечания

- ¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)».

Материалы и источники

ЭКО НКН 2016 – Электронный каталог объектов нематериального культурного наследия. URL: www.culture.ru/objects/tradition (дата обращения: 06.10.2016 г.)

Научная литература

- Алексеев, Ечевская 2014 – Алексеев Т.Д., Ечевская О.Г. Праздник в жизненном мире современного горожанина: новые представления и трансформации // Мир экономики и управления. 2014. Т. 14. № 1. С. 180–191.
- Веденев 2008 – Веденев Г.А. Массовые российские праздники: состояние и тенденции развития. Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2008.

- Гайна 2011 – Гайна Л. Праздник Дня Победы в современной русской деревне (из полевых наблюдений) // Временник Зубовского института. 2011. № 6. С. 119–123.
- Борисова, Воловикова 2016 – Борисова А.М., Воловикова М.И. Динамика социальных представлений о новом государственном празднике в период 2007–2015 гг. // Социальная и экономическая психология. 2016. Т. 1. № 1. С. 41–60.
- Васильев 2003 – Васильев М.И. Проблемы сохранения русской традиционной праздничной культуры в современном праздничном календаре // Вестник Новгородского государственного университета. 2003. № 24. С. 51–56.
- Дёмина 2011 – Дёмина Л.В. Традиционный народный праздник в контексте современной культуры // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2011. Т. 25. № 1. С. 103–107.
- Березкин, Крицкая 2010 – Березкин А.В., Крицкая С.Ю. Заметки об исторических корнях современных государственных праздников // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2010. № 2. С. 5–10.
- Ефремова 2014 – Ефремова В.Н. Трансформация официальной символической политики в сфере государственных праздников в современной России // Политическая наука. 2014. № 3. С. 85–102.
- Квашенко 2008 – Квашенко М. Праздничный календарь постсоветского человека // Труды Института европейских культур. Вып. 2: Современные стратегии культурологических исследований. М.: РГГУ, 2008. С. 275–284.
- Кондаков 2009 – Эстетико-культурологические смыслы праздника. Сб. ст. памяти А.И. Мазаева / Отв. ред. И.В. Кондаков. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2009.
- Лаврикова 2011 – Лаврикова И. Праздник в современной России. Из истории массовых социальных манипуляций // Свободная мысль. 2011. № 10 (1628). С. 149–158.
- Литвинова 2007 – Литвинова М.В. Массовые праздники и зрелища в современном культурно-идеологическом пространстве // Личность. Культура. Общество. 2007. Т. IX. № 2 (36). С. 262–271.
- Медведева 2007 – Медведева М.А. Квазиценность «праздника потребления» в системе культуры современного общества // Аналитика культурологии. 2007. № 7. С. 222–226.
- Меньшикова 2009 – Меньшикова Е.Р. Праздник, который давно не с тобой: утрата сакральной идентичности // Эстетико-культурологические смыслы праздника: сб. ст. памяти А.И. Мазаева / отв. ред. И.В. Кондаков. М.: ГИИ, 2009. С. 250–262.
- Морозов, Фролова 2000 – Морозов И.А., Фролова О.Е. Тема изобилия в русской культуре XIX–XX веков // Традиционная культура. Научный альманах. 2000. № 1. С. 91–98.

- Мясникова, Филатова 2013 – Мясникова Л.А., Филатова Е.А. Событие и «псевдособытие» – предметообразующие элементы традиционного и современного праздника // Дискуссия. 2013. № 10 (40). С. 51–59.
- Орлов 2001 – Орлов О.Л. Историко-культурные аспекты Новогоднего и Рождественского праздников // Клио. Журнал для ученых. 2001. № 3 (15).
- Орлов 2009 – Орлов О.Л. Праздничная культура России. СПб: Культ-информ-пресс, 2001. URL: <http://elibrary.spbguki.ru/579767/view#page=80>
- Сарайкина 2012 – Сарайкина Д.Ю. Политический праздник как элемент политической культуры // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 3 (19). С. 72–81.
- Серкин 2008 – Серкин В.П. Методы психологии субъективной семантики и психосемантики. М.: Издательство ПЧЕЛА, 2008.
- Тульцева 1985 – Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. М.: Наука, 1985.
- Фролова 2012 – Фролова А.В. Современные календарные праздники русских Архангельского Севера // Полевые исследования Института этнологии и антропологии Российской академии наук – 2006 / отв. ред. З.П. Соколова. М., 2009. С. 175–192.
- Шаповалов 2010 – Шаповалов С.Н. Институционализация государственных праздников в современной России // Общество: политика, экономика, право. 2010. № 1. С. 101–104.
- Шаповалов 2013 – Шаповалов С.Н. Формирование государственных праздников современной России // О-во: социология, психология, педагогика. 2013. № 3. С. 20–26.
- Шляхтина 2010 – Шляхтина Н.В. Православные праздники в современной русской семье // Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. Сборник статей и очерков. М.: ИЭА РАН, 2011. С. 436–457.
- Шмелев, Шмелева 2012 – Шмелев А.П., Шмелева О.Ю. Феномен праздника как инструмент государственного управления в контексте политики воспитания толерантности и предупреждения экстремизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3-х ч. Ч. 2. С. 207–212.
- Эйхберг 2006 – Эйхберг Х. Социальное конструирование времени и пространства // Логос. 2006. № 3 (54). С. 76–90.

Article Summary

I.A. Morozov, P.S. Skryl'nikov. Sovremennaiia prazdnichnaia kul'tura v Kostromskom krae (po rezul'tatam anketirovaniia) [Modern holiday culture in the Kostroma region (according to the survey)]

Keywords: festive culture, modern and traditional holidays, transformation processes in culture

Abstract: The article presents the results of studies of transformation processes of festive culture and its modern state in several areas of the Kostroma region on the results of the survey and qualitative interviews conducted by the authors in 2014–2015.

Authors: Igor Morozov, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia); e-mail: mianov@rambler.ru
Pavel Skryl'nikov, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia); e-mail: withwings@mail.ru

References

- Alekseev T.D., Echevskaia O.G. Prazdnik v zhiznennom mire sovremennogo gorozhanina: novye predstavleniia i transformatsii. *Mir ekonomiki i upravleniia*, 2014, vol. 14, № 1, pp. 180–191.
- Berezkin A.V., Kritskaia S.Yu. Zametki ob istoricheskikh korniakh sovremennykh gosudarstvennykh prazdnikov. *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2010, № 2, pp. 5–10.
- Borisova A.M., Volovikova M.I. Dinamika sotsial'nykh predstavlenii o novom gosudarstvennom prazdnike v period 2007–2015 gg. *Sotsial'naia i ekonomicheskaiia psikhologiya*, 2016, vol. 1, № 1, pp. 41–60.
- Demina L.V. Traditsionnyi narodnyi prazdnik v kontekste sovremennoi kul'tury. *Vestnik Cheliabinskoi gosudarstvennoi akademii kul'tury i iskusstv*, 2011, vol. 25, № 1, pp. 103–107.
- Efremova V.N. Transformatsiia ofitsial'noi simvolicheskoi politiki v sfere gosudarstvennykh prazdnikov v sovremennoi Rossii. *Politicheskaiia nauka*, 2014, № 3, pp. 85–102.
- Eikhberg Kh. Sotsial'noe konstruirovaniie vremeni i prostranstva. *Logos*, 2006, № 3 (54), pp. 76–90.
- Frolova A.V. Sovremennye kalendarnye prazdniki russkikh Arkhangel'skogo Severa. *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii Rossiiskoi akademii nauk – 2006*, ed. Z.P. Sokolova. Moscow, 2009, pp. 175–192.
- Gaina L. Prazdnik Dnia Pobedy v sovremennoi russkoi derevne (iz polevykh nabludenii). *Vremennik Zubovskogo instituta*, 2011, № 6, pp. 119–123.
- Kvashenko M. Prazdnichnyi kalendar' postsovetetskogo chelovek. *Trudy Instituta evropeiskikh kul'tur: Sovremennye strategii kul'turologicheskikh issledovaniia*, vol. 2. Moscow: RGGU, 2008, pp. 275–284.
- Kondakov I.V. (ed.). *Estetiko-kul'turologicheskie smysly prazdnika*. Moscow: GII, 2009.
- Lavrikova I. Prazdnik v sovremennoi Rossii. Iz istorii massovykh sotsial'nykh manipulatsii. *Svobodnaia mysl'*, 2011, № 10 (1628), pp. 149–158.

- Litvinova M.V. Massovye prazdniki i zrelishcha v sovremennom kul'turno-ideologicheskom prostranstve. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2007, vol. 9, № 2 (36), pp. 262–271.
- Medvedeva M.A. Kvazitsennost' "prazdnika potrebleniia" v sisteme kul'tury sovremenno obshchestva. *Analitika kul'turologii*, 2007, № 7, pp. 222–226.
- Men'shikova E.R. Prazdnik, kotoryi davno ne s toboi: utrata sakral'noi identichnosti. *Estetiko-kul'turologicheskie smysly prazdnika*, ed. I.V. Kondakov. Moscow: GII, 2009, pp. 250–262.
- Morozov I.A., Frolova O.E. Tema izobilia v russkoi kul'ture XIX – XX vekov. *Traditsionnaia kul'tura. Nauchnyi al'manakh*, 2000, № 1, pp. 91–98.
- Miasnikova L.A., Filatova E.A. Sobytie i "psevdosobytie" – predmetoobrazuiushchie elementy traditsionnogo i sovremenno prazdnika. *Diskussii*. 2013, № 10 (40), pp. 51–59.
- Orlov O.L. Istoriko-kul'turnye aspekty Novogodnego i Rozhdestvenskogo prazdnikov. *Klio. Zhurnal dlia uchenykh*, 2001, № 3 (15).
- Orlov O.L. *Prazdnichnaia kul'tura Rossii*. SPb: Kul't-inform-press, 2001. URL: <http://elibrary.spbguki.ru/579767/view#page=80>
- Saraikina D.Yu. Politicheskii prazdnik kak element politicheskoi kul'tury. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofii. Sotsiologii. Politologiya*, 2012, № 3 (19), pp. 72–81.
- Serkin V.P. *Metody psikhologii sub"ektivnoi semantiki i psikhosemantiki*. Moscow: Izdatel'stvo PChELA, 2008.
- Tul'tseva L.A. *Sovremennye prazdniki i obriady narodov SSSR*. Moscow: Nauka, 1985.
- Vedeneev G.A. *Massovye rossiiskie prazdniki: sostoianie i tendentsii razvitiia*. Volgograd: Volgogradskoe nauchnoe izdatel'stvo, 2008.
- Vasil'ev M.I. Problemy sokhraneniia russkoi traditsionnoi prazdnichnoi kul'tury v sovremennom prazdnichnom kalendare. *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2003, № 24, pp. 51–56.
- Shapovalov S.N. Institutstionalizatsiia gosudarstvennykh prazdnikov v sovremennoi Rossii. *Obshchestvo: politika, ekonomika, parvo*, 2010, № 1, pp. 101–104.
- Shapovalov S.N. Formirovanie gosudarstvennykh prazdnikov sovremennoi Rossii. *Obshchestvo: sotsiologii, psikhologii, pedagogika*, 2013, № 3, pp. 20–26.
- Shliakhtina N.V. Pravoslavnye prazdniki v sovremennoi russkoi sem'e. *Tserkovnye prazdniki russkogo naroda: ot proshlogo k nastoiashchemu. Sbornik statei i ocherkov*. Moscow: IEA RAN, 2011, pp. 436–457.
- Shmelev A.P., Shmeleva O.Yu. Fenomen prazdnika kak instrument gosudarstvennogo upravleniia v kontekste politiki vospitaniia tolerantnosti i preduprezhdeniia ekstremizma. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. Tambov: Gramota, 2012, № 12 (26), ch. 2, pp. 207–212.

М.Д. Алексеевский

День Шуки в городе Галиче: механизмы конструирования туристического праздника

Ключевые слова: праздник, обряд, туризм, символ, локальный бренд, Костромская область, Галич

Аннотация: Данная статья посвящена феномену туристических праздников в современной России. Речь идет о новом типе праздничных мероприятий, полностью ориентированном на туристов. Туристические праздники имеют огромное значение для развития событийного туризма, поэтому региональные власти часто требуют от муниципальных властей создания таких праздников. Используя материалы полевых исследований, проведенных в городе Галиче Костромской области, автор рассматривает частный случай празднования Дня Шуки. Этот новый туристический праздник был создан местными властями по требованию вышестоящего начальства и стал очень популярен. Анализируя историю создания Дня Шуки, автор обращает внимание на значение локальных культурных брендов для этого процесса. В центре внимания исследования взаимосвязь между культурными брендами, актуальными для местных сообществ, и культурными потребностями современных туристов.

Праздничная культура современного города характеризуется исключительно динамичным развитием: одни праздники уходят из активного бытования, другие меняют свой смысл и формы празднования, третьи возникают и начинают пользоваться популярностью. При этом для современной праздничной культуры типична многослойность и мозаичность, когда у каждого горожанина формируется свой набор праздников, которые он признает и отмечает, причем у представителей различных возрастных и социальных слоев общества эти наборы могут сильно отличаться. Столь же различными могут быть и смыслы, которыми наделяется тот или иной праздник, а также ритуалы празднования.

Новые праздники, которые в большом количестве начинают отмечаться в России, как правило, тесно связаны с теми сообще-

ствами, где они бытуют. Так, большое распространение получили специфические школьные праздники, которые отмечаются только учениками и учителями соответствующих учебных заведений; все более популярны становятся музейные праздники; можно констатировать формирование специфических клубных праздников, самым популярным из которых является Хэллоуин. При этом за пределами сообществ, поддерживающих и отмечающих тот или иной праздник, он может быть совершенно неизвестен.

Одним из типичных типов праздников, которые имеют очень ограниченную и четко определенную аудиторию участников, являются туристические праздники. Речь идет о праздниках, которые организуются и проводятся специально для туристов и являются одним из ключевых ресурсов для развития событийного туризма (Getz 2005; Getz 2008; Алексеева 2011). Как правило, специальные праздничные мероприятия для туристов (например, туры на Масленицу) приурочены к широко известным календарным праздникам (Седакова 2009). В этом случае программа туристических развлечений вписывается в более широкую рамку празднования, то есть туристы присутствуют на празднике наравне с другими категориями участников.

Однако в последние годы в различных регионах России все чаще конструируются новые праздники, которые ориентированы исключительно на туристов. Несмотря на растущий интерес отечественных антропологов и социологов к современным праздничным традициям, данное явление российской праздничной культуры до настоящего времени не привлекало внимания исследователей. Между тем, представляется важным обратиться к изучению этих новых форм праздничной культуры сейчас, когда они еще находятся в стадии становления, так что механизмы их конструирования можно наблюдать буквально в режиме реального времени.

Цель данной работы – на конкретном примере (празднование Дня Шуки в городе Галиче Костромской области) разобрать процесс изобретения нового туристического праздника, рассматривая его в трех контекстах: в контексте региональной политики по раз-

витию туризма; в контексте праздничной культуры провинциального города; в контексте локальной городской культуры в широком смысле. В поле нашего внимания будут не только смыслы, которые использовались при разработке праздника, но и сами праздничные мероприятия, а точнее элементы, из которых они комбинировались.

В основе статьи лежат материалы научных экспедиций Государственного республиканского центра русского фольклора, которые проводились в Галиче в 2011–2012 гг. (Алексеевский 2013), а также материалы различных интернет-ресурсов (статьи о празднике в СМИ, официальные документы, размещенные на сайте администрации города, рекламные тексты на сайтах туристических фирм, сообщения на форумах и т.д.). Следует отметить, что среди полевых материалов, полученных во время экспедиции, оказались не только интервью с жителями Галича, но и экспертные интервью с местными работниками культуры, в той или иной степени имеющими отношение к созданию праздника, а также документы, переданные ими исследователям (сценарий «Дня жуки» 2010 г., фотографии и видео с этого праздника). Автор статьи сердечно благодарит тех работников культуры Галича, которые помогали ему в ходе работы над исследованием, однако считает необходимым в рамках научной этики не раскрывать их личности в рамках данной статьи, скрывая их имена при цитировании под условными обозначениями.

Город Галич является одним из районных центров Костромской области. Это один из самых старых городов в регионе: первое упоминание о Галиче в летописях датируется 1237 г.; с 1246 по 1450 г. он был столицей Галицкого княжества, а повторно статус города получил в 1778 г. Сейчас это небольшой город с населением около 17 тыс. человек, испытывающий экономические и социальные трудности, типичные для малых городов Центральной России. Хотя в Галиче сохранилось немало историко-культурных памятников, туризм здесь развит слабо из-за проблем с транспортной доступностью и нехваткой комфортных гостиниц. Между тем, еще с 2007 года, когда губернатором Костромской области стал

Игорь Слюняев, туризм был объявлен одним из приоритетных направлений экономического развития региона, а летом 2010 г. по инициативе губернатора была разработана комплексная программа повышения туристической и инвестиционной привлекательности г. Костромы и Костромской области «Кострома – душа России», предусматривающая рост туристического потока к 2013 г. до 2 млн человек в год (при том, что все население Костромской области составляет лишь 650 тыс. человек).

Ориентация на развитие туризма в области, обозначенная как один из приоритетов региональной политики, привела к тому, что местные муниципальные образования получили новые обязательства по привлечению туристов на местах. В сентябре 2010 г. в Костроме прошло заседание коллегии департамента внешнеэкономических и межрегиональных связей Костромской области, посвященное туризму, где отмечалась недостаточно активная работа муниципальных образований и предлагалось активнее использовать ресурсы событийного туризма (Медведев 2010). В качестве положительного примера приводилась деятельность администрации города Галича, которая готовит проведение интерактивного проекта «Праздник Шуки» для представителей туристической индустрии и журналистов (илл. 14–15).

Первый праздник «День Шуки» в Галиче действительно был проведен в сентябре 2010 г., однако местные работники культуры в интервью вспоминают, что его разработка не была их инициативой и велась под сильным давлением областной администрации:

Я, слава богу, в этом празднике не участвовала. <...> У нас Игорь Николаевич <Слюняев, губернатор>, он решил Костромскую губернию сделать.... Ну, вы знаете вот этот бренд «Кострома – душа России»? И он решил, что Костромская губерния должна вытаскаться как туристическая. Лес весь вывезли, ну, решили на туризме... Ни дорог, ни гостиниц, но мы туризм развиваем. И рапортуем ему об этом. Ну, вот отсюда и возникло (ПМА 2011; С.Р., работник культуры г. Галича).

Галич как город, имеющий более высокий, чем соседние районные центры, потенциал туристической привлекательности, оказал-

ся одним из первых городов, где попытались развивать событийный туризм за счет создания специальных праздников. Поводом для организации и проведения праздника стал запланированный приезд группы туристических операторов и журналистов в рамках рекламного тура по Костромскому краю «Путешествуй с пользой!»:

Они <начальство из Костромы> не то, что указание дали, они нас заставили провести. Потому что к ним едет группа, они их туда-сюда возили, а им надо что-то ещё. И они вот на Галич тут. Мы... нам всех приходится выручать. <...> Они, знаете, они действительно так хотят, почему? Потому что привлекается в Костромскую область сейчас по желанию губернатора, по приказу губернатора, большое количество туристов. И они очень, очень, очень хотят, чтобы как можно больше муниципалитетов охватить (ПМА 2011; Л.Н., работник культуры г. Галича).

