

**МАТЕРИАЛЫ
ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
«СТРОГАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ» - XVI**



УСОЛЬСКИЙ
ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ
МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК

„УСОЛЬЕ СТРОГАНОВСКОЕ“

**СВОЕ – ЧУЖОЕ:
ОПЫТ КУЛЬТУРНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

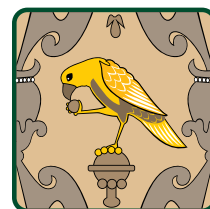


Усольский историко-архитектурный
музей-заповедник «Усолье Строгановское»

СВОЕ – ЧУЖОЕ: ОПЫТ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

МАТЕРИАЛЫ
ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
«СТРОГАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ» – XVI

20 НОЯБРЯ, 2020



Усолье
2020

УДК 903.01/09
ББК 63.5

C25

Своё – чужое: опыт культурного взаимодействия. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Строгановские чтения» — XVI. — Усолье, 2020. 140 с.

ISBN 978-5-905653-11-7

Редакционная коллегия:

- И.А. Подюков,** д.ф.н., с.н.с. отдела истории, археологии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, профессор ПГГПУ, отв. редактор-составитель;
- А.В. Черных,** д.и.н., член-корр. РАН, г.н.с. отдела истории, археологии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, профессор ПГНИУ;
- С.В. Хоробрых,** зам. директора по научно-исследовательской работе МАУК «Усольского историко-архитектурного музея-заповедника „Усолье Строгановское“»

В сборнике представлены материалы Всероссийской научно-практической конференции «Свое – чужое: опыт культурного взаимодействия. Строгановские чтения – XVI» (Усолье, 20 ноября, 2020 г.). В статьях рассматриваются языковые, этнические и конфессиональные факты заимствования и усвоения инокультурных феноменов, а также процессы взаимовлияния и взаимодействия разных типов культур.

ISBN 978-5-905653-11-7

СОДЕРЖАНИЕ

«ИНОКУЛЬТУРНЫЕ» ФЕНОМЕНЫ В РЕГИОНАЛЬНОЙ РЕЧИ 5

Боброва М.В. НАИВНАЯ ЛЕКСИКОГРАФИЯ: СВОЙ VS. ЧУЖОЙ (на материалах Пермского края)	5
Зверева Ю.В. ОТРАЖЕНИЕ КОНТАКТОВ РУССКИХ С ДРУГИМИ НАРОДАМИ В ЛЕКСИКЕ ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ ПЕРМСКОГО КРАЯ	9
Кротова-Гарина А.В., Шкуратов Ю.А. ПРОБЛЕМЫ СЛОВАРНОГО ОПИСАНИЯ КОМИ-ПЕРМЯЦКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ.....	14
Малькова Я.В. ХАРАКТЕРИСТИКИ СУБЪЕКТОВ ВРАЖДЫ (на материале записей диалектной речи)	17
Пантелеева Л.М., Хоробрых С.В. «ВРЕМЯ» В ПЕРМСКОЙ ПОХОРОННОЙ ЛЕКСИКЕ	20
Подюков И.А. ЗАИМСТВОВАНИЯ В ЛЕКСИКЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ГОВОРОВ ПРИКАМЬЯ.....	38
Ширинкин П.С. К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ И ГЕОГРАФИИ ТОПОНИМОВ ПРИКАМЬЯ.....	44
Королёва С.Ю., Брюханова М.А. «ДЕМИДОВСКОЕ ВРЕМЯ»: БЫМОВСКОЙ ЗАВОД В РАССКАЗАХ МЕСТНЫХ ЖИТЕЛЕЙ	49

ВЗАИМОВЛИЯНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ, НАРОДНОЙ И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУР..... 54

