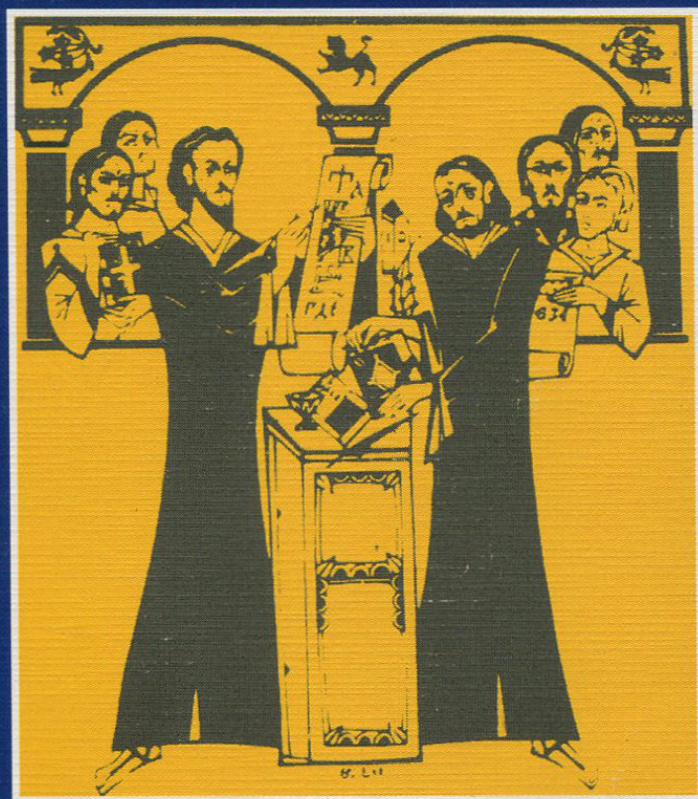

СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Выпуск 12



СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
НОРМАТИВЫ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

ББК 82.3Р
С47

*Печатается по решению Редакционно-экспертного совета
Государственного республиканского центра русского фольклора*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2006—2011 гг.)».
Организация и проведение XIV Международной научной конференции
«Славянская традиционная культура и современный мир» (май 2009 г.) —
протокол конкурса от 17.04.2009 г. № 090317/893143/338/18*

Составители **М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская**

Редколлегия: **Каргин А.С.** (отв. редактор, руководитель проекта),
Алексеевский М.Д., Ахметова М.В., Добровольская В.Е.,
Зайцева Е.А., Зенина М.А., Костина А.В., Котельникова Н.Е.,
Новожилов В.В., Чибисов И.Е.

Славянская традиционная культура и современный мир.
С47 Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традицион-
ной культуры: Сб. научных статей. — М.: Государственный
республиканский центр русского фольклора, 2009. — 376 с.
ISBN 978-5-86132-066-5

В сборнике раскрывается ряд актуальных для отечествен-
ной фольклористики проблем, связанных с функционированием
нормативов как в традиционной, так и в современной культуре.
Разностороннее освещение этих вопросов на примерах классиче-
ского фольклорного наследия, а также обращение к явлениям сов-
ременного социокультурного процесса делают книгу интересной не
только специалистам в области традиционной культуры, но и широ-
кому кругу читателей, интересующихся славянским фольклором.

470201015-066
С — без объявления
ЛР 700132-2009

УДК 398.33 + 398.54 + 393.05 + 316.75 + 394.262
ББК 82.3Р

ISBN 978-5-86132-066-5

© Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей	5
-----------------------	---

Раздел 1

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ НОРМАТИВОВ

<i>А.С. Каргин, А.В. Костина.</i> Социально-организующая функция фольклорного норматива	7
<i>В.Е. Добровольская.</i> Некоторые аспекты изучения социальных и эстетических нормативов	18
<i>Т.Г. Владыкина.</i> Языковые клише ритуализованных норм поведения удмуртов	34
<i>А.А. Панков.</i> Суеверия в структуре повседневной религиозности	42
<i>И.Ю. Назарова.</i> «Неблагоприятные» приметы трехчастной структуры	58