По признанию организаторов праздника, на его подготовку практически не было выделено средств, а сроки были очень ограниченными, поэтому необходимо было придумать концепцию праздника очень быстро и обеспечить его проведение «своими силами». Своеобразным образцом туристического праздника для организаторов стал День гуся в Кологриве, который проводится с 2005 г. Статус «Гусиной столицы России» Кологрив получил из-за того, что на окраине города на реке Унже каждую весну останавливаются на отдых бесчисленные стаи диких гусей, мигрирующих из Европы в Арктику для выведения потомства. Соответственно, перед работниками культуры Галича стояла задача выбрать бренд города и подготовить праздник в его честь.

Галич относится к числу городов с очень богатой историко-культурной традицией, а его отличительные особенности многократно становились предметом рефлексии со стороны местных краеведов и музейных работников, поэтому можно было бы предположить, что с выбором локального бренда затруднений не возникнет. Однако именно здесь у создателей нового праздника возникли самые серьезные проблемы.

Главным символическим ресурсом Галича вне всякого сомнения является богатое историческое прошлое. Материалы экспе-

диции свидетельствуют о том, что жители города гордятся тем, что Галич долгое время был столицей отдельного княжества, конкурирующего с Москвой, а в местной краеведческой и публицистической литературе часто используется устойчивая формула «Галич – откуда наши предки ходили на Царьград». Поводом для гордости горожан неожиданно становится и тот факт, что родом из Галича был Григорий Отрепьев, вошедший в историю как Лжедмитрий I. Однако исторические бренды Галича не подходили для создания туристического праздника, так как заметно отличались по стилистике от других «брендовых праздников» России, а также требовали значительных финансов для организации представлений на историческую тему.

Более близкими к современности были еще три потенциальных бренда Галича. С одной стороны, в XIX веке Галич славился своими отходниками, которых здесь называли «питерщики» (Соловьев 1933; Розанова 2009). Многие из них работали в столице плотниками, поэтому неофициальной эмблемой «питерщиков» считался топор (существовала даже поговорка «Галичский топор Питер построил»). С другой стороны, в одном из старых районов Галича, который назывался Рыбная Слобода, жили местные профессиональные рыбаки, которые прославились артельным изготовлением вандыша (мелкой рыбы, которую высушивали в специальных печах и продавали на вес), а также выращиванием огурцов на продажу на специальных огуречниках (грядках из земли и озерного ила, которые уходили от берега в озеро) (Сотников 2002). В настоящее время огуречники есть лишь в нескольких хозяйствах города, а секрет изготовления вандыша утрачен несколько десятилетий назад, однако проблемы с использованием этих брендов возникли, прежде всего, из-за того, что они уже оказались «заняты» другими городами. Вот как эмоционально рассказывала об этом один из организаторов праздника:

Музей валенка есть, Музей мыши есть, Музей огурца есть, хотя вот огурцы это именно наше, галичское. Топор – галичским топором Санкт-Петербург срублен, то есть вот тоже наше, да. Также наше, но уже Ярославль ухватил, молодцы, более такие шустрые области, не

как наш регион. Там Владимирская область – огурец уволокла, а у нас щука осталась, что нам ещё больше... А надо везде делать какой-то свой бренд, чтобы ехали и знали по бренду исключительно (ПМА 2011; Л.Н., работник культуры г. Галича).

Выбор щуки в качестве главного городского бренда на первый взгляд кажется неочевидным: хотя эта рыба водится в Галичском озере, она никогда особо не выделялась местными рыбаками, для них куда большее значение имела мелкая сорная рыба (например, ерши), из которой делали вандыш. Однако некоторые сюжеты, связанные со щуками, все же имеют известность в галичской культурной традиции. Так, в статье о празднике, размещенной на сайте городской администрации, упоминается о щуке, которую местный художник сделал из льда зимой 2008 г.: «В феврале 2008 года сотрудники Галичского краеведческого музея и Детской библиотеки им. Я. Акима провели для ребят из школы № 7 (что как раз в Рыбной слободе) занимательную экскурсию и решили совместить приятное с полезным – показать и рассказать! Художник Евгений Балакин создал во дворе Православного духовного центра необыкновенной красоты ледяную щуку, а Ирина Белова, заведующая Галичским краеведческим музеем, рассказала ребятам об обычаях и обрядах галичских рыбаков» (Бородина 2012). Следует отметить, что изготовление разнообразных фигур из льда с конца 2000-х гг. стало одной из устойчивых городских традиций Галича, однако щуку с тех пор ни разу не изображали.

Возможно, что на решение художника сделать из льда именно щуку повлиял тот факт, что знаменитый киносказочник Александр Роу снимал натурные сцены своего фильма «По щучьему велению» (1938) в деревне Челсма, которая находится на берегу Галичского озера в 5 км к западу от районного центра. Информация об этом факте до недавнего времени не была широко распространена среди жителей Галича (во время экспедиции 2011 г. о съемках фильма упоминали только краеведы и музейные работники). Создатели праздника признавались, что первоначально на выбор щуки в качестве бренда Галича их вдохновила ледяная скульпту-

ра, однако впоследствии в газетных статьях о празднике чаще упоминался именно фильм А. Роу.

После того, как выбор бренда для праздника был завершен, организаторам необходимо было оперативно разработать сценарий праздничных торжеств, ограничив при этом до минимума бюджетные расходы. Опираясь на собственные силы, организаторы привлекли к участию в проведении праздника Детскую музыкальную школу г. Галича, детский фольклорный ансамбль «Задоринка», муниципальное учреждение «Школьное питание», которое отвечало за угощение гостей, а также мастеров-ремесленников и предпринимателей, отвечавших за торговлю сувенирами.

При написании сценария упор решено было сделать на местные обряды и фольклорную песенную традицию Галича. Праздник состоял из трех основных частей: сначала на берегу озера гостей праздника встречали с песнями «девушки в русских костюмах», затем к берегу причаливала лодка с рыбаками, привозившими щук в качестве улова, наконец, кульминацией Дня Щуки становилось застолье, также сопровождавшееся фольклорными песнями. Несмотря на то, что главным героем праздника была объявлена щука, в программу праздника была включена традиционная местная песня «Галичские ерши».

Особого комментария требует обряд «молить калачи», реконструкция которого стала одним из ключевых событий праздника. Самое раннее подробное описание этого специфического обряда Рыбной Слободы города Галича встречается в книге Я. Крживоблоцкого «Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба» (1861), впоследствии оно многократно публиковалась в местных краеведческих изданиях. Речь идет об обрядах, связанных с началом так называемой «чащевой» (начало ловли большим неводом и начало заготовки вандыша), которая всегда начиналась 14 августа (1 августа по старому стилю) в праздник Спаса на воде (он же Медовый Спас или Мокрый Спас): «Довольно интересны обычаи Галичских рыбаков до начала лова. Партия, приготовивши для ловли невод, накануне 1-го числа, сходится и покупает лоток калачей, которые относятся

во двор к старосте партии, куда зовут друг друга таким образом: “Пойдемте калачи молить”. Когда все соберутся, тогда высыпают калачи в нос невода, зажигают пред образом свечу и, помолившись Богу, опять садятся, ломают калачи и дают всем присутствующим, хотя бы были между ними и не принадлежащие к их партии; между прочим, здесь строго смотрят, чтобы ктонибудь из пришедших не унес малейшего кусочка в дом свой, для чего предупреждают: “Сколь хошь ешь, а домой не носи”. На другой же день т. е. 1-го числа, рано утром, собираются в другой раз, поздравляют друг друга с началом лова, покупают водки и пьют за здоровье и благополучие домашних; с началом же зари все рыболовы известной партии уезжают на озеро, и если первый лов удачен, то надеются, что в продолжении года, будут иметь лов обильный и благополучный» (*Крживоблоцкий* 1861: 274–275). Выпадая из старого хозяйственно-бытового контекста деятельности рыболовных артелей Рыбной Слободы, обряд «молить калачи», реконструируемый в рамках празднования Дня щуки, теряет свой изначальный смысл и магическое значение, однако становится при этом маркером локальной самобытности галичской культуры, который оказывается привлекателен для туристов своей загадочностью и архаичностью. С точки зрения глубинного смысла обряда такая реконструкция является профанацией, но если рассматривать ее как вторичную фольклорную форму, тесно связанную с массовой культурой, следует признать ее ценность и привлекательность для целевой аудитории.

Несмотря на то, что первое празднование Дня Щуки было подготовлено второпях и, по признанию самих организаторов, было достаточно «сырым», программа имела большой успех у аудитории. Через год День Щуки был проведен снова, причем на этот раз участниками праздника были не журналисты и туроператоры, а туристы из Костромской области и соседних регионов. В том же году проект праздника стал победителем в областном конкурсе «Авангард туриндустрии – 2011» в номинации «Лучший туристический проект Костромской области» (*Бородина* 2012). Следует отметить, что, несмотря на эти успехи, День Щуки был абсолют-

но неизвестен жителям Галича, не принимавшим участия в его подготовке. Единственной целевой аудиторией праздника были приезжие туристы, в то время как обычные галичане ничего не знали о его существовании.

Ситуация изменилась в феврале 2013 года, когда в Галиче у Дня Щуки появился конкурент – зимний праздник «По шучьему велению». Если основным организатором Дня Щуки являлась администрация города Галича, то праздник «По шучьему велению» готовит администрация Галичского муниципального района. Основной целевой аудиторией нового праздника стали не туристы, а жители города и окрестных сел. Иным стало и содержание праздника: вместо реконструкции галичских обрядов и исполнения фольклорных песен публике был предложен более привычный формат ярмарочного гуляния, напоминающего городское празднование Масленицы. Основным содержанием праздника стали конкурсы (перетягивание каната, колка дров, отгадывание загадок, переноска воды с использованием коромысла), в которых участвовали команды из разных сельских поселений района (Хазова 2016). Объединяющий сюжет конкурса – попытка рассмешить царевну Несмеяну – напрямую отсылал к сюжету фильма А. Роу «По шучьему велению». Можно констатировать, что праздник «По шучьему велению» окончательно утвердил щуку в качестве главного локального бренда Галича не только для внешней аудитории (туристы), но и для жителей города. В феврале 2015 года во время очередного праздника организаторы торжественно открыли в здании районного отдела культуры музеев «По шучьему велению», который должен способствовать укреплению и развитию этого бренда (В Галиче 2015).

Возвращаясь к туристическому празднику День Щуки, который благополучно продолжает существовать параллельно со своим зимним конкурентом, следует обратить внимание на то, что ключевую роль в его сценарии играет местная фольклорная традиция. Использование сугубо местных фольклорных песен и обрядов обеспечивает самобытность и зрелищность сценария, которые становятся несомненными достоинствами праздника для

туристов. В свою очередь для организаторов местный фольклор оказывается одним из самых доступных и недорогих способов репрезентировать местную культурную традицию.

Обобщая наши наблюдения, можно сделать вывод о том, что в настоящее время в Костромской области постепенно идет формирование системы местных туристических праздников, которые целенаправленно внедряются по инициативе региональной власти в рамках развития событийного туризма. Процесс конструирования местных праздников оказывается тесно связан с выявлением локальных брендов. Этот процесс осуществляется местными работниками культуры, причем на выбор бренда могут иметь влияние многие факторы. Хотя поводом для выявления бренда зачастую служит необходимость создания праздника, в дальнейшем бренд начинает жить своей жизнью и, как правило, выходит за узкие рамки туристического праздника, закрепляясь в местной культуре. Хотя выбор шуки в качестве бренда города Галича во многом кажется искусственным и случайным, можно предположить, что уже через несколько лет он обрстет своей мифологией и будет восприниматься местными жителями как существующий «испокон веков».

Комментируя сценарий туристического праздника, необходимо отметить значение кулинарной (угощение) и предметной (сувениры) составляющих, имеющих большое значение для туристов. Наконец, нельзя не отметить, что разработка подобных туристических праздников является той областью, где профессиональные фольклористы и антропологи имеют возможность применить свои знания в прикладном ключе. Очевидно, что если бы к работе над сценарием Дня Шуки были привлечены специалисты, досконально знающие локальную фольклорную традицию, данный праздник можно было бы сделать еще более ярким и самобытным. С другой стороны, если бы над этим проектом работали бы люди, совсем не владеющие местным материалом, праздник мог бы превратиться в полный китч, где исполнение песен из репертуара «Золотого кольца» полностью профанировало бы идею репрезентации галичской культурной традиции.

Успешный опыт галичского Дня Шуки и кологривского Праздника гуся побудил другие районы Костромской области также заняться конструированием новых туристических праздников. Так, с 2013 г. в поселке Красное-на-Волге, районном центре Костромской области, проводится Праздник лошади, приуроченный к местному престольному празднику – Дню памяти святых мучеников Флора и Лавра, считавшихся среди русских крестьян покровителями лошадей. В том же году в поселке Островское заложили традицию празднования Дня лаптя, а в самом областном центре начали отмечать День картошки, получивший официальное название «Ах, картошечка, картошка». Важно отметить, что эти новые праздники ориентированы не только на туристов, но и на местных жителей и имеют более массовый характер.

Популярность такого рода праздников, которые одновременно конструируют символы локальной идентичности и в то же время используют их в качестве основного ресурса, связана с тем, что они соотносятся с двумя социокультурными трендами. Во-первых, у российских туристов растет интерес к формату событийного туризма, подразумевающему вовлечение зрителей и получение ярких впечатлений. Во-вторых, в регионах фиксируется устойчивый запрос на развитие местной культурной самобытности, укрепляющей и подпитывающей локальный патриотизм. Можно предположить, что в дальнейшем практики конструирования подобных праздников, изначально возникающие в результате прямого запроса со стороны властей, будут разрабатываться силами местных энтузиастов и постепенно развиваться от «закрытых» туристических праздников к более массовым «народным» праздникам, привлекательным и для местных жителей, и для приезжих.

Источники и материалы

- Бородина* 2012 – *Бородина О.В.* В Галиче состоялся День шуки // Сайт Администрации города Галича. URL: http://www.admgalich.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=4999. Дата обращения 14 сентября 2012 г.
- В Галиче 2015 – В Галиче открылся Музей шуки // ГТПК Кострома. URL: <http://gtrk-kostroma.ru/old/news/14487-v-galiche-otkrylsya-muzej-shchuki.html>. Дата обращения 25 февраля 2015 г.

- Крживоблоцкий* 1861 – *Крживоблоцкий Я.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Костромская губерния. СПб., 1861.
- Медведев* 2010 – *Медведев Р.* Костромская область будет развивать событийный туризм // Информационная группа «Турпром.ру». URL: <http://www.tourprom.ru/news/10313>. Дата обращения 14 сентября 2010 г.
- ПМА 2011 – Полевые материалы автора. Город Галич Костромской области, 2011 год.
- Соловьев* 1933 – *Соловьев А.Н.* Питершики-Галичане (этнографический очерк). Галич, 1933.
- Розанова* 2009 – *Розанова А.Н.* Развитие отхожих строительных промыслов в Галичском уезде // II Романовские чтения. Центр и провинция в системе российской государственности: материалы конференции. Кострома. 2009. С. 258–264.
- Хазова* 2016 – *Хазова Е.* Емеля, щука и все-все-все // Северная правда. 2016. 2 марта. URL: <http://www.pravda44.ru/5894-емеля,-щука-и-все-все-все.html>. Дата обращения 10 апреля 2016 г.

Научная литература

- Алексеева* 2011 – *Алексеева О.В.* Событийный туризм и ивент-менеджмент // Российское предпринимательство. 2011. № 6. Вып. 2 (186). С. 167–172.
- Алексеевский* 2013 – *Алексеевский М.Д.* Экспедиции по изучению фольклора и современной культуры малых городов России: опыт Государственного республиканского центра русского фольклора // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Материалы VI научно-практического семинара. Петрозаводск, 2013. С. 105–115.
- Седакова* 2009 – *Седакова И.А.* Традиционная и массовая культура в Интернете: цитаты, квази-цитаты и аллюзии // Интернет и фольклор. Сборник статей. М., 2009. С. 270–284.
- Сотников* 2002 – *Сотников Н.В.* История рыболовства и Рыбной Слободы в Галиче с конца XVIII до середины XX веков. Галич, 2002.
- Getz* 2005 – *Getz D.* Event Management and Event Tourism. New York, 2005.
- Getz* 2008 – *Getz D.* Event Tourism: Definition, Evolution, and Research // Tourism Management. 2008. Vol. 29. P. 403–428.

Article Summary

M.D. Alekseevsky. Den' Shchuki v gorode Galiche: mekhanizmy konstruirovaniia turistichekogo prazdnika [The Pike Day in Galich town: mechanisms of a tourist festival's construction]

Keywords: festival, ritual, symbol, local brand, Kostroma region, Galich

Abstract: The paper is devoted to the phenomenon of tourist festivals in contemporary Russia. This is a new type of festive activity which is especially tourist-oriented. Tourist festivals are of great importance for the development of event tourism, so regional authorities often demand that local authorities create such new festivals. Using the materials of the fieldwork research in Galich town, Kostroma region, the author presents the case study of the Pike Day celebration. This new tourist festival was created in 2010 by local administration at the demand of superior authorities and became very popular. Analyzing the history of the Pike Day's creation, the author pays attention to the role of local cultural brands in the process. The focus of the study is on interference between the cultural brands, that are vital for local communities, and the cultural needs of contemporary tourists.

Author: **Mikhail Alekseevsky, Centre for Urban Anthropology, (Moscow, Russia);** e-mail: alekseevsky@yandex.ru

References

- Alekseeva O.V. Sobytiinyi turizm i ivent-menedzhment. *Rossiiskoe predprinimatel'stvo*. 2011, no. 6, vol 2 (186), pp. 167–172.
- Alekseevsky M.D. Ekspedicii po izucheniyu fol'klora i sovremennoj kul'tury mal'lyh gorodov Rossii: opyt Gosudarstvennogo respublikanskogo centra russkogo fol'klora. *Metodika polevyh rabot i arhivaciya fol'klornyh, lingvisticheskikh i ehtnograficheskikh materialov. Materialy VI nauchno-prakticheskogo seminarra*. Petrozavodsk, 2013, pp. 105–115.
- Getz D. *Event Management and Event Tourism*. New York, 2005.
- Getz D. Event Tourism: Definition, Evolution, and Research. *Tourism Management*. 2008, vol. 29, pp. 403–428.
- Sedakova I.A. Traditsionnaia i massovaia kul'tura v Internetе: tsitaty, kvazi-tsitaty i alliuzii. *Internet i fol'klor. Sbornik statei*. Moscow, 2009, pp. 270–284.
- Sotnikov N.V. *Istoriya rybolovstva i Rybnoj Slobody v Galiche s konca XVIII do sere diny XX vekov*. Galich, 2002.

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Материалы сценариев свадьбы. г. Нерехта, 1996 г.

*Подготовлено к публикации
И.С. Слепцовой*

Сценарий свадьбы на мотив сказки

Первый день

— Ой, вы гости-господа! Долго ль ездили, куда? Ладно ль за морем иль худо? И какое в свете чудо?