Черных А.В. ЗАВОДСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ УРАЛА: ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕЕ ИЗУЧЕНИЯ	54
Вострокнутов А.В. ФОРМИРОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ЛАНДШАФТА ГОРНОЗАВОДСКОГО УРАЛА КАК СПОСОБ ОСВОЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА.....	58
Афанасьев А.В. УСТЬ-ЦИЛЕМСКИЙ ПОМОРСКИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ОЧАГ: КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ МЕСТНОЙ ИКОНЫ И ПРАКТИКА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С «ЧУЖОЙ» ИКОНОЙ	65
Багдасаров Р.В. «ХРИСТОС В ТЕМНИЦЕ» И «НИЛ СТОЛОБЕНСКИЙ»: СРАВНИТЕЛЬНАЯ ТИПОЛОГИЯ.....	71
Лукьянов Н.А. ПЕРЕХОД В ИНОЙ МИР: РУКОПИСНОЕ ЦЕРКОВНОЕ ПОУЧЕНИЕ «НА ПОГРЕБЕНИЕ» ИЗ КНИГИ «СТАТИР».....	84
Соболева Л.С., Калинина А.Д. ПОУЧЕНИЯ ПРОТИВ ПЬЯНСТВА В РУКОПИСНОМ СБОРНИКЕ «СТАТИР: БОГОСЛОВСКАЯ РИТОРИКА И ОБРАЗ ГРЕШНИКА»	90
Зайцев И.С. ВЗАИМОСВЯЗЬ ЭКСТЕРЬЕРА И ИНТЕРЬЕРА В СОЗДАНИИ БОГОСЛОВСКОГО И ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА ХРАМА	96
Семина А.Е., Максимова С.В. АРХИТЕКТУРА В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (по материалам международного проекта PROMETHEUS)	106
Сосновских Л.В., Кузнецова Е.П. АРХИТЕКТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ БАУХАУС В ПРИКАМЬЕ.....	110
Варнакова О.Н. ИНОСТРАННЫЕ СПЕЦИАЛИСТЫ НА ПРЕДПРИЯТИЯХ ВЕРХНЕКАМЬЯ XIX– НАЧ. XX В.	114
Каганский В.Л. ДИАЛОГ – ЛАНДШАФТ – ГРАНИЦЫ.....	116
Шмуратко Д.В. МИТИНСКАЯ КУРГАННАЯ ГРУППА: ОДИН ИЛИ ДВА ПАМЯТНИКА? (К вопросу о взаимосвязи курганных и грунтовых захоронений)	120
Норина Н.В. ОПЫТ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ УСОЛЬСКИХ ЙОДОБРОМНЫХ ВОД В МЕДИЦИНСКОЙ ПРАКТИКЕ	124
Шилов В.В. ПЕРВИЧНЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ ФУНКЦИИ МУЗЕЯ.....	126

СТЕНДОВЫЕ ДОКЛАДЫ 132

Шикин Ю.А. СКУЛЬПТУРА МАЛЫХ ФОРМ В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ. (Практики местного жизнелюбия) ...	132
--	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 138

«ИНОКУЛЬТУРНЫЕ» ФЕНОМЕНЫ В РЕГИОНАЛЬНОЙ РЕЧИ

Боброва М.В.
(Санкт-Петербург)

Наивная лексикография: свой vs. чужой (на материалах Пермского края)

Настоящая статья входит в ряд работ, посвященных так называемой «наивной лингвистике», т.е. «вербализованным представлениям метаязыковой рефлексии» [Бондаренко 2016б: 3] рядовых носителей языка, не являющихся профессиональными филологами. В частности, к вопросам метаязыковой рефлексии диалектоносителей обращались Е.Л. Березович, А.Б. Мороз, С.А. Мызников, С.М. Толстая [Березович 1997, 2003; Березович, Толстая 2019; Мороз 2010; Мызников 2007]. Непосредственно этой проблеме посвящены работы Е.Д. Бондаренко, в первую очередь её кандидатская диссертация «Наивная лингвистика диалектоносителей: этносоциолингвистический аспект» [Бондаренко 2016а, 2016б].

Мы сосредоточим внимание на «наивной лексикографии», значительное количество образцов которой (12) выявлено в ходе диалектологических экспедиций в разные районы Пермского края. Это самостоятельные работы либо структурные элементы публикаций краеведов-любителей: сельских учителей, библиотекарей, рядовых жителей. Такие работы (рукописные либо печатные) различаются по объему (от двух-трех до нескольких десятков страниц), по жанру (в терминологии Е.Д. Бондаренко «словарики-воспоминания», «словари старинных слов», «словари-энциклопедии» и др.), по принципам и уровню исполнения, др. (см. «Источники»).

