

КУЛЬТУРА ПРОВИНЦИИ



Храм-памятник Спаса-на-крови
на месте Ипатьевского дома, г. Екатеринбург

**Материалы международной
научно-практической конференции
(Курган, 22-24 апреля 2005 года)**

УДК 908(470)(08)
К 90

Культура провинции: Материалы международной научно-практической конференции. - Курган:
Изд-во Курганского гос. ун-та, 2005. - 222с.

В данном сборнике публикуются материалы докладов участников Международной конференции "Культура провинции". Доклады прочитаны на секциях:

1. Отражение жизни провинции в фольклоре.
2. Фольклор и литература.
3. Русский язык и языкознание.
4. Культурология.

Редакционная коллегия:

Федорова В.П., д-р филол. наук, проф. (отв. редактор)

ISBN 5-86328-767-5

© Курганский
государственный
университет, 2005

Характеризуя специфику отношений в мире волшебной сказки, целесообразно отметить функционирование предметно-вещного антуража, обязательно для всех текстов. Вещи в мире героя далеко не всегда нейтральны, скорее, наоборот. Они несут в себе дополнительный эмоционально-семантический смысл, создавая эффект символизации повествования: Экспрессивно-вещная деталь аккумулирует в себе дополнительные оттенки пространственно-временных отношений. Можно констатировать амбивалентность предметов-образов, ассоциируемых с миром своим и чужим: она связана с перемещением героя из локуса в локус. Кроме того, она связана с превращением вещей из «своих» в «чужие». Например, печь в родном доме / печь в доме Яги, яблоко молодильное / яблоко отравленное и т.д. Вот почему с помощью таких ценностно-значимых для героя сказки предметных образов он легко попадает в руки враждебных ему сил.

Наблюдения над материалом показывают, что картина мира в волшебной сказке довольно стабильна, но это не исключает возможности вычленения доминантных типов взаимоотношений человека и окружающей среды с учетом диахронных изменений строения повествования и идеалов действующих лиц.

Примечания

1. О времени в фольклоре см.: Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике*// Бахтин М.М. *Литературно-критические статьи*/ Сост. С.Бочаров и В. Кожин.- М.: Худож. лит., 1986 – С. 121-291; Бахина В.А. *Время в волшебной сказке*// *Проблемы фольклора*. – М., 1975. – С. 157-162; Герасимова Н.М. *Пространственно-временные формулы русской сказки*// *Русский фольклор*. – Л., 1978. – С. 173-180. – Т.18.; Комлева Г.А. *Пространственно-временные представления русской народной сказки в аспекте эволюции*: Автореф. дис.... канд. филол. наук. - Петрозаводск, 1997.
2. Лихачев Д.С. *Поэтика древнерусской литературы* – М., 1979. -С. 209-352.
3. Цивьян Т.В. *Лингвистические основы балканской модели мира*: Институт славяноведения и балканистики/ Отв.ред. В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1990
4. Зеленин Д.К. *Великорусские сказки Пермской губернии. Сокровищница отечественного собирательства* / Сост., подг. текста, послесл. и коммент. Т.Г. Берегулевой-Дмитриевой – М.: Правда, 1991.

СВАДЬБА РУССКИХ ДЕМИДОВСКИХ СЕЛ БАШКИРИИ КАК ОБРЯД «ПЕРЕХОДА»

С.А. Моисеева
г. Магнитогорск

Многолетняя экспедиционная работа по русским селам горной Башкирии, основанном в XVIII веке, позволила поставить задачу некоторого обобщения собранного фольклорного и этнографического материала. Этническая история региона отличается достаточной сложностью. Богатейший край принял ни одну волну переселений. В середине XVIII века с развитием металлургической промышленности на Урале крепостные крестьяне из центральных районов России / Нижегородской, Пензенской, Рязанской губерний, из

Тамбова, Калуги и Казани / были перевезены в горные районы Башкирии. Так начинают историю поселений при заводах Белорецк, Ломовка, Узьян, Верхний Авзян, Нижний Авзян, Кага, Тирлян авторы многочисленной литературы по истории региона. Металлургические заводы этого района в исторической литературе еще называют демидовскими. Знаменитая семья уральских заводчиков Демидовых либо строила, либо некоторое время ими владела.

По мнению многих ученых мотив «перехода», смены биологического и социального статуса, являющийся смысловой доминантой свадебного обряда, относится, прежде всего, к невесте. Во время свадьбы в невесте умирала «девушка» и воскресала «женщина». Переход для невесты – это путь в «иной мир» через «потрясение – смерть» и воскресение «в этом мире» в новом социально-ритуальном качестве, когда молодка/молодушка включалась в более жесткую социальную структуру, в которой её поведение в большей мере регламентировалось правилами. Путь же этот состоял из прохождения определённых границ и локусов.