— Есть такая молодлица, незамужняя девица, правда бают, есть так есть, что не можно глаз отвести. И стройна, и величава, выступает словно пава. А как речь-то говорит, словно реченька журчит. Днем свет божий затмевает, ночью землю озаряет. И румяна, и бела, и умом, и всем взяла. Коль пришли вы к ней жениться, надо будет потрудиться, и признаться надо ей в пылкости любви своей. Любишь ли невесту? [ответ жениха]

— Ну, итак начнем. Здесь живет краса-девица, Верой называется, кто пришел на ней жениться, должен нам понравиться. В этот дом ведет дорожка, говорят, ты здесь бывал? Ну, и думаем, конечно, все ступеньки сосчитал? (Сколько? Хорошо спускали, все успел пересчитать). Вот на каждую ступеньку будешь ты нам отвечать, ну а мы-то уж оценим, отдавать иль подождать. Наш дворец закрыт на ключик, ты дружочек посмотри, и заветный этот ключик на ладошку положи. Наша-то душа-девица, поджидая жениха, ночи тёмны не сыпала, глазки ясны не смыкала, все ткала, пряла, вязала, всё придано нашивала, вышивала день и ночь, не давала и помочь. Поглядеть бы мы хотели на умение жениха, ум-то есть, а вот на деле поработала б рука (2 доски, молоток, гвоздь, свечи). Дельный, работающий.

Вот ступеньки, поднимайся, и на каждой дай ответ, поглядим, как ты усвоил весь семейный винегрет. 1. Как зовут мужей сестёр? (свойки). – здесь уже не с руки. 2. А зятя между собою? (своиственники) – вот какие родственники. 3. А родители друг другу. (сватья) – устала наша братья. 4. Шурина племянник как зятю родной? (сын) – эх, зять, неча с тебя взять. Дальше пойдём.

Эту дверцу злой волшебник в паутину заковал, коль ни разу не собьёшься, в дверь закрытую – ворвёшься. (как узелок – слово).

А теперь ещё преграда, яблочко из райского сада, утоли голод, но руками не трогай.

А теперь хотим мы знать, экономным будет зять? Отгадай ты нам загадку. Поглядим, каков ты есть, если деньги будут в доме, сможешь быстро их ты счесть? ($2+2+2=6$).

Ну что же, руки золотые, голова не пустая, а вот дети? Чем ты их будешь забавлять? Должен ты нам рассказать.

Женихи всех времен и народов под балконом невесты своей исполняли всегда серенады, вот исполни и ты поскорей.

Молодец, все преграды прошёл, всё преодолел. Теперь опиши невесту, чтоб чужую не подсунули: какие глаза, какого роста молодая. Есть такая (подставная). Ах, вам настоящую, тогда выкуп, за так не отдадим.

1. За невесту скромную, просим денежку огромную (она у нас не синяя, не розовая, и не зелёная).

2. За губки сахарные, просим бублики маковые.

3. За ручки добрые – фрукты заморские.

4. За щёчки румяные – украшения несказанные.

5. За глазки молодые – напёрстки дорогие.

6. За платье белое – блоки спелые.

7. За фату воздушную – песню нескучную.

8. За убор свадебный – пряник сладостный.

9. За туфли-лодочки – бутылку водочки.

Ну, что ж, бери, владей, не обижай, смелей у столу води след в след.

За то, чтоб в вашей жизни самые большие были только эти преграды, которые жених преодолел сейчас. Ну, в дорогу, под венец, честным пирком да за свадебку.

Вручение подарков

Ой, вы гости-господа, коль пришли вы к нам сюда, для подарков пробил час, каждый скажет свой наказ. Молодые выходите, чаркой всех вы обносите. Молодая пусть подносит, а жених подносы носит, а свидетели не спите, все подарочки сложите.

Подарки-шутки

Вот вам капуста, чтоб в доме не было пусто.
Вот вам свёкла, чтобы любовь не поблёкла.
Вот вам редька, чтоб любовь была крепка.
Вот невесте морковка, чтоб во всём была сноровка.
Вот ещё морковка, чтоб любила свекровка.
Вот вам лук во щи, чтоб любили тещу.
А этот лук, чтоб не было разлук.
Вот два яйца: одно яйцо, чтоб спали лицо в лицо, второе яйцо, чтоб не ходил на чужое крыльцо.
Вот вам ручка, чтоб муж отдавал всю получку.
Вот вам веник, чтоб не просили у родителей денег.
Вот вам шишка, чтоб свекровь подарила сберкнижку.
Вот вам кирпич, чтоб теща купила «москвич».
Вот вам картошка, чтоб родился сын Антошка.
Вот вам солёные огурцы, чтоб родились близнецы.
Вот вам платочки, чтоб были и дочери.
Вот вам вилка, чтоб на дворе была скотинка.
Вот вам подо всё мешочек, чтоб для житья был отдельный уголок.

Для молодых

Посмотрим, как подготовились к семейной жизни.
Найдут согласие, сумеют ли угодить друг другу (накормить яблоком).

А ну, как будут дети? Что с ними делать? (перепеленать)

А теперь посмотрим, кто будет главой семьи? Отгадайте: а. Бл-дышая, круглая, семь дыр? (голова); б. Стоят вилы, на вилах бочка,

на бочке едало, под едалом сморкало, над сморкалом моргало, на могале рожь? (человек).

Второй день

Начало второго дня

На входе продаем банты. Цена в зависимости от цвета (1–5 руб.) и номерки по 1 руб. [цены 1994 г.]. Бантики, чтобы различать, рядом еще одна свадьба, чтобы разобрать в вытрезвителе.

Дорогие гости! Говорят, что цыган без лошади, что без вилок гости. В городе свирепствует эпидемия ящура, поэтому все приборы индивидуального пользования были продезинфицированы представителями СЭС. Ну, а поскольку обработка проводилась импортным препаратом, просьба оплатить расходы. Кроме того, следует принять противобактерицидную микстуру, кто не желает микстурой, пожалуйста дороже, но дороже [витаминки] дороже.

На кровать

Дорогие друзья! [дата] в пользование молодым было дадено:

1. кровать на 4-х ножках – 1 шт.
2. матрац на пружинах – 1 шт.
3. ватник – 1 шт.
4. одеяло байковое импортное – 1 шт.
5. комплект постельного белья – 1 шт.
6. подушки на лебяжьем пуху – 2 шт.
7. покрывало и накидушки – 1 комплект

[дата, на следующий день] комиссия в составе свидетелей со стороны жениха и невесты обследовав вверенное им имущество, нашла его в следующем состоянии:

1. кровать на 4-х ножках – сильно расшатана, ножка левая задняя отсутствует вообще;
2. матрац на пружинах – найден в следующем состоянии: пружины 5, 7, 8, 10 торчат наружу;
3. ватник найден под кроватью;
4. одеяло байковое импортное до сих пор не найдено;

5. подушки на лебяжьем пуху – одна на шифоньере, другая под стулом;

6. покрывало и накидушки в пыли под шифоньером;

7. свадебный наряд того и другого найден перед входной дверью;

8. Простынь найдена в скрученном состоянии, при раскручивании обнаружены пятна непонятного происхождения.

Разрешите в связи с этим считать работу молодых удовлетворительной. А вас, дорогие гости, просим пожертвовать, кто сколько может, хотя бы на раскладушку, а то спать им не на чем.

Молодые улыбаются, а чтоб шире улыбались, открывайте кошельки. <...>

Всё отснято на видео, выйдем из-за стола посмотрим. Все выходят в другую комнату. Свидетели цепляют на одежду молодых прищепки в разных местах, завязывают им глаза. Они на ощупь должны снять прищепки.

Битье посуды

Или ряженные или: к нам приехал цирк! Посмотрим на умение жонглеров владеть совком и веником.

Торты (конец свадьбы)

Друзья! В ночь с [дата] с космодрома Нерехта был запущен космический корабль, пилотируемый космонавтами [имена молодых]. В процессе полета были проведены следующие испытания:

1. стыковка и расстыковка;
2. переход из одного отсека в другой;
3. замена машинного масла не снижая скорости;
4. вращение вокруг оси и т.д.

Экипаж с задачей справился и благополучно вернулся на землю, а нам с вами они доставили космический торт. Друзья мои, просьба оплатить затраченное горючее.

Налетайте, покупайте,
Нету денег, занимайте,

Три рубля рублями,
Три копейки по копейке,
И копейку мелочью.

Сценарий свадьбы на мотив русских народных сказок и обрядов

Ой, вы гой еси, добры молодцы! Вы за чем же к нам пожаловали? Судьбу пытаться или счастье искать?

Ну, коль счастье искать, просим милости!

Женихов у нас перебывало видимо-невидимо, и сословия разного, и богатства всякого, да вот беда, ни один не сумел все условия выполнить. Готов ли ты, добрый молодец, через все преграды пройти, всё преодолеть, ни перед чем не остановиться?

Ну, коли так, тогда слушай.

Во тереме высоком в белокаменном живет дева красная [имя], краса – длинная коса. (Или: Здесь живёт краса-девица, [имя] называется. Кто пришёл на ней жениться, должен нам понравиться). А хоромы высокие заперты замком семипудовым, а ключ от того замка в яйце, яйцо в утке, а утка в зайце, а заяц в ларце, а ларец тот на дереве высоком. Коли силы да ловкость в себе чуешь, добудь тот ключик, добрый молодец. (1 дверь. Заперта замком, ключ где-то высоко, но на самом виду. Когда достанет, отпереть первую дверь).

Ой, ты гой еси, добрый молодец, добрый молодец, свет [имя], замок ты сумел открыть, а вот ответь-ка нам, поскольку давненько ты порожек дома этого топтал, сколько ступеней за дверью этой? Что ж, дальше пойдешь.

На пути нашем другая дверь, а дверь эта камнем приперта, он хоть на вид и маленький, а так просто не отодвинешь, слова заветные надобны. А ну-ка, добрый молодец, скажи нам, любя ли тебе невеста наша? (Заставить жениха кричать «люблю» как можно громче, приговаривая «ой, не слышим», «да разве так тихо любят»). Молодец так молодец. Дальше пойдешь?

Что ж, скажи-ка, добрый молодец, свет [имя], да ответь-ко нам на такой вопрос: За дверью этой молодница наша за труды твои с

устатко напиток поставила исконно русский, ответь молодец, что это за напиток? (квас). (Можно положить кольцо и заставить достать). Ну, дальше пойдешь? Пойдешь.

Еще одна дверь перед нами. Добрый молодец, свет [имя], дверь эта паутинкой заплетена сверху донизу, а чтоб распутать ее, вот что нужно. Скажи-ка, молодец, как ты жёнушку свою называть будешь, словами нежными да ласковыми. Как слово скажешь, так узелок развязать сможешь, а как два одинаковых произнесешь, узелок снова завяжется. (на дверь повесить паутинку из веревок, связанную узлами). Ай да молодец, ай да жених.

За дверью этой ждет тебя сюрприз.

В комнате повесить 3 стрелки: 1 – направо пойдешь – голову потеряешь; 2 – налево пойдешь – рассудка лишишься; 3 – прямо пойдешь – счастье найдешь. Написать с учетом комнат: указатель – «голову потеряешь». В той, в которой подставная, – «рассудка лишишься». А прямо – «стол накрытый». Если выберет прямо, ответить: «Ну, тогда садись и закусывай». Если выберет с подставной: «Что ж, тогда ответь нам: какие глаза у твоей возлюбленной? А в каком платье она была, когда ты с ней познакомился? А какого числа это было? Когда первый раз поцеловались?» Вывести подставную в этом наряде. Не нравится? Что ж, тогда придется настоящую подавать. Но... подруженьки, так просто мы ее не отдадим. А ну-ка раскошеливайтесь молодцы:

1. за невесту скромную просим денежку огромную. (если дадут зеленую [купюру]) – ну, у нас она не зеленая. Синюю – вот когда покраснеет, тогда и приходите. Красную – ну, можно еще и поговорить;

2. за губки сахарные просим бублики маковые;
3. за зубки острые просим фрукты заморские;
4. за щечки румяные – для невесты украшения несказанные;
5. за глазки голубые – просим конфетки дорогие;
6. за платье белое – просим яблоки спелые;
7. за фату воздушную – просим спеть песню нескучную;
8. за убор за свадебный – просим пряник сладостный;
9. за туфли-лодочки – просим бутылку водочки

(начало можно изменить:

1. за ... веселую – просим бумажку зеленую;
2. за красивую – просим бумажку синюю;
3. за прекрасную – просим бумажку красную).

Ну, что ж, жених хорош, ай да молодец. Что ж, бери свою суженую да на почетное место вежи, но с условием, так проводи, чтоб след в след прошли и всю жизнь так ходили. (должен пронести на руках).

Ну, а теперь, жених, скажи-ко, какое любимое блюдо у жены будущей? Чем ее угощать будешь? Да рано поутру в постель подавать?

А теперь, гостеньки дорогие, наполните бокалы за пару молодую красивую. Пора пришла за их согласие выпить да закусить, а вот стол накрыть матушка помогала. А скажи, наш жених названный, сколько лет невестки родители вместе прожили? Ну, так вам столько же прожить, да еще пять раз по столько, да деток родить, да в люди вывести!

Что ж, гостеньки, просим милости. А теперь пора нам в путь-дорожку, законно пару нашу зарегистрировать.

* * *

Интересно сравнить приведенные выше свадебные сценарии с их реализациями на практике. Ниже приведены описания конкретных свадеб, которые проводила СЕВ.

Сбор материалов для написания сценариев

В принципе первый-то мой материал я случайно у одной женщины увидела. Она с папочкой сидела в поезде, и я поинтересовалась: “Что это такое у Вас?” Она говорит: “Это у меня сценарий к свадьбе”. Я пока ехала из Костромы в поезде, я всё это, что мне надо, переписала себе на тетрадочку. А потом уж, как касалось свадьбы, компания-то наша, все одноклассники, все друг за другом выходили замуж, поэтому на каждой свадьбе, где что-то новенькое услышишь, где-то в гостях или чего-то... Я всё это записывала и потом мне уже начали приносить, поскольку я этим

делом занялась. Вот кто-то где-то чего-то: “Вот у нас вот лежит со свадьбы осталось с чьей-то”. И понемножку начал сам собираться. Конечно, вот основной – эти все клятвы, передача жениха невесты – это всё почти одно и то же. Редко вот такие интересные вещи встречаются, оригинальные совершенно. Но это, видимо, и очень старые. Я так думаю. [СИС: А какими-то опубликованными материалами, журналами, сценариями свадеб Вы пользовались?] Однажды мне прислали такой сценарий. Я написала объявление, как раз был такой безалкогольный период, значит, проведение такой свадьбы. Но там, как сказать, уж очень так типа светского такого праздника, без стола, безо всего, там бар где-то в углу. Ну, у нас-то это невозможно. Это где-то может там в Москве, действительно в узком кругу (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 71).

Выбор свадебного сценария

[Разговариваю] с родителями обычно. Молодые-то плохо ориентируются в этом во всём. В основном с родителями договариваемся, что проводить. Я им предлагаю: “У меня есть вот это, это, это. Что Вас интересует? В каком плане Вы хотели бы всё провести?” Иногда, если молодые хотят видеть то, что хочется, а не то, что им предложат, тогда молодые приходят. Там родители придут, договорятся и тогда молодые придут, обговариваем сценарий (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 101).

Девичник и устройство постели

А девичник – вот я договариваюсь, значит, со свидетелями. Обычно приходят молодые просить. Ну, молодые теперь смелые все, всё знают. Приходят когда обычно, значит, просить, договариваемся, что вот там мне надо встретиться со свидетелями, обговорить, что они говорить и то, что я буду говорить. Вот. Стараюсь свидетелям давать немного текста, потому что они все волнуются, все трясутся. Поэтому им даю что-нибудь полегче, а весь основной текст говорю сама. Вот. И потом договариваемся, если они девичник проводят (там у кого-то финансовые трудности), если, допустим, договариваются насчёт девичника проводить, тогда я с

ними иду в пятницу. Со свидетельницей и там с подругами идём, значит, заправлять кровать. И они дают все эти вот бумажечки. Значит, что там берём обычно. Поленья. Поленья с сучками обязательно, чтобы всё это торчало. Вот. Горох, пшено, спички. Ну, спички уж недавно. Нитки обязательно, иголки там, всё такое. И заправляем с самого начала. И всё это пришивается друг к другу, чтоб ничего не отрывалось, очень трудно было подобрать. Значит, на матрац – поленья. Там, значит, наматрасник ложится, потом пришивается всё это по кругу. Сшивается причём как можно мелче. Конечно, это тяжело, но когда их, допустим, человек пять, все вместе, тут по-быстрому. Потом, значит, кровать отодвигают и ещё вот так вот под кроватью кругом обматывают ещё нитками. Теперь, значит, простынь. Ложится простынь, тоже под простынь там горох сыплется, тоже бумажечки соответствующие. И тоже простынь по всему квадрату пришивается и тоже всё это обматывается. Потом, значит, одеяло. В одеяло, в каждый уголок вот как есть пододеяльник, вот в каждый уголочек там тоже или горох или пшено. И заматывается ниточкой, чтобы там это всё. Одеяло, значит, заправляется как нормально и тоже закладывается сбоку. И этот и боковой краешек тоже пришивается везде. Вобщем, всё, всё, всё – всё опять пришивается. Там и в одеяло и спички сыплют. И дальше всё сплошь. И в подушки во все эти углы, во всё, во всё, во всё. Подушки тоже, покрывало, значит, стелется. Покрывало пришивается, чтобы не видно было никаких стежков. Уже изнутри. И когда одеяло застилается, чтобы всё это (ни поленьев, ни чего), чтобы всё это было ровно. Может там подкладывается подушечка или чего – чтобы всё это было ровно. То есть покрывало ровное, чтобы создать видимость аккуратной кровати. А уже подушки опять опять-таки ставятся и опять пришиваются. Каждая подушка как укладывается, так каждая и пришивается. И накидушечка прикладывается и тоже пришивается там с другой стороны. Вобщем, это всё-всё-всё полностью. То есть распарывать это всё, конечно, очень-очень долго. Ну, тут всякие, значит, плакаты, всё это вешается. И делается без невесты. Невеста в это время с будущей свекровью занимается столом. Не знаю, ко-

нечно, как в других местах, но у нас вот так. Потом закончили, выходим, эту комнату закрыли, чтобы никто ни-ни, значит, не входил до молодых. Если есть ключ, то забирает свидетельница с собой, отдаёт только на первый день, когда, значит на свадьбе. Если нет – то просто или ленточкой какой-то завяжут, бантик, допустим, чтобы не входили, или чего-то такое. Это всё. Застолье небольшое, провода, значит. Ну, сейчас, конечно, молодые не знают ничего. <...> Ну, и всё, значит. Помогаем убрать со стола. Здесь вот, я даже знаю в одном месте было: свекровь высказала будущая: “Вот хочу посмотреть, какая хозяйка, как убирает, как помоеет”. Это тоже, может быть, видимо, какой-то был обычай или что-то. Теперь, значит, после девишника уже, значит, все расходятся (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 75).

Подготовка к свадьбе

Вот. И надо на следующий день. Свидетельница приходит заранее, вот. Я прихожу пораньше, чтобы всё это подготовить. Подготавливаю там дома уже для встречи всякие нужные необходимые вещи. И уже когда приходим... Но заранее обговариваю с невестой из какого места забирают. Там что: лестница ли есть, сколько дверей, сколько там... Вобщем, какое расстояние он должен пройти от калитки и до невесты. Там сколько комнат, в какую комнату её, значит, ставить (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 76).