Раздел 2

НОРМАТИВЫ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>С.М. Белякова.</i> Народная аксиология времени (запреты/предписания)	71
<i>С.Н. Амосова.</i> Система наказаний за нарушение запретов и предписаний, связанных с днями недели	77
<i>А.В. Черных.</i> «Грозные» летние праздники народного календаря и связанные с ними запреты у русских Пермского Прикамья	92
<i>К.В. Пьянкова.</i> «Пищевые» предписания и запреты в традиционной культуре	104
<i>С.А. Моисеева.</i> Регулятивы поведения молодежи в традиционной культуре горнозаводских сел Южного Урала (первая половина XX века)	117
<i>О.В. Егорова.</i> Чувашские обычаи и обряды периода беременности: роль запретов и предписаний	126
<i>И.А. Швед.</i> Традиционные верования белорусов, связанные с рыболовством	138
<i>Е.Ф. Фурсова.</i> Традиционное льноделие восточных славян Западной Сибири	143

С.А. МОИСЕЕВА
Магнитогорск

**РЕГУЛЯТИВЫ ПОВЕДЕНИЯ МОЛОДЕЖИ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ
ГОРНОЗАВОДСКИХ СЕЛ ЮЖНОГО УРАЛА
(первая половина XX века)**

В культуре горнозаводских сел Белорецкого района Республики Башкортостан в первой половине XX в. основными регуляторами поведения молодежи являлись обычаи, нравственные нормы и этические установки, предписанные традицией. Главной ценностью традиционного общества, «исходной клеточкой» являлся род (семья). Следовательно, на первый план выступало предписание строго выполнять репродуктивную функцию — продолжение рода. Поэтому в исследуемых селах до 60-х гг. XX в. четко регламентировалась организация добрачных ухаживаний. Матримониальный период для девушки в местной традиции начинался с 16 лет. К этому времени каждая девушка должна была «своерушно» приготовить себе праздничный костюм, основными элементами которого, в 30—50-е гг. прошлого столетия являлись красная/бордовая юбка и запон с вышивкой по подолице, называемый в местной традиции «калинка». Красный цвет в народе считался особым. Это цвет жизни, огня, плодородия и здоровья. Поэтому предписание обязательно иметь красную или бордовую юбку в гардеробе девушек брачного возраста было не случайным. Оно выполняло социодетерминирующую функцию, защитную и отчасти функцию заговора на благополучное продолжение рода. Как только девушка надевала такую юбку, это означало, что она готова к замужеству. Говорили: «эта девка на выданье (на возрасте)».

Матримониальный цикл открывался в регионе церемониальными шествиями шестнадцати-семнадцатилетних девушек по централь-

ным улицам села в ранневесенний период. *Как тепло станет: юбки с уборками, запоны, кохты расшитые, ленды и идём по главной улице до базару и обратно, а все смотрят на нас*¹. Такие «хождения» девушек в Верхнем и Нижнем Авзяне в 30-е гг. XX в. происходили на Троицу и сопровождалась песней-игрой «Репей». Закреплялось это ритуальное шествие поцелуем. Итак, ранневесенние церемониальные шествия девушек среднего возраста по центральным улицам села являлись смотром «новых девичьих кадров». Посредством этих шествий 16—19-летние девушки старались показать себя и добиться расположения парней, по словам информантов, «чтоб парни липли, как репей». Зафиксированная экспедициями конца 90-х гг. прошлого столетия информация в селах Нижний и Верхний Авзян отмечает обычай смотра и выбора невест родителями для своих сыновей во время празднования Красной горки: *Бывалочи, матери сыновьям на кащелях у Красную горку выбирали невесту. Вот Ивану Платонову мать ведь Настю-то так и приглядела. Говорит: «Вот, Иван, каку невесту тебе приглядела, с уборкой». У Насти-то юбка красная с уборкой была, красивше всех*². Таким образом, средневесенние смотры — это «стояние» девушек вблизи сакральных мест села — у кладбища, на возвышенностях, на концах деревни. В данном случае выбор делали не парни, а их родители.