Е.Д. Бондаренко справедливо указывает на то, что основным принципом реализации металингвистической рефлексии «наивных лингвистов» является манифестация оппозитивности языковых явлений на разных основаниях: *правильное – неправильное, городское – деревенское, диалектное – литературное* и др., и в этом «отражается одна из базовых оппозиций традиционной культуры — оппозиция “свой – чужой”» [Бондаренко 2016а: 7]. Данное наблюдение, безусловно, распространяется и на такой продукт практической деятельности «наивных языковедов», как словари, причем не только при формировании словника. Именно этой категориальной оппозицией в целом предопределяется специфика таких работ.

Основной целеустановкой «наивных лексикографов» является просвещение подрастающих поколений. В том, что речевой опыт молодежи разительно отличается от речевого опыта людей зрелого и особенно старшего возраста, усматривается ее отчуждение от предшественников, причем не только в речевом плане, но и в культурном, патриотическом, гражданственном. В устном общении составители любительских словарей настойчиво подчеркивают стремление ознакомить молодых людей с особенностями жизни в деревне в предшествующие периоды, сохранить культурную память, способствовать восстановлению социокультурной связи поколений. Ср. из вступлений к словарикам: «Интерес к жизни наших предков, отражённой в народном словотворчестве, не угас. Он, как искорка от костра, сберегался в тайниках народной души...» [АЯ: 3]; «В быту еще встречаются слова и целые выражения, которые характерны для всего Пожинского поселения, но уже удивительны и непонятны молодежи... Родной язык — глубокий, богатый, напевный, точный» [ПРД: 74]; «Почувствовать атмосферу эпохи позволяют, конечно, прежде всего документы. Но и слова, простые слова — это тоже зеркало жизни... Что значили эти слова для наших предков? Что значат они для их потомков? В данный словарь включены слова и из повседневной жизни жителей наших деревень. Уж очень она отличалась от современной» [БА: 285]. Иными словами, толчком для написания краеведческих работ и составления словарей становится осознание того факта, что молодежь превращается в «чужаков», и этот процесс требуется остановить.

Генерализующей оппозиции подчиняется уже принцип отбора слов «наивным лексикографом», который, игнорируя какие бы то ни было логические основания и значимый для научного подхода принцип единообразия, отдает предпочтение тому, что *на его взгляд* неизвестно целевой аудитории и нуждается в толковании («освоении»). В конечном итоге отбор слов сводится к суммированию типичного (или, наоборот, нетипичного) для речи самого «наивного лингвиста». Ср., например, статьи на слова *батрак, безмен, борона, вица, вкупе, ВЛКСМ, генсек, дескать, доселе, кабала* и под. в словарике диалектных слов [АЯ] или словник в «историческом» словарике, призванном представить лексику (и посредством нее реалии) военного времени (приводится в сокращении): *айда к нам, айда-те, ак чё, ак чё ино, алашки, ангина асептическая (септическая), баня по-чёрному, бастриг, батюшка, бегать по улице, больно нужно, вероломный, голландка, дресва, изурочить, лапти, лучина, мамаша, медунка, отребье, падера, памятник, патриотизм, перед печью, пистики, подвиг, полати, страда, суслон, удёнкой, уполномоченный, фитилёк, чугунок, шубенки, эвакуационный госпиталь* [БА: 285–292]. Особенно экзотичен словник в [МРО], где причудливо сочетались диалектные слова, архаизмы, историзмы,

юридические, медицинские, сельскохозяйственные, технические термины и общерусская лексика: *акцент, ватола, вексель, гороно, дупло, заготларек, индоссамент, конюховка, кошева, лутошка, маркетинг, маркетолог, метрика, МТС, осеменатор, полати, полог, портянка, онуча, районо, РВК, секвестр, стуловые тисы, тулуп, учительский институт, учительская семинария, членпайщик, чулан, шунтирование.*

Естественно, что данный подход привел к появлению таких своеобразных лексикографических разновидностей, как «Алфавитный список непонятных слов» (даже не «словарь» [МРО]), «Словарь трудных слов» [СК] и просто «Словарь» [БА].