Сценарий по мотивам русских народных сказок

И у меня есть один сценарий, я писала типа русских народных сказок. Другой сценарий просто вот такой игровой формы что ли. Заранее предупреждают жениха, чтобы приезжал старался пораньше, потому что проводить довольно долго, да может быть там и задержки какие. Чтобы успевали во время. Вот. Встречаю сама. Свидетельницы уже только встречают... Ну, есть, конечно, которые участие принимают, помогают. Но в основном, значит, с невестой вместе. Встречаю сама и от калитки, значит, его довожу до невесты. Там, значит, каким образом. Ну, хотя бы вот на последнем примере.

Там, значит, от калитки дорожка, подходим к двери входной. Вот по типу русских народных сказок. Говорю: “Вот у нас девица-красавица в тереме живёт, Кощей её запер. А ключ в яйце, яйцо в утке, утка в зайце, [заяц в ларце] значит, и – на дереве”. Предварительно вешаем ключ с помощью мужчин, которые находятся, куда-нибудь. Вот он сначала ключ ищет, значит, на дереве где-то там. Находит, достаёт со свидетелями, спускаются. Значит, открываем первую дверь. И вот за этой дверью у нас, значит, там следующее препятствие. Если там, допустим ступеньки, вот: “Сколько ступенек? Помнишь, сколько ступенек? Ходил, много раз ходил”. Вот он там называет. Если неправильно называет, то: “Ну вот, сколько выходил и ступеньки не знаешь сколько”. Если правильно: “Значит, хорошо тебя спускали со ступенек, что ты все посчитал”.

Теперь проходим дальше. Допустим, еще одна дверь. Вешаем из верёвочек или чего-то делаем типа паутинки. Просто завязываются лучики из нескольких этих. Вешаем вот на эту дверь. Вот говорю: “Паук-злодей заковал всё это, значит – и вот там паутинка. Чтоб развязался каждый узелочек, нужно ласковое слово называть, как ты свою любимую будешь называть”. Вот, значит, если одинаковое слово говорит, значит, завязываем по новой. Пока всё не развяжем. Развязали. Теперь, значит, за этой дверью молодая. Поскольку тот трудился, работал, молодая тебе напиток поставила. Какой напиток? Древний русский напиток. Какой напиток, угадай? Ну, квас (тут, конечно, все). И колечко оборонила, пока наливала. Вот нужно достать колечко. Ну, сейчас умные все пошли, все с магнитами. Раньше, конечно, пили, все по очереди. Но это уже издевательство, конечно. Трёхлитровую банку. Вот, значит, выпивают.

Потом ставим – иногда бывает – тазы. Значит, таз с водой. Вот надо положить в него то, что самое дорогое у тебя есть. Естественно, ты сам. Некоторые догадываются, так снимают обувь, встают. А некоторые прям в обуви залезают.

Теперь, значит, яблоки иногда подвешиваем на ниточке яблоко. И вот, значит, оно висит, нужно его съесть. Вот они со

свидетелями... Впрочем, кто какими способами, лишь бы, значит, как можно больше съел. Так тоже обыгрывается в сказочной форме – там “яблочко наливное” там чего-нибудь, тайна какая-нибудь.

Теперь, значит, как двери есть, какие препятствия – то камнем, значит, заложены – отодвинется, если скажешь, как ты любишь молодую. “Люблю”. – “Тихо, не слышно”. Вот до тех пор, пока она там не услышит. Тут уж все кричат, конечно. Впрочем, различные-различные препятствия.

Потом доходим до центральной комнаты, там развешиваем: “Направо пойдёшь”, “Налево пойдёшь”, “Прямо пойдёшь” – если три комнаты есть. В какой-то, значит, прячем невесту – обязательно подставная. Одеваем в белое во что-то. Причём, выбирают так, что какое бы направление он ни назвал, всё равно в последнюю очередь невеста. Если прямо, там стол накрыт. Вот пожалуйста, за стол выбрал. Если налево, выводим подставную невесту. Любую, даже мама, хоть кто угодно одевается. А, значит, невесту угадал: “Вот такая она была при первой твоей встрече? Как ты помнишь? Вот глаза какие, волосы какие, во что одета была?” И вот стараемся одеть в то, в чем была невеста в первый день встречи. Если есть, если сохранилось. Если нет, то чего-то белое, значит. И вот выводим: “Ну, что ж, глаза такие, волосы такие. Что ж, угадал”. – “Нет, не моя”. – “Всё равно мы тебе так просто не отдадим”. Вот здесь уже вот присказка. Эта присказка, я не помню откуда она у меня появилась, интересная. Значит, там подружки все выходят. А подружки – вот он все преграды прошёл, а подружки всё равно не хотят отдавать-то. Вот давай будем спрашивать с тебя:

Вот за убор за свадебный
Просим праздник сладостный

Ну, я тоже накануне говорю, что захватил с собой что-то такое, с чем можно пошутить было (не называю что).

За губки сахарные
Просим...

Вобщем, всё перечисляем, всё. Раньше так деньги-то были эти. Так вот, значит:

За невесту скромную
Просим бумажку огромную.

Вобщем, деньгами на каждую голову. Теперь:

За платье белое
Просим яблоки спелые.

За фату воздушную
Песню спеть нескучную.

За туфли-лодочки –
Бутылку водочки.

Вобщем, всё перебирала, весь наряд, всю её и всё это собирают свидетельницы, подружки.

Всё собирают, а потом, значит, выкуп принят – значит, придёт-ся отдавать. Вот бери невесту, води её за стол праздничный, перед путь-дорогою и пройдите так вам надо пройти, чтобы вы прошли след в след. Вот он должен догадаться, взять её на руки и поднести к столу. К столу. Там, значит, говорят, что стол помогала мама накрывать, тёща будущая, знакомство тут и всё. И говорим: “Всё нам понравилось, жених хороший. Много у нас женихов было. Этот лучше всех попался”. Значит, наливают и выпиваем, чтобы съездить вам зарегистрироваться и потом честным пирком и за свадьбку. Выпивают, потом, значит, выходят на улицу.

Ну, там тоже, конечно, уже бабушки с улицы и туда “трясут” и обратно “трясут”, кто сколько может. Раньше, конечно, это только при встрече “трясáли” с жениха, а теперь вот. Делают ворота, перед входом как раз ворота. Там стол ставят, бутылку с вином ставят, закусочки какой-то делают, плакаты, наряжают берёзки, вешают ленточки разные, плакаты. И стоят бабушки: “Вот не пропустим, не отдадим, пока не заплатишь. Ты с нашей улицы забираешь”. Также там разные прибаутки, байки разные говорят. Жениха трясут соседки. И вот он, значит, сколько выложит, пока их не устроит цена. Они могут тут сколько, дух из него вытрясти.

И даже и свидетелей трясут. Может жених пройти: “Мы вот его одного пропускаем, а вас не пропустим”. Пока не дадут чего-то. И гостей, если большая свадьба. Вобщем, всех, кто через эти ворота проходит, “трясут”. А теперь вот даже замечаю, что люди такие пошли свободные, даже с невестой выходит: “Ага, ты её уже забрал, вот теперь и заплати, что ты с ней едешь. А иначе не поедешь никуда”. И обратно собирают.

Потом, значит, едут регистрируются. В это время, пока мы с помощниками, мы собираемся до свадьбы... Если когда подъезжают на машинах на частных. У домов-то теперь не очень делают [елочку]. На частной улице там, в частных домах. Значит, в начале улицы ставятся или ёлочки или две берёзки ставятся по углам, натягивается верёвка (это мужчины делают) и поджигают это всё. Как только подъезжают – не пропускают, пока там выкуп не дашь. В начале улицы. [Поджигают] верёвочку. Верёвочку тоже чем-нибудь пропитывают, чтобы там полыхало, даже все эти берёзы, все ёлки загорелись. И с ружьями стоят палат. Пока не растрясут, пока он не заплётит всё. Но это редко теперь уже делают, конечно (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 77).

Встреча молодых

Потом, значит, уже к свадьбе все приходят. Я, конечно, прихожу заранее. Вот. Садятся. Здесь уже никто не распоряжается, уже все знают, что с этой стороны жениховы, с этой невестины. Со стороны невесты – невестины, со стороны жениха – жениховы. Ну, там плакаты, кому-то поручено всё это заранее украсить. Как раз договариваются, кто чего сделает. Там подарки всякие – всё это. И значит, когда молодые подъехали, там все оформились, поправились, я объявляю... Ну, там разные встречи. Если, допустим, помещение маленькое, то уже сидят все за столами, там только проход для молодых, пройти им. Если, конечно, там в столовой или в ресторане, там, конечно, места много. Я уже прошу всех гостей – в основном все с цветами приходят (ну, зимой плохо), ну, иногда там веточки наламываем, пока они не приехали, допустим, берёзки. И вот встают, значит – ну, это не очень принято, но на

трёх свадьбах я видела – я их заставляю встать: гостей со стороны жениха и гостей со стороны невесты и сделать своеобразный коридорчик. Цветочками сделать типа тоннеля такого. И вот на трёх свадьбах видела, денежки кидали тут же прямо им под ноги, значит, чтобы жизнь была богатая. Вот я предупреждаю, что сейчас они пройдут, мы встанем вот так. Как молодые прошли на свои места, так значит садимся там все. Значит, проходим и я сразу делаю вступление, вот все утихомирились, чтобы там и свидетели успокоились, приготовились, и все. Первое вступление делаю я (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 78).

Свадебное застолье

Первое вступление делаю я. Тут в принципе надо смотреть индивидуально, конечно. Кто – в русском народном стиле чтобы свадьба прошла, кто как закажет. “Вот, гости дорогие, пришли на свадьбу к молодым. Давайте поддержим их. Давайте петь, веселиться и сделаем для них незабываемое торжество!” Вот. Ну, предлагаю первый тост. Естественно, за новобрачных. И потом, значит, уже как только выпили, немножко все позакусили, там уже свидетели. Второе слово я им даю, свидетелям. И они тоже... Один говорит вступление, что сегодня мы, значит, пришли на торжество, там тоже с разными этими... И зачитывают свидетельство о браке. Обязательно указывает, что печати, всё-всё есть. За это давайте выпьем сейчас. Вот у нас создалась новая семья. Следующий ход там уже по ходу. Если немножко ещё все скованно себя чувствуют, то тоже какой-нибудь просто текст обыкновенный такой, спокойный даём. А если все уже такие весёлые, то что-нибудь шуточное. И вот здесь, конечно, все спрашивают обычно про подарки (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 79).

Одаривание молодых

Если места довольно-таки мало, то я им сразу объявляю, что как молодые пройдут, за столы сядут, так, пожалуйста, вручите свои подарки. Потому что собирать это всё, передавать не очень

удобно. Вот. А если места много, тогда я объявляю перед тем, как приехали молодые, что подарки вы пока подождите, сделаем отдельное объявление. И вот я приглашаю молодых, что: “Молодые выходите, чарой всех вы обносите”. И там гостям – тут тоже текст у меня есть. Гостям подготовится, каждый скажет свой наказ. И вот они, значит, выходят вместе со свидетелями. И это довольно продолжительное время. И гости там остальные пока перезнакомятся, и кто-то там выпил, чтобы немножко развеселиться. И они обходят всех подряд, к каждой паре пришедшей подходят с подносом. Свидетели помогают наливать, свидетельница собирает подарки. Свидетели наливают, и молодые обносят чаркой всех гостей, каждый говорит свои напутствия. Вот после этого, они вручили, значит, садятся на место. Я говорю: “Ну, вот, молодые получили подарки первые в жизни в своей семейной. А я вот забыла свои подарки. Я вручаю подарки-шутки”. И тут ещё очень много, у меня целый список. Подарки-шутки. Вот там капусту... Впрочем, такие шуточные подарки. Тут тоже смех и шутки. Вот давайте выпьем, чтоб у молодых было и светло, и тепло, и деньги водились, и всё такое.

Теперь после этого уже: “Вот мы создали семью, за молодых выпили, свидетели всё видали. А кого же мы с вами забыли? Родителей мы и забыли. Вот давайте их не забывать!” Вызываю родителей, значит, со стороны жениха и со стороны невесты по имени отчеству. Вызываю, говорю: “Вот теперь послушали всех, теперь давайте послушаем молодых”. Вот они встают, говорят благодарственные слова родителям, вручают подарки, просят называть их “папа”, “мама”. Сцена, конечно, трогательная, всё время со слезами. Папы, мамы тоже поздравляют детей. И я говорю тост родителям. Тут разные варианты, тосты длинные – тут тоже описаны. И вот там в конце: “Давайте выпьем, чтобы этот экипаж оставался с нами весь вечер” или “за наши с вами долги przede своими родителями”. Там разные концовки. Выпивают за родителей. И там, значит, люди уже все весёлые – и попеть, и всё... Вот этот блок стараюсь прогнать по быстрее, чтобы пока все ещё в трезвом состоянии. Потом уже там все кто куда. И уже попеть не против. И уже приглашают баяниста

или там ансамбль и уже поём. Напелись – приглашаю танцевать. Все поплясали, значит. В это время вот крадут невесту... (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 80).

Шутки над молодыми

Раньше было, что невесту крадут в первый день, поскольку она ещё только невеста. Сейчас уже обычаев никто не помнит, поэтому воруют кому когда заблагорассудится. Но так-то по делу – в первый день. И привязывают на пояс, и что угодно. И вот, значит, таскают взад-вперёд её, и обрезают, и увозят, и с выкупом жених ходит. В это же время, пока они ходят, разгуливают, кто-то занимает свадебные места жениха и невесты. Если не больно знают обычаи люди и обряды, я, например, сама подскажу, что кто-нибудь местечко-то займите. Просто, чтоб интересней всё проходило. Обычно сажаем девушку с мужчиной. И вот приходят молодые и я им объявляю: “Дорогие мои, пока вы ходите, у нас места заняли. Давайте выкупать”. Вот это тоже типа небольшого спектакля разыгрываем. Я заставляю молодых и тех, кто сидит на местах, проделать что-то, чтобы видно было. Ну, они там и кольца показывают и свидетельство (ну, иногда и свидетельство украдут у молодых как-то случайно, чтобы показать: “Свидетельство у нас”). – “Ну, это нам бестолку. У нас есть и кольца, и всё такое”. Заставляют, значит, сделать что-нибудь, там, поцеловаться полтора разочка или ещё как-то. Впрочем, тоже у меня тут целый список. Своим, если кто знает проведение, я наоборот делаю – что наши-то умеют, а ваши-то не умеют. Впрочем, переигрываю эту ситуацию в любом случае. Если знают – то так, если не знают – то по-другому. Вот. А своим в это время там подсказываю, что нужно делать, молодым. Значит, они отгадывают всё. “Значит, место освобождайте, вы не настоящая пара”. – “А выкуп?” – “Ну, ладно”. Договариваемся о выкупе, сколько там чего, значит. Освобождают места, молодые садятся и уже в это время приглашают к горячему – второе. Всех приглашаю на места и зачитываю ещё какую-нибудь – в основном шуточные у меня. Допустим, вот у меня “Обвинительный акт”. “Вот такой-то такой-то похитил един-

ственную-неповторимую. Вот. Разыскивается милицией. Уехал в неизвестном направлении на таких-то машинах, завешанных лентами”. Ну, вобщем, обыгрывается свадебная ситуация. “И вот нашёлся, милиция разыскала. Ну, что делать? Дело проиграно. Значит, молодую окольцевали. Поэтому милиция выносит свои обвинительные акты и вот приговаривает к пожизненному заключению семейному, которое расторжению брака не подлежит”. Вот. И выпивают за то, чтоб этот брак действительно крепкий был, не расторгался. Вот. И потом слушать – уже всё. Больше ничего не слушают. Тут уж все пошли плясать, кто поёт, кто чего (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 81).

Конкурсы и викторины для участников свадьбы и для молодых

И провожу конкурсы. Там выходят какие-то гости или со зрителями. Там, допустим, раскладываем газеты по полу и предлагаем парами вставать на газеты и смотреть, какие танцоры. Там с музыкантами договариваемся: играем сначала медленно и побыстрей, побыстрей и уже до самой быстрой. Как уж там у них получится. И вот суть-то, значит, все стараются ходить на месте, чтобы не сорвать газетку. А суть-то в том, что вот кто танцор-то настоящий, так у него и газетка в пух и прах, а вы-то танцевать не умеете, только топчетесь. Ну, тут интересные какие-нибудь сувениры шуточные вручаем, призы. Вот. Вот. Молодым делаем конкурс. Беру тазик (ну, это всё я беру заранее, чтобы уже лежало), тазик ложу с водичкой, ребёночка запелёнываем. “Вот, молодые, сейчас мы посмотрим, вот детки-то родятся, как вы будете с ними справляться”. Вот, значит, вручаем “ребёночка”. А гостям я объявляю заранее, что ребёночек у нас обкакался – ложу туда горчицы. Когда открывают – ахи-охи тут. Вобщем, вся ситуация интересная: и моют, и “голову держите, ведь это ребёнок, это не кукла”. И бабушки тут кинутся помогать – не так заворачиваешь, тут где подгузники, где чего... Куклу такую солидную, не с ручками-ножками такую хорошую, а вот как пупсик большой. Вот. Потом, значит, загадки им разные задаю. Там: кто глава семьи бу-

дет? Иногда ёжика сделают со спичек. Кто вытащит, тот значит... А пока каждый вытаскивает, называет ласковым именем. Пока коробку кто вытащит, тот глава семьи. Или, допустим, шарики надуть заставляем. У кого лопнет первым, тот и глава семьи. Заодно такой конкурс: каждый лóжу шарик, допустим, мальчик, девочка. Посмотрим, кто первый родится. Кто первый в шарик лопаёт, вот считаем, кто родится. Или ещё викторину провожу со зрителями. “Ну, поскольку свадьба – викторина спиртная. Вот жениховы, вот невестины. Сейчас посмотрим, если жениховы больше отгадают вопросов, значит, родится мальчик, если невестины – значит, девочка”. И вот задаю вопросы, связанные со спиртом, с вином, с разными названиями. Или, допустим, если такая аудитория не очень пьяная, провожу викторину цветочную – по цветам. “Дети у нас цветы жизни, поэтому давайте посмотрим, какой цветочек у нас первым родится – мальчик или девочка”. А раз цветочная викторина, значит, про цветы. Ну, там разные варианты. И значит: невестины – девочка, жениховы, значит, мальчик. Теперь тут [в тетради] надо смотреть конкурсы всякие. Теперь тут до конца одни пляски пошли. В основном только конкурсы. Потом только объявление, что завтра мы вас ждём ко столько-то часам. Если, конечно, один день только, то стараешься во вторую половину включить то, что они выбирают из второго дня (со средствами там тоже...). Если на второй день, значит на второй день (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 82).

Свадебный стол на первый и второй день

В основном-то сейчас по столовым заказывают, меню-то всё одинаковое. Но уж молодым всегда ставят изысканные блюда обязательно. Вот. Студень варят, картошку тушёную обязательно, салаты, селёдка, винегрет, селёдка под шубой, грибы, солёня. Значит, если у кого-то есть солёня, то огурцы солёные, чего-то такое. А уж на второй день, там борщ обязательно первое блюдо. Или щи. Если кислица есть у кого, значит щи, если нет, то борщ. И на второе тушёная картошка. С утра на второй день – прямо как приходят. И щи-то. Тут мужчина один говорит на последней свадьбе:

“Я вот теперь понимаю, зачем щи”. Я говорю: “Зачем? Как Вы считаете?” А он говорит: “А знаешь как после похмелья хорошо щи, прям вот сразу и протрезвел”. Может ещё и с этим, действительно, что вот такие крутые, наваристые (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 83).