В п. Ломовка родители для своих сыновей невест выбирали в осенне-зимний период народного календаря: *На особки святочные на нас ходили глядеть. Глядельщики это были. А мы все на лавки с девками встанем и пляшем, а все родители смотрят на нас. Бывало, родители парня ходили девчонку смотреть: хороша ли невеста. А одёжа плохая была, то мы прятались куды-нибудь в уголок, чтоб на народ не показываться*³. Как видим, в смотрах невест основную роль играла праздничная одежда.

Следующий этап «выбора» невест женихами проходил в русских селах Башкирии во время ссыпок. Ссыпками в исследуемой традиции называли праздничные собрания молодежи с обязательным угощением пришедших парней: *Каждая девка своему ухажёру должна пашкетник или курник спещь. И вот он придёт на ссыпку, она ему и поставит это угощение. А тот должён попробовать: вот это уж она кака хозяйка*⁴. Еще одной формой «заданного поведения» молодежи в исследуемой этнолокальной зоне являлась «особка».

*Посиделки были, особой избу называли. Так и говорили: «Пойдем в особку». Особа — дом, где одиночка есть, ей на салазках дров привезут, затопят и сидят там прядут*⁵; *В особах парни присматривались, кто как вяжет, не смеется ли лишнего. Штук пять-шесть девчонок сидели в избе у какой одиночки*⁶. Как видим, «особкой» в регионе

называли дом одиночки, вдовы, т.е. «дом особый», поскольку в нем жила женщина, социальный статус которой в традиционной культуре оценивался двойственно: с одной стороны, как социально ущербный, а с другой — ритуально-чистый. Все это способствовало тому, что женщина, став вдовой, получала новые для нее магические возможности и наделялась особыми ритуальными функциями, что и отразилось в названии дома, где она жила. Таким образом, в отличие от посиделок, которые устраивались в любом из домов участвовавших в них девушек, «особка» первоначально организовывалась только в доме вдовы. Но уже к середине XX в. термины «посиделка» и «особка» стали подменять друг друга. Так, всякая изба, где проходили посиделки, в 50-е гг. XX столетия называлась особкой, соответственно, посиделка и особка стали составлять единый семантический ряд и свободно взаимозаменялись в речи информантов.

Между тем, было еще одно существенное отличие этих двух форм организации поведения молодежи — это возрастной состав участников. На посиделки девку в регионе начинали отпускать с 11—12 лет, на которую не допускались парни, т. е. это были рабочие посиделки младшей девичьей группы. Посиделки средней девичьей группы предусматривали участие парней и, соответственно, имели двухчастную композицию: работа — веселье. В особку девку в регионе начинали отпускать лишь по достижении ею совершеннолетия. *На посиделки ходили лет с 13, а с 15 к девкам парни на посиделок шли, их домой начинаешь отправлять — они нощевать просят, а на нощевки-та лет в 17 можно, как в особку пойдешь*⁷. Таким образом, как правило, особка заканчивалась ночевкой и, соответственно, состояла из трех частей: работа — веселье — покой. *На нощевки ходили, особками называли, это уж когда побольше становились, лет в 16—17, а кто и в 18 лет. Парни приходили, посидать, а которые дык пондравятся — нощевать останутся*⁸.

Девушки, таким образом, в изучаемой этнолокальной зоне постепенно посредством игры, проходящей в форме рабочей посиделки, затем в форме посиделки средней девичьей группы и, наконец, особки/ночевки вовлекались в атмосферу предстоящей взрослой жизни, которой было присуще работу/будни чередовать с отдыхом/праздником и делать это совместно с мужем в одном доме. *«Раньше ведь спали вместе в особке, но всё было честно. А если кто в девках родит, ей ворота дегтем мазали»*⁹.