Для невесты путь в «иной мир» начинался со дня сватовства, именно с этого дня невеста считалась существом лиминальным, чужим для окружающих. Лиминальность состояния невесты подчеркивалась её статичностью, неподвижностью. Максимально сужен круг её общения и жизненное пространство. «Невеста ведь после просвататься никуда не ходила. Даже на двор с подружками. А так всё дома сидела» [В. Авзян, 1997]. Первое преодоление границ невестой в предсвадебный период, на наш взгляд, является её плач в последний вечер после бани перед дверью родительского дома. «После бани невесту не пускают в дом, чтоб для двери повыла [Н. Авзян, 1998]. Дальнейшее отчуждение невесты от окружающих её людей и в целом от этого мира актуализируется в ритуале «отывания зоўри». «Моя прабабушка выла зоўрю, невеста должна отывать зоўрю. Она шла на зады, смотрела на зоўрю и выла: Родимая мамынька, /ты вышла за родимого тятеньку, а меня сдаёшь за чужого дяденьку. Моя прабабушка отывала зоўрю, а я уж нет, лежала на печке и песни пела, ведь он меня берёт – пусть и ревёт» [Кага, 1998]. Систему свадебных плачей исследуемой локальной традиции пополняют тексты, сопровождающие ритуалы «расплетания косы» и «прощания с краўсотой». Социальный статус девицы в региональной традиции назывался воля или краўсота. Ритуал передачи красоты маркировал переход девицы в другую социовозрастную группу. При этом утрата воли, красоты сопровождалась ритуалом расплетания косы, совершаемым против воли невесты, подтверждением чего служил её как ритуальный, так и реальный плач. «Вечером невеста перед свадьбой в бане помоется, там подруга нацинает ей косу щесать, она плащеть: Милые подруженьки, / Расчешите мои русы косоньки, / Заплетите мои русы косоньки, / Завяжите два бантика. Ой, наревёсья прямо» [В. Авзян, 1997]. Для невесты утрата воли была равнозначна её плену, неволе, социальной смерти. Мотив «пленения» невесты отразился в широко распрос-

траненной в отдельных сёлах региона свадебной лирической песне «Как по морю», исполняемый утром свадебного дня. Перья, воспринимаемые в народной традиции как птичьи волосы, то есть по тексту – волосы лебедушки. А как известно лебедушка в лирических песнях предстает как образ – символ невесты. Следовательно «пух пушить» лебедушке – волосы расплетать невесте, то есть красоту отдавать, волю утратить, а значит быть готовой к подчинению чужой воли, к переходу из группы невест в группу молодых. Мотив «пленения» невесты прочитывается и в распространенном до середины XX века в регионе ритуале «хождения за пером», совершавшемся на 4 – 5 день предсвадебной недели. Из локуса невесты группа подружек перемещалась в локус жениха, где их обязательно угощали чаем и пирогом, мать жениха давала перо или горсть пера для подушки, которую невеста готовила для жениха. «Подружки невесты идут за перьями. Их там угощают. Несут эти перья они потом невесте. А невеста из них подушку жениху делает» [В. Авзян, 1997].

Знаком – символом, непосредственно маркирующим смерть невесты в регионе в первый день свадьбы, являлся украшенный ленточками мосол (кость). «Откупать невесту: на стол мосол и семечки кидали...» [В. Авзян, 1997]. «Жених заходить, начинает торговать невесту... мосол принесут, ленточкой наряжен, банты привяжут» [В. Авзян, 1997]. «Невесту откупали... мосол брали, тряпочками украшали. А кто кричит: «Такой мосол голый!» [В. Авзян, 1997]. «Невесту выкупали, сначала подавали мосол, ленточку за него какую-нибудь привяжут... сами девушки просили: «Мосол нам надо, мосол!» И глядят: везут они мосол или нет. А те знают, что мосол запросят. Ленточку привяжут, а сам мосол здоровенный такой (сваришь суп – останется). Бросают его на стол девкам» [В. Авзян, 1998].