Из противопоставления своего и чужого вытекает отмеченная Е.Д. Бондаренко особенность всех «наивных словарей» — прагматическая ориентация на коммуникативный акт с читателем, нуждающимся в посвящении в «свои» тайны, в том числе в тайны слов. Ср.: «Читатель, ты держишь в руках небольшой Словарик диалектных, забытых, вышедших из оборота речи слов, которые были в обиходе нашей местности... Надеемся, что наша работа вызовет интерес людей разных возрастов: старшие вспомнят уже знакомое, молодёжь, наверное, удивится. И это хорошо! Может, зажгутся искорки в молодых душах... Лишь бы не одолело нас равнодушие!» [АЯ: 3].

Частным проявлением этой особенности являются принципы отбора заголовочных слов: очень часто лексемы поданы составителями не в начальной форме, как это принято в научной лексикографии, а в форме наиболее употребительной, наиболее характерной для живого непосредственного общения, ср.: *БаскОй — красивый; БассЕе, бАще — красивее; ЕвОйна — его (дочь); ЕЁшная — её (дочь); Ейный — её (сын)* [АЯ: 5, 9]; *Толмит — повторяет одно и то же* [ЗК: 294]; *Напыряла — хотела сделать* [МРИ: 77]; *Млит — мерещится, видится* [БА: 289]; *Гимизят — шевелятся, их много* [ДЛЮ]; *чикнул — слегка ударил* [СИ]; под. Не случайно также включение дополнительных списков фразеологизмов, пословиц, поговорок или даже внедрение таких (полилексемных) единиц в общий словник.

Той же тенденции подчиняется построение словарной статьи. Она нередко включает два традиционных компонента (заголовочное слово и толкование) в качестве основных, а также факультативную «энциклопедическую» часть с вкраплениями лингвистической, исторической, этнографической информации. Ср.: *Назём / Навоз. Во время войны поля удобрялись органическими удобрениями: навозом и золой. Есть шутливая поговорка о некрасивой невесте: «Тот же назём, да издалека везём!»* [БА: 289].

Нацеленность на коммуникацию, стремление донести истину до читателя отражается в выборе стратегии толкования (часто через общерусский синоним), в предпочтении «своих» разговорных конструкций (см. примеры выше). Ср. также в словаре энциклопедического типа, где присутствует и пример народной этимологии, более близкой (более «своей») составителю (школьнице) и предполагаемым читателям:

«Мушники (Тихий Ключ) — *Исчез из списка населённых пунктов Фокинского поселения.*

Это живописное место у тихо журчащей речушки. Жители Фок любят ездить сюда за клубникой. Когда-то здесь кипела жизнь, а сегодня лишь молчаливые тополя свидетельствуют об этом. Опять же в «Толковом словаре» В. Даля есть слово «мучник» или «мушник» — торговец мукой.

Это слово вполне может иметь отношение к названию данного населённого пункта. По рассказам жительницы Фок Клячиной Елизаветы Филипповны (1936 года рождения) Мушники издавна славились хорошими урожаями зерновых и получаемой из них мукой. Даже в тяжёлые военные годы здесь пекли хлеб из настоящей муки. Если кто-то умирал в этой деревне, фокинская ребятня стремилась попасть на поминки, где им давали по куску настоящего хлеба.

Возможен ещё один вариант происхождения названия. В этом месте летом водится много мошек (мушек)» [МСН: 11].

Полагаем, оппозиция «свой – чужой» предопределила также предпочтения составителей при ознакомлении со специальной литературой. Как оказывается, неизменным ориентиром, «образчиком» для «наивных лексикографов» остается словарь В.И. Даля, а также литература научно-популярного характера: прежде всего ономастический словарь «Тимошка Пермитин из деревни Пермьяки», составленный историком Е.Н. Шумиловым, и публикации местных краеведов-любителей. Вероятно, такие издания оказываются притягательными в силу относительной демократичности (меньшей «чужести»), в сравнении, например, с академическим «Словарем русских народных говоров».