Таким образом, регулятором поведения в данных случаях выступает обычай «демонстрации свободных девичьих кадров и выбора невест» женихами и их родителями. Чтобы успешно прошли «эти выборы», девушка должна была выполнить ряд предписаний, кото-

рые представляют собой архетипы сознания: охотнее выбирали ту девушку, у которой, во-первых, праздничный наряд был выполнен «своерушно», значит, она уже освоила сложную технологию создания национального костюма: кройку, шитье, вышивку, способы украшения, т.е. она прошла школу подготовки к будущей жизни в семье, когда требовалось всех обшить; во-вторых, выбирали девушку, у которой была удачная стряпня — ей придется кормить многочисленную семью будущего мужа; в-третьих, девушку честную, в меру скромную, «чтоб лишнего не смеялась».

Итак, совместные собрания молодежи в регионе назывались особки, ссыпки, вечера, и заканчивались они, как правило, ночевкой. Во время таких сборищ формировались «любовные пары», закрепление которых происходило посредством поцелуйных игр.

В местной традиции самой популярной игрой, характерной для середины XX в., являлась песня-игра «Дрёма». В ходе разыгрывания «Дрёмушки» девушка должна была подарить своему жениху вышитый ею платочек и кисет, таким образом происходило закрепление союза между молодыми парами. На платочке вышивали по углам цветы, называемые вензелем, по краям — инициалы жениха-ухажёра, часто вышивались слова любви *«Я ВАС ЛЮБЛЮ И ВЫ ПОВЕРЬТЯ БИЗ ВАС ДУША МАЯ БАЛИТЬ И Я ЛЮБИТЬ БУДУ ДО СМЕРТИ ПАКА НА СВЕТИ БУДУ ЖИТЬ»* (данные слова вышиты на платочке Т.И. Бочаровой, 1912 г.р., п. Верхний Авзян). О.И. Беляева вспоминала, что *когда парня в армию провожают, везут его на тройке, а он этим платоцком машет*¹⁰. В Нижнем Авзяне И.Я. Козлов (1930 г.р.) хранит вышитый платочек и кисет, подаренные ему когда-то его невестой (в настоящем женой) в «смертном узле». Традиция дарить платочки и кисеты отразилась и в песнях, частушках, широко распространенных в регионе до 80-х гг. прошлого столетия: *Жил бы миленький поближе, / Был бы миленький сосед, / Шила юбочки бы уже / Оставляла на кисет; Вышивала я платочек / Все четыре уголка / Утирайся, мой хороший, / Моя лёгкая рука; Вышивала я платочек / Тоненькой иголкой / Поздравляю тебя, милый, / С новой ухажёрочкой*¹¹.

Окончательное закрепление любовной пары происходило во время ночевки. *А парни в карты наиграются, а когда их домой начнешь отправлять, они ночевать просят. Вот, примерно, ты меня заметил, ты со мной хочешь ночевать и товарища подсылаешь: «Поди к Таньке, скажи, что я буду с ней ночевать».* Подумаешь, подумаешь, возьмешь да оставишь ночевать. Спать ложишься одетый: кофта с рукавами, штаны не носили, юбка длинная, а парень в рубашке, в брюках обязательно, такого охальства не было, была честная любовь. Даже не целовались, если только жалелись. Если парень задумает поцеловать,

он такую пощечину получит, чтоб знал свое место. Дружили по три-четыре года¹².