Совершенно явное функционирование формулы «жизнь через смерть» репрезентировано в ритуалах «похорон невесты» и «поиске ярки» на второй день свадьбы в доме жениха. Невесту «неведомую» ещё в её новом качестве как для локуса жениха, то есть ещё враждебного, чужого для невесты, так и для локуса невесты, совсем ещё недавно ей родного, но на второй день свадьбы уже и родной локус невесты воспринимает её как «неведомую» для них. То есть невеста–молодка перманентно находилась в неопределённом социальном состоянии. Лиминальность состояния невесты – молодки в этот период подчёркивалась активизацией ритуальных действий ряжеными, функцией которых являлось поиск «схороненной» невесты, но уже в новом качестве – молодки, жены, снохи. Ритуал пронизан символами смерти: «У ворот костёр горит», «овчина висит». Ряженные спрашивают: «Где наша ярка?» Им отвечают: «Вот она висит, в котле горит. Чужую поймали, её держат» [Кага, 1998]. «На второй день невесту прячут. Едут за матерью. Говорят, что ярку зарезали. Жгут костер и овчину прибавляют на ворота» [Кага, 1998].

У ворот же совершается и следующий этап свадебного обряда, называемый в исследуемой локальной традиции «поклоны»: «После, как невесту найдут,

ведём её на поклоны. У ворот стоят родители. Мать со сладким пирогом, свекровь с картошкой. Куда пойдёт наша ярочка? Должна идти к свекрови. Все кричат: «Наша, наша»» [Кага]. Таким образом, ритуал маркирует, прежде всего, перемещение невесты–молодки из собственного локуса в локус жениха, демонстрируя при этом продвижение по пути от смерти дочери–невесты к возрождению молодухи–снохи.

Но невеста до сих пор ещё не пересекала в символическом плане границу ворот в локусе жениха. Все выше обозначенные ритуальные действия происходили в нейтральном для локуса невесты и локуса жениха пространстве – за границами ворот, у ворот. Следующий же ритуал был направлен на преодоление этой пространственной границы невестой–молодкой. Ей предстояло «размыть» эти границы и окончательно «влииться» в локус жениха. «Когда невесту найдут, то водят её за водой. Первую воду свекровь выливает, а второй раз невеста идёт без других людей, только с женихом. И уже эту воду оставляют в хозяйстве» [Кага, 1998]. Таким образом, невеста совершала переход через воду, предварительно погибнув в ней и вновь возродясь в новом социально-ритуальном качестве – молодки/снохи. Со слов некоторых информантов именно со второго дня невесту начинают называть молодой/молодушкой.

Символический статус молодки был репрезентирован при смене головного убора. В регионе до середины 30-х гг. XX столетия наблюдается значительная разница между прическами и головными уборами девушек и замужних женщин. Прическа невесты отличалась от прически девичьей. Первоначально невесте распускали волосы. Распущенные волосы невесты заплетали в одну иногда в две косы и делали «куковку», «околку», «шишку». «Когда провожали невесту, косу ей расплетали, завивали волосы в «шишку» – это значит девка женщиной становится, молодкой» [Телятникова Н.Е., 1912 г.р., Н.Авзян]. Поверх «куковки» невесте надевали головной убор, в регионе называемый «чехлушка». «Я вот замуж выходила в 44 году. У нас в Авзяне фату-то не надевали раньше, а мне из Белорецка привезли. А на другой вечер молодуху надо по-другому подвязать. У мужа-та маво бабушка была, ей 96 лет было тогда, она и говорит: «Подвяжите мою сноху по-молодущецы». Это вот две косы заплетут, вокруг головы их уложат, шапочку оденут, а поверх шелковый платок, он такой твердый, переливчатый был. А платок-то завяжут так, чтобы вот лущинки, кончики платка, вверх стояли. Мне и подвязали. Бабушка и говорит: «Глядите теперь на молодуху». А горько-то стали кричать – жених платок как заденет, платок у мене на голове так и вертитси, а жених поправлят, а хрестне та поправлять не даёт. А вечером-то бабушка говорит: «Видали, жених невесте платок-то всё поправлят? Вот, жить они будут, не разойдутся, но драться будут, а жить всё равно будут, на колени упадет, покается, и дальше жить будут». Так и вышло: побьет мене да потом каитси» [Тирлян, 1999]. Таким образом, одним из главных знаков перехода являлась смена прически и головного убора девушки.

В целом, в основе свадебных ритуалов «перехода» лежит архаичная идея смерти, рождающей жизнь в качественно новом ритуально-социальном плане: девица, умирая, возрождается в невесте, невеста — в молодке. Молодка же повысить свой ритуально-социальный статус могла, только родив ребёнка.

Примечания

Цитаты взяты из фондов архива лаборатории народной культуры МаГУ. Орфография в цитатах дана в соответствии с местным произношением.

ЛИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ЗНАХАРЯ

*В.А. Москвина
г. Омск*

Проблема личности носителя фольклора — одна из актуальных в настоящее время, так как именно в индивидууме происходит соединение традиции с социальными качествами, «формирующимися в процессе исторически конкретных видов деятельности и общественных отношений»¹. Исследование личности исполнителя особенно важно для так называемых моножанров (заговоров, плачей, былин, сказок).