Второй день свадьбы

На второй день тоже прихожу пораньше, всё припасаю, что требуется. И перед входом обязательно столик. Варианты тоже разные. Кто продаёт вина там пиво, вино и лимонад. Входящий каждый... На одной свадьбе делали – мне очень понравилось – это безалкогольный период был. Был такой большой заварной чайник. И они, значит, заварили туда чаю крепкого и вылили бутылку водки. И не знаю, что это напоминало, но запаха спиртного нет совершенно. Поэтому все подходили. “Вот у нас безалкогольный закон, нельзя выпивать ничего. Вот, пожалуйста, наливайте чайку”. И все с видом, что это чаёк, конечно, по полстаканчика. А когда уж по полстаканчика – глаза на лоб.

Эти бантики, значит, делают разных цветов. Там три цвета – один подороже, другой подешевле, третий ещё дешевле. Бантики продают с расчётом чего? Говорят: “Вот у нас рядом ещё одна свадьба, так чтоб различать в отрезвителе кто наши, кто не наши – вот давайте бантики”. Обычно мужчины – подешевле. “Что ж подешевле? Себя так плохо ценишь?” – “Ну, жене давай этот”. – “Как! Такая красавица, да ей наоборот надо дороже!” Вот любыми путями подороже. Суть-то – во второй день как можно больше “натрясти” денег. Есть такое и на первый день, на одной свадьбе я только видела. Но это опять-таки, может у кого-то это обряд был из гостей был где-то. Но у нас-то в области, да даже и в Костроме я была, и в Ярославле, у нас такого нет. Это кто-то приезжий, значит. В первый день сняли туфли с жениха и с невесты и пустили по рядам. Вот кто больше денег наберёт в какой туфле, тот, значит, и будет глава семьи. Ну, у нас-то поскольку этого нет, обычно все деньги приносят во второй день, поэтому туфли-то собственно почти пустые пришли.

Теперь вход. Ну, гости усаживаются. Пиво обязательно на второй день. [Сами] давно не варят. Но пиво обязательно и как можно больше. На второй день почти спиртного и мало бывает. В основном пиво. Там пока все поправляются за столами, мы со свидетелями переодеваемся. Одеваем белые халаты, одеваем перчатки ветеринарные – и на ноги, и на руки. Мы приходим заранее и настригаем... Я им дома наказываю, чтоб настригли целлофановые пакеты. И вот по паре – ложка, вилка – заворачиваем в целлофановый пакетик, закручиваем, чтоб каждому прибор был в целлофане. И вот выходим, объявляем: “Дорогие гости, у нас, значит, эпидемия ящура (с масками – надеваем) и вот наша СЭС забрала все инструменты – ложки, вилки, чтоб вы не заразились. Всё обработали иностранным препаратом. Поскольку иностранный, значит, дорогой. Значит, вам придётся заплатить за каждую ложечку и вилку, за обработку. Ну, и плюс дезинфицирование организма”. Значит, ставим обязательно бутылку самогона. Ну, в принципе у нас все на второй день самогон, потому что с водкой очень тяжело. На второй день почти самогон. А если уж нет, тогда водки. Но в основном, насколько я знаю этот обычай, обряд... Но там немножко по-другому он был раньше. Вот. Мужчине наливаем микстуру, а женщине – не хотите микстуры, тогда вот берём драже. Но драже в два раза дороже. Ну, там уже каждый выбирает по своим возможностям. Вот покупают вилку, покупают ложку, и уже тогда разносят первое. Первое, пока мы тут переодеваемся, все без тостов, безо всего, просто завтракают, обедают. Всё, мы тут переодевались со свидетелями, выходим и говорим: “Вот сегодня уже у нас создалась настоящая семья...” <...> Значит, приходим, я обращаюсь к молодому. Ну, уж это неотъемлемая часть. Значит: “Молодой, что ты сегодня делал?” Обязательно стопочку ему ставят. Ну, там тоже разные прибавочки – в какой форме, в состоянии принять гостей. И, значит, он выпивает и разбивает стопку. Все довольны. И выпивают: “Давайте выпьем за это”. Потом тоже я тут шуточные формы разные обыгрываю. Тут у меня есть всякие. Потом чего у нас? Тут уже все, конечно, только веселиться и попеть (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 84–87).

Сбор денег на «раскладушку»

И ещё я делаю – с кроватью собираю. Что я там делаю? Говорю гостям: “Дорогие гости, вот у нас сегодня свидетели с утра до вечера и невесты ходили домой будить. И, значит, обнаружили всё в следующем состоянии. Вот вчера молодым (перечисляем всё, что выдали), вот сегодня всё нашли в таком состоянии. Значит, кровать изломана, всё...” И говорю: “Дорогие гости, спать-то не на чем. Кто сколько может, хотя бы на раскладушку”. Вот собирают деньги на раскладушку (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 88).

Показ «видеофильма»

А потом говорю: “А теперь у меня к вам будет сюрприз. Вот мы с вами деньги собрали. А чтобы вы были уверены, что деньги ваши не зря собраны, на дело пошли, я под кроватью сегодня ставила видеокамеру (ну, это уже новая интерпретация). И вот после, когда мы с вами выйдем, мы посмотрим видеофильм: что же они сегодня ночью делали?” И потом, когда уже все выходят из-за столов в зал, я им, значит, объявляю: “Ну что, будем фильм смотреть?” – “Будем!” Я вызываю молодых, завязываю обоим глаза и обвешиваю их с помощью зрителей скрепками, прищепками – во все возможные места. Чем больше скрепок, тем интересней. Лёгкую такую музыку заводим, весёлую. Я их подвожу друг к другу и говорю: “Ваша задача снять друг с друга всё, что только найдёте”. Они снимают, всё это под дружный хохот. Все начинают кричать: “Вот с этой стороны ещё, с этой посмотри”. – “Ну что, видеофильм понравился?” – “Понравился!” – “Одобряем?” – “Одобряем!” Все довольны, уходят танцевать (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 89).

Ряжение и битье горшков на второй день

Теперь во второй день – ряженные. Обычно ряженные – рялятся гости. Ну, теперь бабушек, дедушек таких осталось не так много, которые всё это помнят, даже пожилых родителей не так много,

которые помнят для чего это вообще и даже не знают, в какое это время. И битьё горшков – это я сама толком не знаю, вот как мне объяснили, я примерно это представляю, а даже не знаю окончательно, какая последовательность существовала вообще. Я заметила вообще, что ряженные приносят эти горшки, разбивают и уходят. Ну, там частушки поют, пляшут. И как сплясали, все тут пьют, они идут переодеваются. Но если, допустим, ряженных нет, и никого из родни – все спрашивают, когда бить горшки. Я в таком случае говорю: “К нам приехал цирк – акробаты и жонглёры. Вот мы сейчас посмотрим, как они умеют владеть веником и совком”. Вот мы им одеваем передники, выходим, бьём тарелки или у кого что есть. И они подбирают. А так, если со мной договариваются заранее, что ряженных никого не будет, а это самое, я приношу свой костюм, подбиваю тут гостей более-менее активных, и вот мы переодеваемся. Если мы у родственников у кого-то, мы обычно с мужем переодеваемся. Переодеваемся в “цыгана” и “цыганку”. Ну, там, конечно, ряженные – это полный мат, это второй день, там уж... Но в принципе суть в чём? Вот пропала подруга. Если мы “цыгане”, я говорю: “Вот у нашего Яшки пропала Парашка. Вот пришли искать. Поскольку нам сказали, что свадьба здесь, что её сюда увели, значит, она здесь должна быть”. И тут всевозможные хохмы. Во-первых, выставляем женщин в один ряд: “Сейчас будем проверять”. А как проверять? “Он был с ней в темноте, лица не видел, только видел как...” Вот он, значит, ходит, всем подолы задирает, и каждой <пишурит>: “Вот этой так, а этой не так, это тоже не то”. Теперь подходит к молодой: “Вот, вот узнал!” Мы её оттаскиваем от жениха, ну, тут ещё кто-то помогает, переодевается. Вот тут гармонист был да ещё какой-то мужчина. Забирает невесту: “Нет, не отдадим, даже за выкуп не отдадим!” И вот тут начинаем, значит, торговаться, начинаем хохмить: “Она наша, наша, мы не можем без неё”. Тут тоже уже сплошной мат и всевозможные тут эти. И вот тут постоянно предлагают выкуп, выкуп, выкуп и как можно дольше стараешься её не отдавать, чтобы как можно больше выторговать. Когда уже договорились, обговорили: “Мы с собой берём и вот, значит, ещё наливайте”. И наливают по стакану. Но

наливают или воды (заранее договариваешься) или пива. Выносят. Это ж на глазах у всех. Вот выпиваешь. Суть-то, что теперь мы довольны, что в хорошие руки отдали, а вот на счастье бросаем кринку: “Вот собирайте на своё счастье!” И им дают совок с метлой. И мы начинаем, ещё пока гости не танцуют, танцуют только ряженные, тоже эти все матерные частушки, раскидываем всю эту мелочь. И пока мы танцуем, все на нас тут кидают всё это. Пока кто-то там вешает “паутину” какую-то из бумажки во все углы. И вот мы всё это раскидываем. Уже как мы наплясались, напелись, уже начинаем выводить. Сами, это редко бывает, что бабки какие-нибудь лихие не усидят на месте, выскочат помогать, а так одни ряженные танцуют. Это когда они отплясали, спектакль отыграли, уже начинают гостей выводить. Но там тоже разные варианты ряженных, но суть-то в том, что невесту увели. Потом это всё происходит, они всю мелочь подбирают, детей заставляют обычно уже в конце помогать. Наберут – жениха “трясут” обязательно (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 92–94).

Обычай «жениха трясти»

Потом это всё проходит, они всю мелочь подбирают, детей заставляют обычно уже в конце помогать. Наберут – жениха “трясут” обязательно. Переворачивают, чтобы из карманов всё вытрясти. Невесте тоже всё из карманов вытаскивают, вытряхивают, чтобы рассыпалось. Потом это всё отыграли, там тоже на горячее уже приглашают, на второе. И тут уже любой тост. На второй день уж особо не читают, потому что слушать – люди уже не слушают. Тут просто словами. И когда поели – торты (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 95).

Продажа торта

И когда поели – торты. “Вот наши молодые всю ночь не спали, торты пекли. Сейчас мы попробуем, какие удались”. Или там, допустим: “В космос летали: стыковка – расстыковка”. Также всевозможные такие хохмы. “А поскольку горючее затрачено на всё,

давайте возместим”. И вот начинают торговать. Торговать тоже обычно выбираю. Если свидетель такой “говорящий”, то беру свидетеля. Или ещё какого-то ещё мужчину, кто как на базаре мог бы кричать: “Налетай! Покупай!” И вот начинаем: “Из рук невесты кто купит? Из рук невесты кто купит?” Как на базаре торгуем, кто больше даст. Всё распродаём. Деньги иногда родители сразу забирают (тут разные семьи, разные устои). Я в принципе себе никогда не беру. Иногда всё у себя до конца свадьбы складываю, а потом отдаю молодым. Но в принципе эти деньги уже никому – там, допустим, кто-то ряженный подходит – нет, это молодым. Потом торты продали, и в основном там только вот частушки, песни, на второй день уже гулянье. Уже даже музыки-то – большинство под баян, под гармошку, песни.

У нас, наверное, считается последнее блюдо торты. Как торты подали, чай попили. А там уже после тортов, все гуляют, значит, гуляют. Тем более, если это в столовой или где-то – там ещё ограниченное время. А вот в деревне или в своих частных домах – это вообще гулянка до самой ночи и не знаю докуда, пока все не напляшутся, пока последний гость не уйдёт

Молодёжь танцует, в первый день танцуют. Но на второй день все пляшут, и молодёжь даже пляшет. Если это ансамбль, тогда это танцы. Если дискотека или там один кто-то ведёт, тогда там больше танцев, на второй день. Ансамбль – кто-то играет, у нас тут ребята играют городские, приглашают (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 102, 96).

Бужение молодых

Обычно раньше, у кого есть пожилые родители, бабушки, они договаривались будить молодых. Но опять же я только подсказывала иногда, но сама не ходили ни разу. Потому что обычно ходят мужчины. Мужчины, с ружьём обязательно. Даже свидетели не ходят. Мужчины, и по-моему, с родни жениха. И, значит, приходят, колотят в дверь и стреляют из ружья. Если в своём доме кто живёт, то с начала улицы начинают стрелять. Уже к дому подходит и палит, и палит. И вот стучат в дверь: “Открывайте, просыпайтесь,

хватит спать, хватит валяться. Жизнь у вас большая, вы еще насчитесь!” И значит, если молодые сразу пускают: “Деньги все ли сосчитали, все ли подарки разглядели, всё ли сделали?” И начинают ходить и трясти всё, и бельё, и всё: “Всё ли у вас в порядке, всё ли нормально?” Но тоже с разными прибавками. А если не открывают долго: “Совсем заспались. Видимо, всю ночь не спали”. И тоже там – и по окошкам уже стучат, иногда если окошечки в подпол, под пол засовывают, чтобы постучала об пол: “Откройте, открывайте!” Вот. Сейчас, наверно, не помнят, а раньше мне говорили, должны были там обязательно стол накрыть для будильщиков. Каждому по стопочке. По делу-то они не должны дожидаться, что их будить долго будут, а должны встать, что, мол, мы рано встаём, все дела обделали и вас принимаем, и всё успеваем (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 97).

Ряженье на второй день

Это на второй день. Или “цыгане”, или “пастухом” рядятся, что: “Вот увели Бурёнушку”. Тоже делают кнут, и он всех тут ходит хлещет, женщин. Женщин всех созывает в кружок: “Сейчас буду смотреть, по хвосту проверять, какая моя, какая чужая. Вот она у меня, там, с белым пятном”. Но тоже обязательно (я видела), что в основном он женщин сгоняет в одно место и проверяет.

Потом мужчины на одной свадьбе в женщин рядились оба. Пришли: “У нас подругу увели. Вчера вместе с нами на беседе была, сегодня уже нету. Вот будем разыскивать”. – “А какая у вас подруга была?” – “Большая да хорошая”. – “Дак а на внешность какая?” И вот, значит, начинают объяснять. Одевают на себя эти мужчины как можно больше. Первый раз мы были в деревне. Там в сундуке-то у бабушки нарядов-то много, и вот он всё, что там нашёл, он всё на себя надел. И штаны там несколько десятков, наверное, и кофты, и всё. И вот он такой большой: “Вот она у нас сначала была большая, потом вот похудела, стала вот такая”. И вот он постепенно раздевался: “И вот теперь она у нас такая стройная и такая аккуратная”. И штаны эти уж, конечно, летят везде. И оставался в одних трусах. А гости там уже начинают и визжать, и

снимать всё, что у него осталось. И уже за ними гоняются. Если, допустим, он уже переиграл, снял уже более того: “Ой, нет, это уж моё!” – “А! Дак ты обманываешь нас! Ты вовсе не девка!” И вот его начинают: “А! Ты нас обманул! Ты не то пришёл искать, ты у нас молодую хочешь увести!” И, значит, его уже наказывают. Я не знаю, то поколотят, то ещё чего-нибудь.

То ещё мужчины рядились типа под “кавказцев”. Это уже наше, современное. “Вот я с Кавказа приехал. У меня оттуда жену угнали. Русский. Такой-сякой русский угнал” (СЕВ, г. Нерехта; СИС Ф1996-11Костр., № 98–100).

Экспедиционные записи о Е.В.Честнякове. Кологривский р-н Костромской обл., 2015 г.

*Записано и подготовлено к публикации
Е.А. Самоделовой*

В данной подборке представлены выборочные записи. Фрагменты мемуаров А.П. Сорокиной, А.Г. Серовой, Н. Г.В. Репиной, процитированы в нашей статье «Художник Е.В. Честняков: от биографии к “агиографии” (к постановке вопроса)» (в настоящем сборнике), поэтому здесь даны другие части их устных воспоминаний. Еще одни мемуары – Н.И. Прόсвинова, М.Ю. Матюхиной, Э.К. Тимганова – в своих наиболее подробных сюжетных линиях также приведены в указанной статье и потому здесь не продублированы. Воспоминания В.П. Лебедева представляют отдельное и очень ценное повествование, которое нуждается в самостоятельной публикации. В итоге представлено 5 по сути фольклорных (или околосфольклорных) произведений.

Текстологические принципы таковы: публикуются любые записи о Е.В. Честнякове – «мемуараты», «слухи и толки», «предания» о художнике и связанных с ним местах, невзирая на их правдивость или, наоборот, заведомую фольклорную форму. Свидетельства очевидцев передаются «из уст в уста», от одного поколения к другому, и в результате подвергаются фольклоризации. В память о Е.В. Честнякове его земляками восстанавливаются или подновляются изба-«овин», Ефимов ключик в д. Шаблово, Зелёный храм, могила в с. Илешево и т.д., тоже приобретая фольклорную историю. Е.В. Честняков в таких изустных воспоминаниях оказывается противоречивой личностью, с трудной судьбой, зато родным и близким человеком, без «хрестоматийного глянца». Биографические черты талантливого художника, литератора, артиста-кукольника, философа просвечивают даже в мелких деталях устных воспоминаний.

Беседы с земляками Е.В. Честнякова были чрезвычайно интересными, протекали в свободной форме, со множеством вопросов,

эмоциональных возгласов. Повторные вопросы и объемные фразы фольклориста в настоящей публикации исключены, поскольку и без них сохраняется сюжетная линия мемората. Угловыми скобками с многоточием обозначены пропуски фольклорной записи, не относящиеся к теме беседы о Е.В. Честнякове.

1

Всё время ходили к нему, всё время ходили к нему. (Расскажите, как это было! – *Е.С.*) Как было? Ходили-ходили. <...> Это было в молодости, я училась ещё. <...> Ходили к нему. Придём, он нас примаёт. Другой раз и не примет нас. Да зайдём туда, залезем по лесенке к нему, где он там жил. Ну. Нам попоёт песеноч разных, с игрушечкам со своим глинянам. Ну. Принесём чего, например, то возьмёт, а то и не возьмёт. Вот такие дела были. (А что вы ему носили? – *Е.С.*) Пирогов напекут – или как обычно в деревне, яичек, сварят маслица тамоти топлёного или какого. Ну. Вот носили. Другой раз вот не возьмёт, а другой половину возьмёт. Половинку возьмёт, скажет: это на, это вам-вам-вам, это вам. Ладно. (А вы ходили к нему зачем? – *Е.С.*) Просто для любопытства – сказать. В общем, молоденькие были ещё. Вот.

– А он ведь в годах был. (Др. бабушка). Да. Он в деревне, где мы жили, всё ездил. Всё ездил со своими игрушками! Разложится посреди деревни. Все мы прибежим – робетишки, вся деревня сойдётся. Ну, разны присказульки он нам всё. По домам ходил. У нас лично был. Вот фотографии – ведь раньше мода была – фотографии по стенам вешать! Везде, все стены пройдёт, значит, все фотографии посмотрит, головой покачает, ничего не скажет. А у кого и скажет чего-нибудь. Вот так.