В молодежной культуре существовали и знаки разрыва отношений. Если парень попросится на ночевку, а его не оставят — значит, щайник повесили. А если парень придет на ночевку, поляжить 15—20 минут и уйдет — значит, щугунок повесил. Или девка так же. Так спокон веков шло. Били девку иногда. Это када бывает долго дружить, а потом с другим — ей и попадет на щай, на сахар¹³; Раньше ведь ночевали. Если «баловать» парни нацинали — уходи. Если девушка не пришла сама, по башке придётся; не пришла она — набудырит её парень. А если он не пришёл — «лопатку затесал»¹⁴. Таким образом, этикетные формы поведения молодежи, связанные с традицией обмена предметами, вербальными формами приглашения на ночевку и наказание за отступление от норм как на вербальном, так и на акциональном уровне, выполняли регулятивную функцию чувственных отношений внутри молодежного коллектива.

Близость к глубинным, «базовым», архетипическим структурам общественного сознания демонстрирует обычай «слушания земли» девушками во время празднования Красной горки. Информация о хождении в этот день молодежи на кладбище, на гору и слушание девушками земли, зафиксированная в 1999 г. в Каге, указывает, на наш взгляд, на остатки архаического ритуала, посредством которого девушки брачного возраста обращались за поддержкой к плодотворной силе предков. Гора в народной традиции — один из основных элементов переправы в «вечный мир». Так, С.Л. Сальникова (1918 г.р., с. Нижний Авзян), рассказывала: *Я все себе смерти прошу. Я бы сходила за смертью на гору. По словам А.К. Ефимовой (1923 г.р., п. Верхний Авзян), на гору выливают воду, когда покойного обмоют: Это ведь плохая вода — мертвая вода, вот на гору ее и снести надо.* А. Терещенко отмечал, что «у всех народов были священные горы, горки и крутицы. Там стояли истуканы, горели огни для жертвоприношений и совершались разные священные обряды и моления»¹⁵. Поэтому, думается, не случаен выбор горок и возвышенностей для девичьих хороводов и гуляний. Напомним, что и обряд «кормления весны» тоже проходил на горе. В Нижнем Авзяне нами зафиксирован ритуал «прощания с горушкой», который символизировал прощание со светом: *Поляшка у нас тут есть. Мы молоды всегда туды ходили. Вот я у прошлом годе лезла на её, прощаться хотела, говорю: «Поляшецка, прощай. Я больше не приду на тебе. Ты нас всегда примала, прощай». А мама вот моя ходила перед смертью тоже прощаться. Говорит: «Я нонче помирать буду». Потом говорит: «Я пошла с белым светом прощаться. Спасибо, матушка красно солнышко, погрело ты*

мене. Спасибо тебе, батюшко месяц, посвятил ты мне до гроба жизни. Спасибо, белый свет пожила я до гроба жизни, прощай. Выйдет на улицу, поклонится на щетыре стороны. Говорит: «Прощай, белый свет. Прощай, ветерощек. Прощай лесощек». Так долго ходила¹⁶.

Итак, судьба женщины была неразрывно связана с «судьбой горы». С горы начинался матримониальный цикл женщины, на горе заканчивалась ее ритуальная жизнь. Все это свидетельствует о том, что гора в региональной традиции до середины XX в. являлась сакральным местом. Именно поэтому на Красную горку молодые девушки собирались на горах или возвышенностях. *Красную горку справляли, бывало, у кого были моложайки — девки на выданье. Землю на Красную горку слушать ходили, вот на гору подымутся, что у городка¹⁷; С умершими говорили. Кто пойдет поплацетъ, кто помолится, кто покланется, кто ще¹⁸.* Таким образом, хождение девушек в предбрачный период во время празднования Красной горки на кладбище и возвышенности символизировало наступление самого сакрального периода ее социального взросления и маркировало непосредственную ее близость к миру «чужих», «потусторонних» сил. В данном случае регулятивом стандартизованного поведения молодежи выступают своего рода сакральные архетипические рефлексы, связанные с культом предков, который во многом укреплял правовой авторитет старших: *Мам, ты у нас ведь корень. Ты живи! Это зять мне так говорит¹⁹.*