В итоге можно сделать вывод о том, что оппозиция «свой – чужой» актуализируется на каждом этапе создания словарного продукта «наивными лингвистами», является генерализующей. Мы считаем, что данная оппозиция обнаруживает признаки жанрообразующего фактора в «наивной лексикографии».

Источники

АЛВ — Альяш — лебединая верность / ред.-сост. Н.С. Вайгандт. Ижевск, 2014. 496 с.

АЯ — От «Авось» до «Яриться»: словарь говора села Степаново, деревень Митино и Коряки Чайковского района Пермского края / сост. Л.Е. Чудинова и др. Чайковский, 2019. 31 с.

БА — Бормист, Альяш в тылу и на фронте / ред.-сост. Н.С. Вайгандт, Т.И. Кокорина. Чайковский, 2019.

ДЛЮ — Диалектная лексика с. Юрла Коми-Пермяцкого округа Пермского края: рукопись (копия). Составители: работники Юрлинской сельской библиотеки. Собиратели: И.И. Русинова, Ю.А.Шкураток. Юрла, 2013. 233 словарные статьи.

ЗК — Русин В.М. Земля куединская: история района от заселения до наших дней в рассказах. Книга 1. Пермь, 2020. 368 с.

МО — Место отчее / сост. В.А. Кудымова и др. Пермь, 2011. 124 с.

МРИ — Малой Родины история: словарь поселений Верхней Язьвы / сост. Т.А. Собянина, Е.А. Ванькова. Верх-Язьва, 2015. 19 с.

МРО — Мы родом отсюда. Деревня Коряки глазами современников: документальное повествование / ред.-сост. Л.Е. Чуданова; лит. ред. Л.В. Оглезнева. Чайковский, 2015. 236 с.

МСН — Милые сердцу названия: Географический словарь / сост. Н.Д. Глухова. Фоки, 2009. 23 с.

ПРД — Гусева К.П. Поклонись родному дому. Пермь, 2008. 257 с.

СИ — Слова, вышедшие из обихода, собранные жителем д. Искор Чердынского района: рукопись (копия). Собиратель: Г.П. Пешехонов. Собиратель: О.С. Туманова. Искор, 2009. 286 словарных статей.

СК — Село на ключах: история села Степаново Чайковского района в документах, воспоминаниях и фотографиях. Документальное повествование в двух частях. Чайковский, 2018.

Литература

Березович Е.Л. М.С. Устинова как языковая личность (к публикации авторского диалектного словаря) // Ежегодник Научно-исследовательского института русской культуры. 1995–1996, Екатеринбург, 1997. С. 128–137.

Березович Е.Л. Диалектный словарь М.С. Устиновой (лексика диалекта глазами диалектоносителя) // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва, 2003. Вып. 2. С. 267–277.

Березович Е.Л., Толстая С.М. Лексика Русского Севера: состояние и перспективы изучения // *Slovene*. 2019. № 1. С. 486–525.

Бондаренко Е.Д. Наивная лингвистика диалектоносителей: этносоциолингвистический аспект: дис. канд. филол. наук. Екатеринбург, 2016а. 371 с.

Бондаренко Е.Д. Наивная лингвистика диалектоносителей: этносоциолингвистический аспект. Екатеринбург, 2016б. 26 с.

Мороз А.Б. «Старинные слова» в школьной тетрадке // Живая старина. 2010. №1. С. 19–21.

Мызников С.А. Авторские диалектные севернорусские словари // Рябининские чтения – 2007. Петрозаводск, 2007. С. 250–251.

Зверева Ю.В.
(Пермь)

Отражение контактов русских с другими народами в лексике традиционной одежды Пермского края

Говоры Пермского края содержат лексику, отражающую различные языковые контакты русских жителей с другими народами, проживавшими на этой территории. Такое соседство отразилось в том числе и в лексике, называющей одежду и обувь. Исследователи истории Пермского края отмечают, что территория Верхнего Прикамья русскими осваивается в XV веке, изначально на этих землях проживали финно-угорские народы (коми, коми-пермяки, манси). Юг Пермского края начал осваиваться русскими позже, в XVII веке, на этой территории русские находились в другом иноязычном окружении, их соседями были татары, башкиры, ханты, марийцы [Полякова 2006: 33], и наибольшее количество заимствований в этих говорах связаны с тюркскими языками [СРГЮП 1: 19].