(Люди просили Ефима Честнякова, чтобы он их сфотографировал? – *Е.С.*) Фотографировал, да. Фотографировал, да-да-да. (И эти фотографии он им отдавал? – *Е.С.*) Нет, уж этого вот я не могу сказать. Этого я не могу сказать. (А он рисовал хорошо. – др.) Но в деревне он, в деревне у него были любимые бабушки. Вот в Павлове, вот, например, в деревне – там была Варвара одна, звали. Там даже в честь его ключик сделанный: Варварин, Варва-

рин ключик – так и до сих пор туда ходят и молятся, и водичка-та в ключике всё течёт и течёт, течёт. Ходим за водичкой, туда ходят до сих пор. (А до Е.В. этого ключика не было или он был, но иначе назывался? – Е.С.) Ключик – он был, но никак, наверно, не назывался: я не помню. Никак. Вот уж его стали называть, когда уже бабушка умерла. Вот. И стали называть Ефимов ключик. Потому что он всё время у этой бабушки останавливался. Варвара её звали. Так Варварин ключик и назвали. Потому что он всё время тут проживался! Всё ходил, ночевал и останавливался у неё. Так вот уж Варварин ключик, да и он до сих пор, этот Варварин ключик.

(А куклы у него из чего были сделаны? – Е.С.) Из глины, я считаю. Глиняные. Начнёт: куклы начнут с ним разговаривать, начнут плясать. Всё в гармошку играть. Вот одна кукла так разговаривает – он таким голосом поговорит. Две пляшут, например: эта такие песенки споёт, эта такие. Свистульки разные были. Картины были на стенах. (А свистульки какие были? – Е.С.) А вот тожо из глины. Так и свистишь! (Это птичка или какая-то зверюшка? – Е.С.) Птички. Птички. Ага. А всё птички, я запомнила – всё птички были. Вот.

(А вы к нему на 2-й этаж поднимались? – Е.С.) На второй! Така лесенка была. Ну как по сейчасошнему – овин называется, овин. Слово было – овин. И вот туда залезали. А внизу, где он... (Он же в овине жил. – др.) Тут хламу всякого, чего только не износилось – насили пройдёшь, насили пройдёшь. Вот. Вот так. (А вы его о чём-нибудь расспрашивали? – Е.С.) А нет, я лично – нет, не помню. (Просто приходили в гости? – Е.С.) Да, да-да. Просто приходили. Ничего не расспрашивала, нет-нет. (А вот на картинах его можно узнать своих земляков? – Е.С. – Можно сказать, что вот этот портрет – этот человек изображён, этот – какой-то сосед?) Ну да, да. Да-да-да, бабушки тут вот: ну, фотографировал.

(Наверно, вряд ли он фотографировал. – др.) Можно узнать: почему не можно? (Нет, я говорю – вряд ли. – др.) А? (Вряд ли он фотографировал. – др. – Так он сам всё делал.) (Нет, он фотографировал-фотографировал бабушек, да? – Е.С.) Да. Бабушек фотографировал и рисовал. А где фотографии, я не знаю, конеч-

но. Конечно, всё равно какие-то черты знакомые! Какие-то – я бы узнала, конечно! Приблизительно. А так вот не помню, не знаю.

Как выглядел? Как нищий! По-нашему выразиться – как нищий! Всё оборванное везде, всё худое.

(И вот он – кто-нибудь приносит – угощают его чем, он иногда возьмёт, а иногда: ешь сама – сама голодная! – др.) Да, я и говорю. (Ешьте сами, сами! – др.) Бабушки придут из деревни, во время войны вот например, ну, все пойдут. Он предсказывал им, что-то говорит. Всё каким-то намёкам. Вот идут бабушки – мы девчонки были – идут бабушки, рассуждают: вот тебе, Мань, то-то говорил! А тебе вот то-то! И рассуждают. Кто про кого и скажет как. Про тех мужчин, которые в армии. Всё поговорит чего-нибудь. Всё как-то намёком. Догадывайтесь сами: уж там чего! (Догадывались? – Е.С.) Ну так... Мы-то нет, а вот... Вот у меня, например, мамка ходила. Дак вот она придёт домой...

(Про отца – он приезжал на коляске. В коляске везёт там вещи, там что-то. Приезжал. Он был всё время у Казакова дедушки – Клава Казакова. – др.) У нас в деревне, в деревне – всё разложит в деревне! Все прибежат к нему! (Да. – др.) Посмотреть. (А мама Ваша к нему ходила, и он ей что говорил? – Е.С.) Вот уж я не знаю: про армию? Помню, вот одна запомнилась: он ей говорит: “Вот ведь он живёт там, там на хуторе кто-то живёт, там на хуторе – да волки ж, страшно там жить!” Это я запомнила. Это всё он говорил. «Волки там ведь бегают. Там ведь страшно житься, на хуторе-то!» Вот это я вот запомнила хорошо. Вот.

(А вы знали, что он художник? – Е.С.) Нет. (Но Вы же картины видели? – Е.С.) Да, только картины смотрели. Нет, не знали, как-то и не интересовались, собственно говоря. (Да. – др.) Вот. Посмотрим придём, послушаем. В эти игрушки он нам поиграет: это интересно было! Ну, поразговаривает. (А в игрушки он как играл? – Е.С.) Да вот возьмёт две игрушки – куколки, например: пляшет или разговаривает о чём-нибудь. Или на лавочке: лавочки сделает, тута гармонист сидит с гармонью и тожо так же! А кругом всё бабки, бабки, бабки! И вот он поёт. Он сам поёт. Как будто это он поёт, играет и поёт на языке. (На языке поёт? – Е.С.) Да. А на

языке поёт – и там: тю-тю-тю-тю, тю-тю-тю, например, какую там песню. Вот, поёт!

(Вообще-то бы Вам не плохо съездить туда летом! – др.)

Я ведь каждый год на этот ключик езжу! Не лично сама: у меня внучка с мужем приезжает на машине на целый месяц отдыхать. Мы каждый год на этот ключик ездим. Раньше ключик был в одном месте – теперь там нарушили. Другой ключик тут сделали. И лесенки другие. Всё там интересно, хорошо. Вот, пойдём, да ещё под струю холодной воды вставали. Мылись-умывались! Всё интересно! <...>

(А вот около дома Е.Ч. – там находится колодец с журавлем. – Е.С.) Да. (Это Е. пользовался водой оттуда или нет? – Е.С.) Не могу сказать, не могу. Что не могу, то не могу. (А ключик так и называется – Ефимов ключик. – др.)

В Бурдове он жил – тут и дом ему выстроили. (А, то есть он не только в Шаблове жил, но еще и в Бурдове? – Е.С.) Да. Да-да-да. Да-да. Ну, в Бурдове дом построили, ну и он в Бурдове. В Бурдово уж мы не ездили к нему, конечно. Уж это мы были взрослые, не дети. Уж не стали ходить. (В Бурдове его дом сохранился? – Е.С.) Ой, тоже не могу сказать, не знаю, не могу сказать. Не могу сказать. (Вот тут есть там одна, тоже уж мало стало. Немного. – др.) Вот этого я не знаю. Мало ведь сейчас живём в деревнях. <...>

Репина Галина Васильевна, 1926 г. р., род. в д. Красный Октябрь, живет в г. Кологрив, 22.08.2015.

2

Да, мы лепили свистульки, игрушки в музыкальной школе. Вела Татьяна Юрьевна Большакова раньше у нас: 7-й, 8-й, 9-й класс. Ну, значит... А, нет: я проходила два года туда. Также мы ставили сказки. Мы по Честнякову делали сказки – ставили. Лепили евонные игрушки. Вот. Ну, что ещё? (А где игрушки брали? – Е.С.) Сами лепили. (Но вы же должны какой-то образец иметь перед глазами? – Е.С.) Ну, Татьяна Юрьевна предоставляла. Да, она этим занималась по книгам по евонным. Были книжки. Сказки также. И

вот, помню даже, ставили «Волшебное яблоко»: даже эту сказку ставили. Ну, что ещё сказать?

(А вот Вы говорили про бабушку, что она была у Честнякова, и он её портрет нарисовал, да? – *Е.С.*) Да, я вот помню, а может, я тоже была в школе, она мне рассказывала про него, что он её портрет нарисовал. Ну где этот портрет, она говорит, я не знаю. Может, говорит, утерян. Но в музее – я в Кострому ездила, я её не видела там. И в книгах – нигде ничего нету. Но приходил домой как бы, ой, кого-то он лечил из её семьи. А вот кого, уже не помню. (А как лечил? – *Е.С.*) И вот это тоже вот не помню. Что-то он якобы шептал, что-то говорил – нашёптывал, и люди как-то – легче становилось от этого.

Сама была на могиле один раз у Честнякова. Это уже я. Опять же с бабушкой ездили. (Это бабушка – Юлия Васильевна Розина? – *Е.С.*) Да. А давно, это когда я ещё в школе, это из школьных времён. Вот. Ездили: считается, что могилка лечебная. То есть потрогаешь земельку – и лечишься. (А как она выглядит? – *Е.С.*) Ну в то время, вот по памяти: ну как выглядит? Крест, помню, был. Но это давно. (Это в какие годы? – *Е.С.*) Ой, я даже не знаю: я в школе училась. Ну, опять же, может, в 6-й, в 7-й класс. Примерно так. Честно-то – не знаю. Где-то так. Ну, земля просто лежит. Лежит земля – никаких этих надгробий не было. Счас не знаю, как. (А полотенца на кресте висели? – *Е.С.*) Ой... (вздыхает, пытаясь вспомнить) Не помню. Этого не могу знать, ну не помню. Вот на ключике – да, там много... Там не полотенца, там как бы косыночки, что ли? Чего ли там? Тесёмочки какие-то! На желание. Желание загадывала я раньше. Мы ездили так же с мужем: приехали в гости и раз в год съездить на ключик – водички взять. Ну, умыться, искупаться. Ну, что ещё сказать?

(А землю – Вы только до неё дотрагивались? – *Е.С.*) Ну да. Нет, землю с собой, помню, точно не брали. Ну просто вот дотронулись и всё. (А дотрагивались в каком месте могилы? – *Е.С.*) В каком месте? Не припомнить даже. Не знаю. (Это всё равно, где дотронуться? – *Е.С.*) Мне кажется – всё равно. (То есть никаких

правил, что в определенном месте дотронуться? – Е.С.) Нет. Нет. По крайней мере, раньше не было, а сейчас вот я про это не могу рассказать ничего.

Снеткова Ирина Николаевна, 1986 г. р., живет в г. Нижний Новгород (вышла замуж), род. в г. Кологрив, 23.08.2015.

3

Она просвещала нас: и как лечил, и всё. У меня тётка была, тётя Дуся моя, она к нему ходила лечиться. Это правда – никакая там ни эта... У неё была на груди типа экземы. А нужно было выходить замуж. Мне сама тётя рассказывала, что мы к нему... А здесь было педучилище в Кологриве. Педучилище, студентки – вот они пошли к нему в гости. Он их, конечно, не приглашал, и не звал, и не ждал. Вот они подошли – он говорит: «Что пришли? Я не врач! Что пришли? Я не врач!» Они говорят: так... Я заплакала и говорю: «Мне вот надо замуж выходить, а у меня вот так больно тут на груди». Он: «Ну и что? Я не врач. Идите-идите! Я не врач!» И они пошли, а он вслед им и говорит: «Мой серым мылом – всё пройдёт! Мой серым мылом – всё пройдёт!»

А у нас дядьки жили все в Москве, в Санкт-Петербурге: тогда был Питер. И возили такое «Земляничное» мыло. И она этим мылом красным мыла. И оказывается, от этого мыла именно образовалась такая вот болезнь. То есть все, в то время, все же мылись этим мылом – хозяйственным. Все и мылись этим мылом. А они, поскольку им привозили из Москвы такое душистое мыло, они мылись только этим мылом тогда вот. И она говорит: «Я пришла вот потом...» А жили они-то в Понге, а училище в Кологриве, и в Понгу ходили пешком: почему вот они по пути в Понгу заходили в это Шаблово к нему. И она говорит: стала я мыть этим серым мылом, и, говорит, у меня всё прошло. И вышла замуж. Вот это уж она не придумала, ничего. Такое вот было.

Сама я, конечно, его не видела: он умер в 61-м году – я уже была, в общем-то, в школе училась во втором классе, в первом, но я его не видела. Но мы о нём слышали: знаете, как говорили?

«Есть там такой дурачок» – типа того. Видеть – не видела, но слышать – слышали мы про него.

(А сейчас Вам не доводилось на его могилу ходить? – *Е.С.*) Ну, на могилу мы ездили вот когда! Я ж работала в библиотеке во взрослой: мы туда ездили на ту могилу, конечно! Были там. (И что Вы там делали? – *Е.С.*) Да мы просто там. Мы ничего там не брали: ни землю, ничего – просто. (А люди берут? – *Е.С.*) Конечно, берут! Просто мы там стояли... Мы же проводили, проводим Честняковские чтения каждый год. Я имею в виду: не детская библиотека, а та, взрослая. (А детская почему не проводит? Он же сказки писал! – *Е.С.*) Писал сказки. Детская там только какую-то роль небольшую играет, а организует всё и проводит библиотека взрослая. И вот туда постоянно приезжаешь – в Шаблово: вот и могилу посещали – просто с целью поклониться. (Разве в Шаблово могила? – *Е.С.*) Нет, она в Илешево. Счас там, конечно, я вот уже не была года три – так точно не была. Там, знаю, что крест стоит – большой такой крест. И, конечно, вся она в цветах. Ну, девочки не очень давно ездили: наверно, ездили в июне. Сказали, что там довольно-таки облагорожено. Но землю постоянно берут. Что сказать? Берут. (А что с землёй делают? – *Е.С.*) А вот кто что: кто прикладывает к больному месту – некоторые. Некоторые просто где-то её хранят дома. Не знаю: не брала ни разу, не знаю. Не знаю. Его земля как бы священная считается у них. (А с обычных кладбищ землю берут? – *Е.С.*) Не-ет. Я думаю, что нет. Это всё именно с могилы берут, наверно. Конечно, так она как-то почитается. <...>

Прóсви́рова Галина Александровна, 1951 г. р., род. в д. Церковная Кологривского р-на, библиотекарь, живет в г. Кологрив, 23.08.2015.

4

Я работала в школе. Долго (?). Я ходила с ребятами в походы. Походы были разные. В один из походов со своими пионерами (я слышала, что есть такой Ефим Честняков) мы шли мимо. Ребята. Я услышала, что он с большой особенкой человек. Поэтому я ре-

бят оставила на берегу речки с пионервожатым и сама остереглась одна пойти к этому гражданину. Вот. Ещё девочка со мной пошла. Вот мы с ней вдвоём пошли.

Обычный [дом], совершенно не похоже, что сейчас построено за строение выдуманное – ничего абсолютно похожего нет на его дом. Домик старенький, сам он старенький, тощенький, бледненький, седой. <...>

Он повёл, ну, в свою, что ли, комнату – назвать: изба и есть изба. Стол посередине, лавки (?) деревянные. По левой стороне у него свисали подвешенные то ли на шнурках, то ли на чём-то ли, ну, картины бывают – наглядные пособия. Вот несколько тут их было. (А у него были подвешены картины, да? – Е.С.) Я не знаю. Сверху была, дальше. Тут окна сделаны, а направо проход ещё в комнату. Да, на правой стороне картина, которая называлась «Яблоко». Он меня спрашивает: «Ну чего тебе говорить? Ну чего говорить? Ты сама видишь. Сама видишь» Я говорю: «Ефим Васильич!» – «Писать не пишу – красок нет, денег нет». Да. «Ничего у меня нет. Видишь, как живу?» Вижу: абсолютная нищета. «Я пойду зайду в райисполком, расскажу, как Вы живёте, какое у вас положение!» – «Нет, не надо. Не ходи – они всё знают! Не ходи! Они всё знают! А что ребяташек-то с собой не привела?» А я ему говорю: «Я постеснялась их вести с собой. Я не спрашивала у Вас разрешения – просто зашла спросить только. Вот. А там они у меня ну с полкилометра, на берегу с пионервожатым там. Вот девочка одна со мной». Вот.

Ну попросила. «Ну это вот картина». Попросила рассказать: слышала, что он пишет картины, и попросила его рассказать. «Ну вот это вот яблоко. Слышала, поди, сказку-то – «Яблоко»?» Я говорю: «Знаете, слышала, но давно, и забыла содержание-то». Да. Да. Я не слыхивала этой сказки (шёпотом). Я говорю: «Слыхивала, но давно, я забыла содержание». Он мне рассказал содержание. На картине изображена повозка – ну, типа телега такая, запряжённая. Люди рядом с ней. В телеге лежит яблоко – большое-большое. Но везти его не могут – с места не сдвинуть. Потому что он сказал: «Всей деревней, всем миром везти». Не могут. Все – и старые,

и младенцы вот такусенькие – всякие, повозку должны все-все – собрались. Тогда поехало яблоко. И яблока этого хватило на всю деревню – всем хватило одного яблока. Вот такое яблоко! Но без всего мира [не получится]. А когда кого-то не хватало, значит, тогда телега – лошадь её не могла везти, сил не хватало. Только всем миром! Всем миром его и ели, и всем яблока хватило. Все стали здоровы.

Ну вот картины – стена, так вот проход туда дальше, в другую комнатку ещё. Там довольно и по стене висели картинки небольшого формата. Ну вот примерно четвёртая часть скатерти-то. (Показывает на столе.) Вот такого примерно формата. Все друг с дружкой вплотную-вплотную-вплотную, всё-всё-всё-всё! Он мне и говорит: «Ну вот, это «Колядки»! Поди слыхивала колядки-то?» Я слыхивала, что бывают колядки, но что они представляют, не знаю (шепотом). Я говорю: «Слыхивала, что бывают колядки! Но никогда не видывала!» – «Ну вот, смотри!» – показывает мне. Помню, у него первая, вот. «Вот видишь, там изображена внутренняя часть избы деревенской – неприбранная, неряшливая, остатки еды на столе. Куры тут – и под столом, и на столе – хозяйничают, везде лазают. Видишь, где? А колядка такая: «Где изба сорная, там и жизнь ссорная!» Рядом с ней другая картинка – та же, ну, такая же жизнь. Всё прибрано, чисто, всё в порядке! Куры гуляют на улице, всё! Что он говорил – я не запомнила стихотворение, но содержание такое же: там, где всё чисто, люди стараются, прибрано и убрано – там жизнь бывает хорошая! А последние слова были: «И на мѣстечке сухом / Триста куриц с петухом!» Повернулся ко мне: «Али много? Ладно! «Тридцать куриц с петухом!» Дальше ещё были колядки – было очень много там, это было. Лет пятьдесят назад я у него была! Ещё молодая была.

Потом, значит, в этой передней комнате была. «Ну, чего тебе показывать? Ну, чего тебе показывать? Ну вот это вот». Висит, знаете, как наглядное пособие – в начальной школе иногда вешают: на верёвочке планка, на верёвочке картина вывешена – у него так и висела. «Ну вот это – «Мамушки-нянюшки». «Мамушки-нянюшки». Нарисованы там, вернее сказать – изображены, подрост-

ки и ребятишки. Подростки-девочки с зонтиками. С зонтиками в виде грибов: грибы они держат над собою – это у них зонтики. Малышки с ними рядом: уж они с ними нянчатся, с ребятишками – показывает мне. «Ну вот это Настя там такая-то, это вот Милютина», – показывает. Он по именам называл. Всех перечислил, кого там называл. Я, конечно, не помню, и тогда не запомнила, поскольку в деревне не бывала и я их не знала. Всё равно своих односельчан изобразил.