Ритуальная стратегия поведения молодежи четко прослеживается во время Троицких гуляний. Неслучайно семантика семицкотроицкого цикла связана с брачно-эротической темой, которая нашла отражение, прежде всего, в мотиве «завивания» и «развивания». Практически во всех селах Белорецкого района до середины XX в. бытовала традиция завивания венков в субботу перед Троицей или в первый день Троицы для умерших родственников. После Троицы — во вторник, известном в регионе как «девичья сипенька» — девушки обязательно должны были развить эти венки. Как средство любовной магии может расцениваться традиция, распространенная главным образом в п. Ломовка: завивание девушками «косняков», длинных полос из травы, которые использовались здесь как обереги. *Пляли косняки мы из подорожника, вот как прямо косу девки себе плятут, так мы и косняки пляли, а потом домой принесешь и вот так у косяка-то на окошке и повесишь²⁰.*

В первый день Троицы в регионе были традиционны хождения девушек по улицам села с наряженной яркими лентами веткой березы. *На Троицу матку наряжали, это ветку березовую. Матка должна быть самая лохматая. Наряжали ее всякими тряпоцками,*

лендошками. Ходили одни девки. Матку по переменке девки несли²¹. Хождения с «маткой» заканчивались у реки бросанием ее в воду. В таких хождениях, по замечаниям информантов, принимали участие девушки, которые готовились в этом сезоне выйти замуж, т.е. девушки брачного возраста. Неслучайно ветку березы украшали яркими девичьими лентами. Эротическая тема в ритуале, на наш взгляд, может проявляться в семантической близости слова «матка», обозначающего с одной стороны березовую ветку — главный атрибут ритуала, а с другой — «женскую утробу, череву, ту часть, в которой вынашивается детеныш»²².

Эротический мотив прочитывается и в троицких хороводных играх, зафиксированных нами уже как воспоминание о традиции от самых пожилых информантов региона. Многие такие игры к середине XX в. стали составлять игровой комплекс «У венчик ходить», разыгрываемый на свадебной вечерке у невесты.

Наиболее распространенной хороводной игрой явной эротической символикой в середине XX в. в регионе с была песня-игра «Репей». *На Троицу венки завивали. Съёшь идешь, бывало, на пару, одна пара за другой. Много шло ребят и девок. С могильника до Авзяна шли и пели «Репей». Вот сцепятся девка и парень парой, дальше пара, и так много пар друг за дружкой. И вот последняя пара под руки идёт, как по рущейку, и наперед встает, потом опять другая пара под руки. Вот так и идём, передвигаемси, народу много и поём*²³.

Эротическая символика, на наш взгляд, прочитывается в мотиве «катания/валяния по репью», который тесно связан с мотивом кувыркания. И.А. Морозов отмечает, что «кувыркание могло быть элементом розыгрыша, подшучивания и включало в себя окрашенные эротически элементы испытания на искушенность»²⁴. *Когда девки поют: «Повалялась по репью, прилепился мой репей к девушке молодой», дык вот едак и валялись жа: так вот шутили*²⁵. Следует обратить внимание и на указанную исследователем близость мотивов кувыркания/перекидывания с «окрутничеством» — переменной облика (а для девушки и парня — социального статуса). В современном языке «окрутить парня» — женить его на себе. Поэтому было важно, чтобы каждая девушка фертильного возраста обязательно участвовала в разыгрывании песни «Репей» и повалялась по земле. По замечанию М.М. Бахтина, снижение «значит приземление, приобщение к земле как поглощающему и одновременно рождающему началу... Снижение значит также приобщение к жизни нижней части тела, жизни живота и производительных органов. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее...»²⁶.

Итак, закрепление статуса брачного возраста за девушкой в весеннем цикле происходило в регионе посредством разыгрывания поцелуйных песен, в основе которых лежали архаические мотивы инициационно-посвятительного характера, безусловно, к середине XX в. сохранившиеся в трансформированном виде, но продолжавшие еще выстраивать стратегию поведения молодежи и стимулировать социальное, психологическое взросление.