В работах фольклористов и этнографов XIX — начала XX вв. знахарь представлялся скорее как мифологический или фольклорный персонаж, чем живой человек. Причиной этого было столкновение народных взглядов, выраженных по большей части в фольклоре, и «европейской образованности» исследователей, которая сформировала определенный стереотип носителя магических знаний под влиянием средневековых образов ведьм и колдунов.

В современной науке развивается подход к знахарю как реальному человеку. Так, В.И. Харитонов в целом ряде работ, в том числе в последней монографии², рассматривает специфику магического воздействия, которым обладает человек. Правда, исследовательница большей частью опирается на личность не традиционных исполнителей, а экстрасенсов. Интересна монография Е.Б. Смилянской, раскрывающая особенности религиозных взглядов и поведения волшебников, богохульников и еретиков в XVIII в. Один из вопросов, которые поднимаются в монографии, — влияние образного строя заговорно-заклинательной словесности на мировоззрение индивидуума. В связи с этим Смилянская показывает, как магическое может войти в жизнь человека в кризисных ситуациях, а затем повлиять на мышление и восприятие им окружающего мира³. Публикуя в приложении к своей монографии заговоры Южного Зауралья, В.П. Федорова сообщает некоторые важные черты личности современных знахарей: почтительное отношение к рукописным тетрадам текстов, боязнь колдовства, веру в действенность заговоров, способ освоения заговорной традиции «самоуком», стремление помогать людям⁴. Но специального исследования личности современного знахаря в совокупности ее биологических и социальных черт пока не проводилось.

Наше исследование построено на личных запи-

сах и наблюдениях, сделанных в результате общения с омскими знахарями (14 человек) в период с 1995 по 2004 гг.

Биологические особенности современного носителя заговорной традиции определяются прежде всего возрастом, полом, состоянием здоровья. Из 14 опрошенных знахарей в возрасте от 60 до 90 лет, проживающих в Большереченском, Муромцевском, Седельниковском и Тарском районах, 13 женщин и один мужчина, из них четверо белорусы, одна украинка, остальные русские.

Судя по омским материалам, оптимальный возраст для активной магической деятельности знахаря 65–78 лет. По всей видимости, практиковать знахари начинают после 50, а скорее, после 55 лет, то есть, с одной стороны, по традиции знахарем может быть человек, вышедший из фертильного возраста, с другой, под влиянием современных условий — пенсионного возраста (для женщины — 55). Некоторое время нужно, чтобы заслужить репутацию знахаря. Традиционно знахарь перестает практиковать с утратой зубов, что означает его старость и потерю силы. В реальности же зубы играют не столь большую роль. Важнее то, что заговорно-заклинательный акт отнимает много сил: после него у заговаривающего проявляется сонливость, недомогание, поэтому люди преклонного возраста стараются передать свои знания и уступить место более молодым. Так, Н.⁵ 90 лет из с. Артына Муромцевского района была рада нашей заинтересованности и старалась, чтобы мы записали от нее как можно больше заговоров и сведений о знахарских приемах лечения.

По внешности вряд ли можно отличить знахаря от других людей его возраста. В сознании современного человека сложился определенный стереотип носителя магических знаний, состоящий из следующих параметров: таинственность, замкнутость, черный цвет глаз и волос (иногда рыжий), смуглость, средний, а чаще старший возраст, возможен физический изъян. Однако все эти параметры скорее характеризуют мифопоэтический образ знахаря или колдуна, чем реального человека. Темный цвет глаз и темные волосы имеют лишь трое. У М., белоруса по национальности, из с. Кейзеса Седельниковского района в его 68 лет почти нет седины. На селе он считается очень сильным знахарем. Возможно, такому мнению односельчан способствует и внешность. Украинка С. 68 лет из д. Красный Яр Большереченского района обладает ярко выраженным южнославянским типом. Именно ее внешность, а также особое убранство дома (множество иконок, украшенных лентами, вышивкой и кружевами) натолкнули нас, собирателей, на мысль, что С. не только песенница, но и лекарь. У Д. 84 лет из д. Костина Муромцевского района был горб — осложнение после травмы позвоночника, полученной во время войны на лесозаготовках. Несмотря на то, что она лечит односельчан, снабжает призывников оберегами, помогает соблюсти все процедуры на похоронах, за внешность молодежь называет ее колдуньей, на что Д. очень обижается. У других знахарей каких-либо особых внешних признаков нет.