Сказать, чтобы это была картина, можно с натяжкой. Потому что это своеобразное полудетское изображение. Ну как сказать? Настолько своеобразное, что картиной вроде как не называется. И не назвать её картиной то же обидно – никак язык не поворачивается. Ну вот это изображение, ну, очень хорошо выполнено, но все они неестественные, вот.

Вот эти вот вещи я у него видела. «А ещё у меня там много картин! Свёрнуты рулонами и подвешены к потолку-то – хранятся. Но снимать далеко, да и тяжело мне снимать!» Я говорю: «Не надо снимать, Ефим Васильевич! Зачем снимать-то? Я в другой раз если буду, да с ребятами». Так поразговаривали с ним. Всё – на том расстались. Я пошла дальше с ребятами в поход, он на своём месте остался.

Но я много-много позднее узнала, кто это такой. Я слыхивала: Ефимко Честняков, Ефимко Честняков, что он сын часóвника. Ну, видимо, какая-то особенная у человека была. Мог сказать: «Ну, чего пришла? Да ты вот яички несла, дак половину тут оставила, да половину с собой захватила» – вот так вот. Вроде как какой-то провидец. Но не сильно и не много.

Я уже на пенсии была. Прошло лет сорок после того, как я разговаривала с его родственницей. Но я не знала раньше, что она родственница. Она в молодости (она моя ровесница), так вот в юности своей она была у него со своим ухажёром. У неё один был молодой человек, который служил в армии. А этот, который за ней ухаживал, значит, при ней был. И она с ним вместе зашла к Ефиму Васильевичу. Поразговаривали с ним, вот он и говорит: «Хорош парень, хорош! Тот хорош, а этот ещё лучше! Но не судьба, пони-

маешь. Не судьба». Но в действительности получилось так, что она замуж вышла не за этого, с которым у Ефима была, а за того, который вернулся из армии. (То есть получилось, что его предсказание не сбылось, да? – *Е.С.*) Полностью сбылось! Он говорит: «Хорош парень, хорош! Ой, больно хорош, ничего не скажешь! Ну что тут скажешь? Не судьба!» Ну никак: «Тот, – говорит, – а тот ещё лучше! Но не судьба, понимаешь! Не судьба!» А получилось действительно: не судьба с этим, а вот с тем, который вернулся, отслужил.

Других я предсказаний его не слыхивала – только вот это одно я знаю. Всю жизнь работала в школе и понятия не имела, что я работаю вместе с его племянницей. (А племянница тоже учительница была? – *Е.С.*) Да, русского языка и литературы, Галина Александровна Смирнова. И все сведения, и все картины, и всё остальное, что после него, подбежали уже глазки, уже люди узнали – это узнали от неё. Стали к ней приходить. Ну, она кому там показала, кому рассказала.

У нас был учитель литературы Громов Александр Гаврилович, а она тоже литератор – Галина Александровна Смирнова. Ну, он воспользовался этим знакомством и очень активно начал добывать сведения о Честнякове. И отсюда пошло – вот его известность – от Громова. Эту известность сделал ему Громов, наш учитель. Ну он сделал, а потом уехал в Ленинград. В Ленинграде жил, уже не здесь.

(А как же получается, что вот в музее говорят, что Игнатьев открыл Честнякова? Искусствовед Игнатьев. – *Е.С.*) Про это не имею, не слыхивала, не знаю. Может, и Игнатьев, я не знаю. Может, два их было. Во всяком случае, когда-то Честняков в молодости где-то учился, был учеником Репина, но отношения у них не сложились, и он перестал учиться у Репина. Вернее: его не стали [считать] учеником Репина. Естественно, потому что Репин – художник-реалист в искусстве, а этот – самобытный, своеобразный художник, у которого изображения так, как он видит. Репин рисует то, что он видел, а этот пишет так, как он это воспринимает, как он это видит. Нереальное у него изображение! Еще почему? (Почему

вы потом не пошли с учениками к Ефиму Васильевичу? – *Е.С.*) А у меня не возникло особого интереса. Я увидела, что это за человек. Увидела, что за картины у него – у меня не возникло особого интереса. (Но вы же уже перестали его пугаться? – *Е.С.*) А я его не пугалась. Просто взглядом неприятно было встречаться, а боязни никакой не было. Не было. Мы разговаривали с ним обыкновенно, обыкновенным языком, каким мы разговариваем с Вами. <...>

Просила не называть фамилию, 87 лет, учительница, род. в г. Солигалич Костромской обл., живет в г. Кологрив, 25.08.2015.

5

(Расскажите про него! – *Е.С.*) Да а что рассказывать? Уж я всё и забыла, милая! Это вот, что он нас? Мы ведь были вот такусенькие, такие! Он нас соберёт всех и вот прячет: то туда, то сюда. То молиться заставит! Вот молитесь ещё! Вот это я помню! А уж я теперь всё забыла. (А прятал он вас – это он в прятки с вами играл? – *Е.С.*) Всё делал! Всё делал! И уберёт нас, спрячет, спрячет, куда-нибудь уберёт, что мы насилу и вылезём. Ну! А больше чего? Всё равно мы ещё небольшие были дети, вот. Ну, наверно, годов 8–10, наверно, такие. Вот какие игры? Уж я не помню ничего! (А молитвы – как он вас обучал, как молиться? – *Е.С.*) Ну как? Как всегда! Что-то я не знаю даже, как Вам и объяснить. Молиться он – мы даже боялись. (Его боялись? – *Е.С.*) Да. Он начнёт молиться-то... Он даже на коленки припадал. И нас заставлял это делать. Ну а мы что, ведь не понимали еще ничего. Вот сейчас бы, дак конечно, всё бы вроде! А тут – он нас прижмёт, ха-ха-ха! Сидеть надо! Вот. Ну и что? Так вот и убежим от него. <...>

(А в доме у него Вы были? – *Е.С.*) Нет, не была. (А молились вы где? – *Е.С.*) Это вот в огороде вот были. И тут ему садили – помогали; не садили, а мяли, точнее говоря. Болтали! Морковку заставлял посадить, лук. Вот. А ведь его дома-то – я не знаю, даже лестницы – дак не залезешь на эту лестницу. <...>

Конечно, он к нам приходит, приносит всяких игрушек – этих кукол всяких налепит из глины, и поставит всё это где-нибудь на

завалину вот. Ну, у дома завалина. На завалину росťавит всё вот так по досќам-то, и вот показыват: это – это, это – это. «Вот видите? Он и ногу потерял. Без ноги стоит». Вот. (Это про какую-нибудь глиняную игрушку, да? – *Е.С.*) Да. Да. Да-да, про глиняную. Глиняные, из глины всё у него было настряпано! Вот. И отколь ни возьмишь, лук вытащит нам. «Вот теперь садитесь коло него и кушайте, и его кормите». Вот так. Вот это помню. Мне 87 лет, дак всё забыла уже про его. Ну, его любили, конечно, у нас. Очень даже любили в деревне.

(А вот говорят, что к нему приходили советоваться? – *Е.С.*) Да. Да-да-да! Ну, он даже лечил! Лечил даже он. Больных много было в войну-то всё равно. И как-то всё помогало. Всё помогало. (А лечил он какими-то травами? Или как он лечил? – *Е.С.*) Вот уж я не знаю. Я не была там. Вот. А вот ходили мы – с кем? А с бабушкой ходила, с маминой матерью. Тоже уж пожилая бабушка была. Я-то ещё небольшая. Ну, просто поинтересоваться или что ли, бабка ходила – я не знаю. И он нас пустил. Я говорю: «Я туда не полезу. Иди ты, а я не пойду туда». Пошла. (А он жил на 2-м этаже? – *Е.С.*) Да. Да какой этаж? У него овин был. В деревнях овин – может быть, знаете. (Слышать – слышала, а Вы расскажите. – *Е.С.* – Как овины выглядели? Вот раньше, настоящие овины?) Ну как? Вот в эти овины – потом-то я выросла в деревне, дак мы его и сажали в овин. Вот, например, хоть рожь, сушили и молотили. Молотила уж я вот потом-то. (А в овине был огонь? – *Е.С.*) Да. Да. Там печка сложена была. И в печку тоже это дрова, а наверх вот это там сажали всё. Ну и вот молотили молотилом. И вот он в таком овине жил. А лестница была у него вот просто, ну, как сказать? Как вот на крышу лазают, на какую лестницу. (Ну да, просто с перекладами. – *Е.С.*) Да-да-да-да. Вот я не полезла. Мама полезла; ой, бабушка полезла только – мамина мать! (И что она там делала, Вы не знаете? – *Е.С.*) Не знаю, что он ёй? Потом-то, потом-то что-то, ой... Бабка стала подаваат ему яйца – яиц принесла. Он ёй вот – что-то вспомню я, что: «Иди домой! У тебя...» Что-то вот: «Яйца-ти вороны растаскали!» Да: «Вороны растаскали яйца-ти! Неси туда, домой!» Не взял. Нё взял! Да: «Вить у тебя вороны растасќали яйца!» (И что

это значило? – *Е.С.*) А не знаю, что значило. Вот. (Ну, а когда она вернулась домой, то вороны на самом деле растаскали? – *Е.С.*) Да полно, что ты! Ничего не было! Ничего! Вот не взял и всё. Не взял. Да и на меня показал. «У тебя вон...» Не младёна, а как он назвал? Уж я не помню, не знаю. «А то вот им надо, им надо, им надо. А я ведь что? Я ведь что? Я ведь похлебаю похлёбочку». Вот. «Похлёбочку похлебаю», – говорит. Такое говорил. Ой, очень хороший был дедушко, ой-ё-ёй! Очень хороший!

(А то, что он картины писал, Вы знали? – *Е.С.*) Не-ет, нет. Нет-нет, не знала я. (То есть его все любили из-за каких-то других качеств, да? То, что вот он мог людям помогать? – *Е.С.*) Дак он, он тебе предскажет всё! Если вот какая беда, он тебе скажёт! Намекнёт! Не скажет он, видно, ну что вот, что случится, а знать даст тебе. И на самом деле сбывалось всё. Это вот тоже я слыхала. (А какие еще случаи Вы слышали? – *Е.С.*) Ой, не знаю. Вот... Да с нам, с ребятишкам-то он что занимался – только вот по куклам. (А лепить эти куклы он вас не обучал? – *Е.С.*) Да как не обучал? Вот расставит, я говорю, и что, по завалине-то, и вот рассказывал. Уж я сейчас забыла, что рассказывал, конечно. Да ногу-то – вот сказал: «Вот видишь, нога-то у его, нет у него ноги-то, нету». Ну потом что ещё? Чего он говорил-то? Что тут – ну-ка: 87 лет, забыла. Это было всё в каком году – не знаю. Всё забыла уж.

Серова Анна Гавриловна, 86 лет, родом из д. Спирино Кологривского р-на, живет в г. Кологрив, 30.08.2015.

Материалы по похоронной обрядности. Межевской район Костромской обл., 2016 г.

Записано и подготовлено к публикации

Е.Г. Чесноковой

Аннотация: В публикации представлены материалы по современной похоронной обрядности Межевского района Костромской обл. Приведены рассказы местных жителей об отдельных эпизодах похорон.

Ключевые слова: похоронный обряд, традиционная и современная обрядность, трансформационные процессы

Представленные ниже материалы были собраны нами в июне 2016 г. в ходе экспедиции в Межевской район Костромской области в составе группы сотрудников Института этнологии и антропологии РАН. Исследования проводились в рамках проекта РГНФ, направленного на изучение региональной и локальной специфики культурных и языковых процессов¹. Сбор материалов осуществлялся по вопроснику, специально разработанному на основе архивных и опубликованных источников, относящихся к региону Верхнего Поволжья. Учитывались также материалы экспедиций ИЭА РАН, проводившихся в 1980–2000-е годы. При полевой работе производилась аудиовизуальная фиксация современных форм похоронно-поминальной обрядности и оформления могил на местных кладбищах. Изучались архивы районного краеведческого музея, районной газеты, районного Отдела культуры, туризма и молодежной политики, а также сельских Домов культуры.

Похоронная обрядность населения Межевского района Костромской области является типичной для русского населения Верхнего Поволжья (Смирнов 1920; Шаповалова, Лаврентьева 1985; Шустрова 1998: 70–75). Вместе с тем для нее характерен ряд специфических черт. Большое влияние на похоронно-погребальные традиции и обычаи оказывает фактор удаленности

Межевского района от крупных экономических центров и значимых транспортных путей. С одной стороны, сохранение преимущественно сельского образа жизни и отсутствие развитой сети коммерческих услуг в похоронной сфере определили значительную степень сохранности традиционных элементов обрядности. С другой стороны, запустение деревень и миграция молодого населения в крупные города Костромской области и других регионов России приводит к трансформации похоронного обряда, существенному изменению состава обрядовых действий и их редукции.

В предлагаемой подборке представлены фрагменты записей бесед с представителями местного населения, в которых отражаются наиболее характерные элементы похорон, связанные с приготовлением покойного к погребению, оформлением гроба и могилы, транспортировкой усопшего на кладбище, а также обычаи, совершаемые в доме покойного после погребения. Эти сведения дополняются иллюстративным материалом, демонстрирующим как сохранность ряда элементов местной традиции, так и новые тенденции и явления. Почти все фотографии сделаны на кладбищах в с. Георгиевское и в с. Никола Межевского р-на.

Можно выделить ряд специфических черт местного похоронного обряда. В частности, укажем на отмечающийся в некоторых районах Костромской области обычай вывешивать на угол дома покойного полотенце, который соблюдается и по сей день (илл. 16). В данной местности до сих пор соблюдается традиция бросать ветки хвойных деревьев по пути следования похоронной процессии. Наряду с этим существует особый местный обычай устилать лапником дно могилы перед погребением (илл. 17). Опрошенные нами информанты сообщили интересные подробности, относящиеся к похоронной процессии (см. ниже), в частности, о способах транспортировки тела усопшего. По нашим наблюдениям и сообщениям собеседников, в обследованных местностях и в настоящее время сохраняется обычай нести гроб на полотнах или веревках. В с. Никола принято переносить тело от машины к могиле на специальных носилках. Во время

осмотра мы зафиксировали у входа на кладбище несколько носилок в форме лестниц, используемых для переноски гроба от транспортного средства, на котором его везли, до могилы (илл. 18). Оформление могил на местных кладбищах до сих пор сохраняет черты традиционности. В частности, об этом свидетельствует большое количество могил с деревянными оградками (илл. 19). Жители объясняют это доступностью материала, в то время как металлическое ограждение достать сложнее, и его стоимость существенно выше. Немало могил, особенно в с. Никола, не имеет никакой ограды, при этом многие из них, по нашим наблюдениям, регулярно посещаются родственниками.

В заключение отметим, что в Межевском районе элементы традиционной похоронной обрядности хорошо сохранились в памяти местного населения и в ряде случаев до сих пор активно используются в ритуальных практиках. Одновременно появляются и новые обрядовые формы, а также наблюдается трансформация некоторых старых обрядов и их унификация под воздействием современных социально-экономических процессов.

1

[Одежда покойного] Для женщины – это платочек, там, легко надеваемое платье или кофточка с юбкой, почему-то, постарше что ли – это должна быть кофта и юбка. Если сохранялся пояс, в котором когда-то... вот предположим, это мои бабушки, я помню, что на свадьбу пояс невеста надевала такой нарядный, узорный, цветной, красный. Вот помню, что вроде кисточки на нем были. Вот этот пояс тоже сохранялся. (То есть свадебный пояс? – *Е. Ч.*) Да. (А Обувь? – *Е. Ч.*) Обувь – обычно тапки. Говорили, что нужно, чтобы удобно. (А какого цвета? Белые должны быть? – *Е. Ч.*) Ну у нас... уже вот что моих родственников хоронили – что было. Ну почему-то существует, что видят тебя в гробу и белых тапках. А так по-моему уж твердо, что вот именно такая, не было.

[Отпевание] (К священнику обращаются? – *Е. Ч.*) Да, если обращаются к священнику, что нужно отпеть дома, то он это совершает. Называется «требы». А если отпевание происходит в

церкви. Может, вот предположим, сегодня происходят похороны, а отпевать явно будут в понедельник, потому что церковь не каждый день [работает – *Е. Ч.*], и священник не здесь живет. <...> Ну бывает так что если есть такие люди, которые знают эти церковные правила, приглашают почитать. (Если нельзя священника позвать? – *Е. Ч.*) Да, если в этот [день – *Е. Ч.*] нельзя, то читают те, кто в церкви служит. Это уже наши местные люди. (Здесь есть такие? – *Е. Ч.*) Есть. Вот Лаврова она в церкви исполняет некоторые обязанности. Вот они знают, они потому что служат вместе с батюшкой, и они знают и молитвы, там на исход души все, такое вот. И их приглашают. (Они приходят читают? – *Е. Ч.*) Да.

[Приготовление гроба] (А в гроб кладут подушечку и еще что-то? – *Е. Ч.*) Ну теперь вот мы здесь имеем возможность эти хоть приобрести что-то. А раньше делали. (Сами? – *Е. Ч.*) Сами. (А чем набивали подушку? – *Е. Ч.*) Обычно стружки или веники березовые. Что для бани вот заготавливают веники – до сих пор это ведется такое на Иванов день. (То есть то, что заготовлено? – *Е. Ч.*) Да, заготовлено. Или же то, что... та стружка, которая пошла на изготовление гроба. Если здесь заготавливали, а не покупали, сами делали – эту стружку. (А выстилают гроб березовыми ветками? – *Е. Ч.*) Вот или же вот эти веники, говорят как, ну они веничком, или распускаются, или так.

[Обычай, соблюдаемые в доме после смерти человека] Предположим, говорят, что если выносят покойника, ну всё в доме убирают. Кто-то остается – надо будет вымыть все. И для того, чтобы не испытывать чувство такой вот тоски по умершему, надо посмотреть в печь – что якобы это, ну, без печали чтобы происходило. (А почему именно в печь? – *Е. Ч.*) А вот не знаю. Наверно тоже что-то выходит вверх. Труба открывается, значит идет туда какая-то сила. Знаю вот тоже, близкие люди рассказывали, что если человек испытывает тоску по умершему, то нужно сходить на реку, к воде обязательно проточной, и обратной стороной ладони на себя брызгать воду эту и говорить такие слова: «Матушка вода, или Матушка река, там, течешь, не знаешь куда...». Как же там дальше-та... «Не тоскуешь ни по бережкам, ни по камешкам. Так

и мне рабе божьей не тосковать вот по тому...». (Имя? – Е. Ч.) Да, имя. «По рабу божьему...» и там имя. Что якобы сила воды уносит печаль-тоску. Ну вот это так тоже – кто как делает, кто не делает. (А когда человек умирает, нужно закрывать окна и зеркала завешивать? – Е. Ч.) Да у нас еще обычно и сейчас принято. И закрывают и зеркала, и телевизор естественно не включается, тоже закрывается. А окна – уж у кого как. Получается, что если эта сторона северная, то не всегда обязательно. Притеняют конечно. <...> (А снимают все эти занавески с зеркал когда? – Е. Ч.) Когда увезут покойника. (Когда покойника в доме нет, уже можно все снимать? – Е. Ч.) Да.