Наименования некоторых предметов одежды и обуви связаны с взаимодействием русских и манси на севере Пермского края. Хотя мансийских названий одежды и обуви в пермских говорах не отмечено, но факт торговли с манси отражен в номинативном сочетании *вогульские туфли* 'женская обувь без голенищ из оленьей, лосиной и т. п. шкуры, мехом наружу, украшенная вышивкой или аппликацией' *Туфли вогульские выше косточки. Вышито лоскутами. Внутри и наружу олений мех* (Акчим Краснов.). *Туфли вогульские — оленьи, кысы шерсатые. Внутри голо, наверху шерсь. Нашьют наверху-ту красными нитками. В гости ходили, на работу* (Акчим Краснов.) [ТСЛО: 302]. Другие наименования одежды и обуви из оленьих шкур (*малица, совик* 'шуба с капюшоном, сшитая из оленьей

(реже — другого животного) шкуры обычно мехом наружу, не распашная впереди и надеваемая через голову поверх всей другой зимней одежды; *камыски* 'обувь без голенищ из оленьей шкуры'; *няры*, *юнты* 'обувь из оленьей, лосиной и т. п. шкуры мехом наружу, с голенищами'), происходят из языков народов Севера: саамского, ненецкого, ханты. Однако именно торговля с манси поддерживала существование реалии — одежды и обуви из шкур северного оленя, поэтому эти лексемы сохранились в русских говорах севера Пермского края (вишерских, чердынских, соликамских).

В русских говорах севера Пермского края различные названия кожаной обуви могут развивать значение 'обувь из шкур животных мехом наружу': *коты́* *Коты* — *обувь из шкуры зверей, меховые. Носят зимой. Шьют коты по выкройке и по колодке* (Ужиткарс Гайн.) [ТСЛО: 284]; *у́паки* *Упоги* — *юнты до пахов* (Акчим Краснов.); *Оленьи обутки с голенищами* — *упаги* (Говорливое Краснов.) [ТСЛО: 307]; *тю́ни* (*чу́ни*) *Эти тюни мне выслали с Печоры, мохнатые́ они, ноги-те не привыкли такие тюни носить* (Губдор Краснов.); *Чуни вогулы шили из оленьей шкуры. До колена и выше. Сверху и внутри кысовые* (Акчим Краснов.) [ТСЛО: 303]. Скорее всего, это значение появляется в результате контактов русских в Красновишерском районе с манси.

В диалектных записях также есть свидетельства о контактах русских, проживавших на севере Пермского края, с коми-зырянами: *Няры валеные́ с опушнями. Катали зыряне. Это няр, а это опушень. Тут поески* (Акчим Краснов.) [ТСЛО: 291]; *Раньше каки-кось зыряна ходили, валенки катали, обуй-от тожо шили* (Пянтег Черд.) [ТСЛО: 292]. Это взаимодействие отразилось и в сочетании *зыря́нские у́леди* 'кожаная обувь с твердой подошвой и загнутым носком' *Уледи есть зыря́нские, подошва у их выпуклая, крючки на носгах* (Вильгорт Черд.) [ТСЛО: 306]. В коми языке такая охотничья обувь из кожи с загнутыми кверху носками и с петлей на носке называлась *лызя ко́м* (*лызь* 'лыжи, обитые снизу шкуркой' и *ко́м* 'обувь') [ССКЗД: 171].