Таким образом, организация добрачного поведения молодежи в первой половине XX в. в местной традиции происходит за счет:

— культурных стереотипов — долговременных структур архетипического или ценностного порядка, которые неосознанно воспроизводятся в каждом новом поколении (ориентация на коллективное, а не индивидуальное, строгое соблюдение предписания по продолжению рода, ритуальная стратегия поведения, в основе которого действия, направленные на поклонение перед родовыми предками);

— системы социальных представлений конкретного коллектива, общение внутри которого происходит посредством социально установленного кода: демонстрация и выбор невест, создание любовных пар, закрепление/разрыв любовных отношений, система наказаний за нарушения.

Примечания

¹ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-10, 1997 г. Запись сделана от Калашниковой А.А., 1910 г.р., п. Верхний Авзян.

² Там же, ЭК-20, 2000 г. Запись сделана от Телятниковой М.Е., 1912 г.р., с. Нижний Авзян.

³ Там же, ЭК-11, 1998 г. Запись сделана от Гореловой Е.И., 1935 г.р., п. Ломовка.

⁴ Там же, ЭК-10, 1997 г. Запись сделана от Илисёвой А.Г., 1915 г.р., п. Верхний Авзян.

⁵ Там же, ЭК-21, 2000 г. Запись сделана от Чертихиной А.Ф., 1911 г.р., п. Тирлян.

⁶ Там же, ЭК-23^а, 2001 г. Запись сделана от Осокиной А.П., 1924 г.р., с. Узьян.

⁷ Там же, ЭК-13^а, 1998 г. Запись сделана от Калиничевой Т.Е., 1928 г.р., с. Кага.

⁸ Там же, ЭК-17, 1999 г. Запись сделана от Беловой Р.Г., 1925 г.р., п. Тирлян.

⁹ Там же, ЭК-13, 1998 г. Запись сделана от Быковой А.В., 1941 г.р., п. Верхний Авзян.

¹⁰ Там же, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Беляевой О.И., 1913 г.р., с. Нижний Авзян.

¹¹ Там же, ЭК-21, 2000 г. п. Тирлян; ЭК-20, 2000 г. п. Верхний Авзян, с. Нижний Авзян.

¹² Там же, ФП, 1999 г. Запись сделана от Калиничевой Т.Е., 1928 г.р. с. Кага.

¹³ Там же, ЭК-23, 2001 г. Запись сделана от Сухова Н.П., 1929 г.р., с. Кага.

¹⁴ Там же, ЭК-23^a, 2001 г. Запись сделана от Осокиной А.П., 1924 г.р., с. Узьян.

¹⁵ *Терещенко А.* Быт русского народа. Забавы. Игры. Хороводы М., 1999. Ч. IV, V. С. 225.

¹⁶ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-20, 2000 г. Запись сделана от Беляевой О.И., 1913 г.р., с. Нижний Авзян.

¹⁷ Городок — местное название кладбища.

¹⁸ Там же, ФП-1999. Запись сделана от Трифоновой П.А., 1916 г.р., с. Кага.

¹⁹ Там же, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Кудряшовой В.М., 1925 г.р., с. Кага.

²⁰ Там же, ЭК-11, 1998 г. Запись сделана от Зарубиной Е.А., 1927 г.р., п. Ломовка.

²¹ Там же, ЭК-10, 1997 г. Запись сделана от Илисёвой А.Г., 1915 г.р., п. Верхний Авзян.

²² *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1989. Т. 2. С. 307.

²³ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Исаевой Ф.З., 1921 г.р., с. Нижний Авзян.

²⁴ *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы/женитьбы». М., 1998. С. 120.

²⁵ Из материалов фольклорного архива МаГУ, ЭК-25, 2002 г. Запись сделана от Исаевой Ф.З., 1921 г.р., с. Нижний Авзян.

²⁶ *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 28.