[Оформление могилы] (Сейчас когда могилу закапывают, сразу ставят крест постоянный или ставят какой-то временный? – Е. Ч.) У кого как бывает. Если люди сразу приобретут, сразу такой крест, который планируют, или там памятник, то обычно-то в этот же день – в день-то похорон. Или же временно что-то такое ставят, а потом уже приходят, как говорится, чтоб, есть такое выражение – «подправить могилу», она может осядет или там что-то. А когда все уже закончено – там холмик сделают, то обычно те кто могилу готовил, значит, они лопатами или там какие-то может у них палки были, я не знаю, что есть подручно, значит, они делают крест на холмике. (Рисуют? – Е. Ч.) Да, рисуют. И к могиле, значит, те венки, которые несли, кладут, оставляют так к этому холмику. А потом уже – и если памятник может там. Стараются, чтобы к сороковому этому дню он был установлен так, как желают. (Уже постоянный? – Е. Ч.) Да, постоянный. Ну бывает такое, что кто-то не может материально, не имеет такой возможности сразу, значит это временно что-то делается, потом уже постоянно. (А как считается лучше, все-таки временный крест хотя бы поставить или вообще без креста оставлять? – Е. Ч.) Лучше конечно поставить. Стараются что-то поставить. <...> (У вас на кладбище разные оградки бывают: металлические и деревянные. Это от чего-то зависит? – Е. Ч.) Зависит от материальных возможностей родственников. (Кто не может металлические поставить, тот ставит деревянные? – Е. Ч.)

Да. А потом еще от воли того человека, которого хоронили. Некоторые говорят: «Мне никакой оградки не ставьте, потому что не хочу, чтобы там как-то стесненным быть, даже на том свете». А ставят ведь в основном потому, что чтоб ну как иметь место для следующего близкого человека. Муж и жена, положим там, мать или отец, или сын там вот, близкие такие – чтобы они оказались где-то близко. Это такие оградки ставят, как говорится, с запасом. Если хоронят одного, а значит оградка на два захоронения или еще на одно, или на три там. <...> А деревянные и железные – это зависит от того достатка, который имеют люди. И потом еще были до недавнего времени ведь проблемы у нас, чтобы... Эту оградку надо... или же вот опять же где мой папа работал, МТС то что называлось и РТС, там кузнец был, иногда сами ковали, сами делали, а потом уже стало... появилась возможность, что купить ее можно, поставить, но надо ведь привезти. Это все зависит, все связано с материальными затратами, поэтому у всех по-разному. А некоторые есть... У нас на кладбище нет такого, упорядоченности такой, что вот так ряд захоронений. Там в беспорядке, потому что и кладбище, во-первых, уже древнее такое, и поэтому не получается так. (Цветники некоторые выкладывают кирпичом, это тоже зависит от того, у кого-что есть? – *Е.Ч.*) Да, кто как понимает. Кто как понимает. Кто-то говорит, что я не хочу, чтобы вот такой груз лежал, а кто-то считает, что уже это место не будет перекопано, то есть никого тут, никакого захоронения не будет, дольше сохранится это место захоронения.

Соколова Татьяна Георгиевна, 1946 г.р. Родилась в д. Васильевская. В 1953 году переехала в с. Никола. Работала учителем русского языка и литературы. Село Никола, 24.06.2016

2

[Посещение кладбища на второй день после похорон] И обед возят на другой день. (Обед? – *Е.Ч.*) Да, обед. Возят. На другой день. (А что это за обед? – *Е.Ч.*) А вот чего-то наварят, и обед, как положено возить. <...> (Надо к какому-то времени или в

течение дня? – *Е. Ч.*) Нет, утром. Не то что больно... до двенадцати чтобы. У нас в поселке, вишь, далёко – так не делали. А вот у меня брата хоронили, дак вот на другой день ездили мы, обед возили.

[Обычай вывешивать полотенце] *В.С.:* Да, вешают полотенце. (А когда его вешают? – *Е. Ч.*) А как помрет, так и приколачивают. (Как покойный в доме появляется, так и вешают? – *Е. Ч.*) Да, да, да, да. (А что это за полотенце? – *Е. Ч.*) Ну материала белого отрежут и вешают. <...> А повешает уж, ты вешаешь – ты и снимаешь, вот такой обычай. <...> (А зачем полотенце вешают? – *Е. Ч.*) Он сорок дней, душа его, говорят, прилетает утираться. Это вот старые-то люди говорили. – *сын В.С.:* А вот когда полотенце снимаешь – утрёшься. Там вот на поминки приходят, утираются. (Утираются все, кто приходят на поминки? – *Е. Ч.*) – *сын В.С.:* Нет. У кого чё болит, кому надо там чего. – *В.С.:* Слушай, Валю-то мы поминали, с кладбища приехали руки вымыли и этим оботрались, руки и лицо, и вот так два раза... три раза помахали. Вот тут такой обычай. А у нас в поселке не было так. Руки вымоют и за стол, поминать.

[Отпевание] Отпевают, пока зовешь домой, дома отпевают. Или в церкву. (А если священник далеко? – *Е. Ч.*) А ежели так, вот у нас далёко было. Вот кто поедет в церкву, подоёшь деньги, подоёшь чё, и отпевают. (Заочно? – *Е. Ч.*) Да. Вот отпоёт, даст он земёлки, идёшь на кладбище и закопывашь земельку эту.

[Обычай, соблюдаемые в доме после смерти человека] (Когда покойного из дома выносят, принято что-то делать? Табуретки перевернуть? – *Е. Ч.*) – *В.С.:* Зеркала закрывают. Потом уж когда его увезут, все откроют. – *сын В.С.:* Трубки открывают, чтоб дух уходил. <...> Трубки печные. – *В.С.:* Трубки открывают даже летом, там, двери открывают. И как помрет, открывают трубу.

[Дорога на кладбище] (Пока несут – лапник кидают? – *Е. Ч.*) – *В.С.:* Да. (Это еловые ветки? – *Е. Ч.*) Пихта, ёлка. Пихты нет – так ёлку. – *сын В.С.:* Большинство пихты, пихты. (А почему именно пихта? – *Е. Ч.*) – *В.С.:* Ну вот такой обычай. Так то положены пихты, а тут где оне? Не найдешь сразу-ту к делу – ёлки ломают. <...> Вот одну старушку, видела, хоронили так – от самого дома и до кладбища все кидала лапки. А у нас

далёко там на три деревни кидать. (И как в таком случае? – *Е. Ч.*) Вот как к деревне подъезжаешь – к деревне и кидаешь лапки. Вот такого-то человека увезли, похоронили. (А когда подъезжают к кладбищу, делают какую-то остановку? Вообще делают какие-то остановки по пути до кладбища? – *Е. Ч.*) Только в Николе у церкви останавливаются. В деревнях не останавливаются. (Нельзя? – *Е. Ч.*) Нельзя. А вот только у церкви в Николе, тут поедете в Николу, тут у церкви останавливаются. И тут недалёко и кладбище. – *сын В. С.*: Так Церковь. Тут чтоб как... Тут божественное.

[Погребение] – *В. С.*: Вот у кладбища есть дорога – тут перед входом машина останавливатца, лапки забирают, крышку, покойника. Там уж могила выкопана. (А прощаются рядом с могилой? – *Е. Ч.*) Да, рядом с могилой. – *сын В. С.*: Ему ложат там эти самые, такие две. Ну хоть доски, хоть брусья. Так положат, и вот прощаются, на могиле вот как. (Рядом с могилой? – *Е. Ч.*) – *сын В. С.*: Нет, не рядом, на могиле вот так ставят. Вот могила выкопана и так ставят. И его ставят сюды. Потом на веревках. Эти убирают одни. Это самое... Только вот родне своей нельзя. Гроб закрывают и заколачивают. – *В. С.*: Гроб на эти доски положат и прощаются. (Несут от машины до могилы на веревках? – *Е. Ч.*) Да. (А на ткани не носят? – *Е. Ч.*) – *сын В. С.*: Да можно на простынях. – *В. С.*: А это теперь не ходят, не носят на веревках. Там у нас у кладбища есть сделали – лесенка, длинна лесенка. Вот на эту лесенку кладут и несут. – *сын В. С.*: Щас на носилки. (Сейчас специальные носилки сделали? – *Е. Ч.*) – *В. С.*: Да, да. Раньше на веревках. А теперь сделали две лестницы, видела в Троицу, стоят.

Свешникова Валентина Ильинична, 1937 г.р. Родилась в д. Крутое Межевского района. Переехала в Георгиевское в 2012 году. Село Георгиевское, 25.06.2016

3

[Оформление могилы] (На кладбищах сейчас ставят много металлических оградок. Всегда так было? А то попадаются еще деревянные оградки. – *Е. Ч.*) Так ведь раньше, раньше-то

деревянные ставили оградки. <...> И без оградок могилы-то были, безо всяких оградок. А кто какие оградки – ну деревянные. Сами все делали, все сами. И доски все эт, все сами делали. А теперь изобилие всего, бери, возьми. (То есть металлические появились недавно? – *Е. Ч.*) Металлические давно конечно появились, металлические давно. Это годов то уже двадцать, так это больше. (А до этого деревянные делали? – *Е. Ч.*) Или вовсе нет, или деревянные. (То есть не обязательно было ограждать? – *Е. Ч.*) Не обязательно, конечно. Вот раньше, раньше не делали вообще-то, видимо <...> А потом уже стали оградки – вот деревянные появились, а потом уже стали вот металлические. (А металлические сами делают? – *Е. Ч.*) Так металлические ведь делают и здесь, и сварщики делают, частники делают. А теперь вот покупают в похоронном это. Рисунок, какой рисунок здесь частнику-то закажешь, он такой и сделает. <...> Ну вот например у меня недавно хозяина... да ну недавно, девятнадцать лет, похоронили хозяина. Там всю землю – были такие рвыны, все это сделали ребята, сын вот да друзья, вот всё. <...> Это раскатали везде все и поставили четыре шкворня, ну железные такие, поставили четыре и натянули проволоку. Чтобы это уже ну... Чтобы и для меня место. (Границу поставили? – *Е. Ч.*) Да! Что ты думаешь? Все это выбросили, подхоронили! Все выбросили и рядом к моему старуху положили, к мужику чужому! (А хоронят, где место найдут, получается? – *Е. Ч.*) Да. Это теперь у нас стали то вот, отводить. Вот так новоз-то кладбище к Поденьевиче туда – что место отводить.

[Дорога на кладбище] (По пути до могилы делают какие-то остановки? – *Е. Ч.*) Нет. (Ни у церкви, ни на входе на кладбище не останавливаются? – *Е. Ч.*) Нигде не останавливаются. <...> Вот я, свою маму я хороняла, маму хороняла я, в Суховской она умерла. Дак я жила не здесь еще, я на улице Касаткиной жила, дак около моей квартиры останавливались немножко только и все, постояли три минуты каких-то и поехали. (А для чего останавливались? – *Е. Ч.*) Ну просто как прощатца, в доме то в этом – мой дом-то ведь.

[Посещение кладбища на второй день после похорон] (Принято на следующий день после похорон на кладбище ходить? – *Е. Ч.*) Да,

обязательно (Это как называется? – *Е. Ч.*) А вот я не знаю, это вот обязательно, на следующий день. (Завтрак или обед? – *Е. Ч.*) Утром. Утром едешь до двенадцати часов обязательно съездишь на кладбище. На второй день. (Туда что-то относят, оставляют или просто поминают? – *Е. Ч.*) Ну просто съезжают, поминают и положат немножко-то чего-то, и обратно. (Еду какую-то оставляют? – *Е. Ч.*) Да, не задерживаются уж там. Приедут, помянут и все. На второй день у нас вот здесь обязательно ездят.

Солонович Алевтина Павловна, 1937 г.р. Родилась в д. Городище. Детство прошло в д. Суховская. Переехала в с. Георгиевское, когда вышла замуж. Село Георгиевское, 27.06.2016

4

[Обычай вывешивать полотенце] А теперь у нас обычай такой... И здесь такой обычай – полотенце вешать, когда... ну, уходит в иной мир какой-то человек. А в Шарьинском районе этого нет. (А здесь вешают когда? – *Е. Ч.*) Когда умрет. Как вот это все – душу богу отдал, и сразу... если старушки там уже заготавливают уже, у их свой узелок. А так, если нечаянно, отрывают такой кусок белого материала, черной ленточкой привязывают у окна. И сорок дней это полотенце висит. Когда эту уже, сороковую-то, отмечают, это-т самое, снимают это полотенце. <...> кто провожает, выходят, как двенадцать исполнится, все на улицу, снимают это полотенце, и каждый там руки вытирает, лицо может утереть этим полотенцем, а потом машут этим полотенцем и все. Опять садятся за стол и поминают. (А что значит – машут? Куда машут? – *Е. Ч.*) Машут, как уже прощаются с покойным. (А полотенце потом куда девают? – *Е. Ч.*) Да полотенце – кто как. Раньше, кто на реке живет, вроде того что как в воду кидали – рекой уносит. А у меня, вот я маму хороняла, до сих пор оно лежит. Оно такое расшитое было полотенце – лежит оно до сих пор.

[Отпевание] Раньше церковей не было близко, опять же я это еще когда далеко жили, а бабушки такие... попросят бабушек – и посидят тут, почитают, чего-то. Вот так вот. (Молитвы читали? – *Е. Ч.*) Да.

(Священник был далеко? – *Е. Ч.*) Далеко. Не было, что вот – и у нас здесь недавно появился этот священник. Уже и договариваемся или с этого... с Кологрива или с Мантурова, договариваемся – приезжает. Рассчитываемся за это дело. А так когда ездила даже специально, когда похоронят, ездили в эту, ну, где церковь есть. Там батюшка отпевал и давал там земли, и вот эту землю говорил, чтоб прикопали там на могилку. (Уже когда похоронили? – *Е. Ч.*) Да, да.

Шахалева Мария Анатольевна, 1942 г.р. Родилась в Шарьинском районе в Голевских хуторах Кривяческого с/с. В начальную школу ходила в д. Прудовка Межевского района. В с. Георгиевское переехала в 1963 году. Село Георгиевское, 22.06.2016

Примечания

- ¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-01-00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX – XXI вв.)».

Научная литература

- Смирнов* 1920 – *Смирнов В.И.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 15. Второй этнографический сборник. Кострома, 1920. С. 21–126.
- Шаповалова, Лаврентьева* 1985 – Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / сост. Г.Г. Шаповалова и Л.С. Лаврентьева; под ред. Б.Н. Путилова. Л., 1985.
- Шустрова* 1998 – *Шустрова И.Ю.* Очерки по истории русской семьи Верхневолжского региона в XIX – начале XX века. Ярославль, 1998.

Article Summary

E.G. Chesnokova. Materialy po pokhoronnoi obriadnosti. Mezhevskoi raion Kostromskoi obl., 2016. [Materials on funeral rites. Mezhevskoy district, Kostroma region, 2016]

Keywords: funeral rites, traditional and modern rituals, transformation processes

Abstract: The publication contains materials on modern funeral rituals of Mezhevskoy district, Kostroma region. In it is presented stories of locals about the separate episodes of the funeral.

Author: **Elena Chesnokova, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russia);** e-mail: chesnokova.eg33@gmail.com

References

- Smirnov V.I. Narodnye pokhorony i prichitaniia v Kostromskom krae. *Trudy Kostromskogo nauchnogo obshchestva po izucheniiu mestnogo kraia*, vol. 15. Kostroma, 1920, pp. 21–126.
- Putilov B.N. et al. (ed.). *Traditsionnye obriady i obriadovy fol'klor russkikh Povolzh'ia*. Leningrad, 1985.
- Shustrova I.Iu. *Ocherki po istorii russkoi sem'i Verkhnevolzhskogo regiona v XIX – nachale XX veka*. Yaroslavl', 1998.

Иллюстрации к статье Д.В. Громова и А.Д. Соколовой



Илл. 1. «Волосатые земляки» в экспозиции краеведческого музея города Мантурово



Илл. 2. Объект у деревообрабатывающего комбината в г. Шарья



Илл. 3. Один из логотипов города Шарья с изображением бренда и слогана



Илл. 4. Ёж Гоша в гостях у детей



Илл. 5. Регистрация бракосочетания в зале Ефима Честнякова в Кологривском краеведческом музее



а

б

Илл. 6. Могила Честнякова:
а – середина 1970-х годов
(Пути 2008: 418);
б – подкопы, сделанные
паломниками

Илл. 7. Вид с кологривского
моста на «Гусиную пойму» и
Кологрив





Илл. 8. Скульптура Гуся, предназначавшаяся для установки на кологривском мосту



Илл. 9. «Кологрив – гусиная столица» в декоративно-прикладном искусстве. а – магазин сувениров в культурном центре «Горенка»; б – детские поделки

Иллюстрации к статье С.А. Пиляка



Илл. 10. Николаевская церковь на ст. Шарья. 1916 г.



Илл. 11. Свято-Никольский храм в г. Шарье. 2006 г.



Илл. 12. Храм во имя прп. Серафима Саровского в селе Никола-Дор



Илл. 13. Николаевский храм в Ребровке в г. Кострома

Иллюстрации к статье М.Д. Алексеевского

Илл. 14. Рекламный плакат
Костромского музея-
заповедника, приглашающий
туристов в Галич на Праздник
Щуки в 2013 году

Илл. 15. Галичский краевед
Н.В. Сотников исполняет
на празднике роль простого
рыбака



Иллюстрации к публикации Е.Г. Чесноковой

Илл. 16. Полотенце с
пришитым черным крестом,
вывешенное на угол дома в
с. Никола



Илл. 17. Могила,
приготовленная к погребению
на кладбище у с. Никола



Илл. 18. Носилки в форме
лестниц, сложенные
у дерева на кладбище
с. Никола

Илл. 19. Деревянные оградки
могил на кладбище
с. Георгиевское



Источники иллюстраций

Илл. 1, 2, 7, 8, 9 (а, б). Фото Д.В. Громова

Илл. 3–4. Фото из архива ОКТПС администрации г. Шарьи

Илл. 5. Фото из архива ЗАГСа, г. Кологрив

Илл. 6 (а). Пути в избях. Трикнижие о шаболовском праведнике, художнике Ефиме Честнякове / Сост. Р.Е. Обухов. М.: Международный центр Рерихов, 2008. С. 418.

Илл. 6 (б). Фото А.Д. Соколовой

Илл. 10. Фото из архива Костромского архитектурно-этнографического и ландшафтного музея-заповедника «Костромская слобода»

Илл. 11–13. Фото С.А. Пиляка

Илл. 14. Фото с сайта Костромского музея-заповедника. <http://www.kostromamuseum.ru>

Илл. 15. Фото из архива отдела по делам культуры, туризма, молодёжи и спорта администрации городского округа – город Галич

Илл. 16–19. Фото Е.Г. Чесноковой

Научное издание

**Динамика традиции в региональном измерении.
Трансформационные процессы в культуре и языке
Костромского края**

Ответственные редакторы и составители:
Игорь Алексеевич Морозов,
Ирина Семеновна Слепцова

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

*На обложке использованы картины Е. Честнякова и
полевые фотографии авторов*

Компьютерная верстка: Д.В. Громов
Редактор: Д.В. Громов
Художник: Е.В. Орлова

Подписано к печати 6.10.2016. Формат 60×84 $\frac{1}{16}$.
Усл.-печ. л. 27,5. Тираж 500 экз. Заказ № 101

Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии РАН.
119991 Москва, Ленинский проспект, 32а