На территории Пермского края русские также соседствовали с коми-пермяками, что обусловило взаимовлияние русского и коми-пермяцкого языков. Наиболее сильно это взаимодействие языков сказалось в русских говорах Верхнего Прикамья, но коми-пермяцкая по происхождению лексика отмечается и в других говорах Пермского края, что связано, в частности, с переселением крестьян с севера края на юг. Контакты русских с коми-пермяками обусловили появление в лексическом составе пермских говоров большого количества коми-пермяцких по происхождению слов. Лексику коми-пермяцкого происхождения в русских говорах исследовали такие пермские ученые, как А.С. Кривошекова-Гантман [Кривошекова-Гантман 1981], Е.Н. Полякова [Полякова 2009], Р.В. Гайдамашко [Гайдамашко 2014] и др. А.С. Кривошекова-Гантман отмечала, что из коми-пермяцкого языка в русские говоры была заимствована лексика, входящая в разные тематические группы, прежде всего «воспринимались слова, которые нужны были русским крестьянам для обозначения новых для них понятий, отражающих отдельные детали окружающей местности, особенности флоры и фауны, одежды и обуви, посуды и т.д.» [Кривошекова-Гантман 1981: 47]. Существуют работы, в которых рассматривается русская диалектная лексика в коми-пермяцком языке, в частности, этому посвящены статьи И.А. Подюкова [Подюков 2012], а также А.С. Лобановой и А.В. Черных [Лобанова, Черных 2014]. Так, в статье

А.С.Лобановой и А.В.Черных рассматривается лексика традиционного костюма, в том числе пришедшая в коми-пермяцкий язык из русского. Исследователи приходят к выводу, что в названиях традиционной одежды и обуви коми-пермяков преобладают заимствования из русских диалектов [Лобанова, Черных 2014: 33].

Слов коми-пермяцкого происхождения в тематической группе «Одежда и обувь» в русских говорах Пермского края относительно немного, но они интересны для изучения, поскольку часто заимствовались лексемы, называющие реалии, отсутствующие у русского населения. Можно отметить заимствование названий материалов, из которых изготавливали обувь. Так, в северных пермских говорах фиксируется слово **кыс** (*кисá*) 'шкурка с ног лося, оленя, лошади, используемая для подбивки охотничьих лыж и изготовления обуви': *Кесовики называются, хорошенькие, из кесы шьются они. Кеса-то – шкура на ногах у оленя* (Камгорт Черд.); *Как сапоги, даже выше коленей из кысов-то нашьют, в йих и ходят* (Акчим Краснов.); *Туфли шили из ног оленя, шили из кысов, мехом етим обшивали* (Мартино Краснов.) [ТСЛО: 373]. Слово **кыс** заимствовано из пермских языков, в котором, кроме шкуры с ног животного, также имеет значение 'обувь из шкур с ног животного, с кожаными голенищами, мехом наружу' и происходит из общепермского **kus*' с тем же значением [КЭСНЯ: 154]. В русских говорах севера Пермского края зафиксированы названия обуви из «кыса» **кысáтики** (*кисáтики*), **кысáтички**, **кысóвикí** (*кисóвикí*), **кисóвки**: *Няры — кысатики вогула шили. Они ведь тёплые. Валенки по праздникам только носили* (Акчим Краснов.); *У меня у брата кысовикí были. Это сапоги оленьи такие* (Нырор Черд.); *Кысовики-те — сапоги шерстнатые, а малица — шкура шерстная* (Черд.); *Тятя сам из оленьего меха кысовки шил; унты по-вашему* (Губдор Черд.) [ТСЛО: 286].

В пермских говорах также встречается наименование **шуль**, **шулёк** 'узкая полоса бересты или лыка для плетения лаптей и т.п.': *Плетёнку плёл дедушко, она без закрышки, из берёста; он такие шулёчки нарезал — ленты назывались шулями, такой вот шулёк; раньше лапти плели — тоже были шули* (Толстик Сол.); *Шули-то из лыка или берёста, их уж с деревин снимают; вот шули-то и плетут* (Дуброво Ел.) [ТСЛО: 377]. Лексема существует в коми и коми-пермяцком языках, она восходит к общепермской основе **šulʹi* с тем же значением [КПРС: 570; КЭСНЯ: 324]. Слово было заимствовано в русские говоры и на его основе возникла лексема **шули́ки** 'лапти из бересты' *Лапти из бересты. Иван Берестенник — дак лапти из бересты плели, шулики* (Кукольная Юрл.) [ТСЛО: 310].

Вероятно, наименование обуви **чумáны** 'теплая обувь из войлока', **чумáшки** 'кожаная обувь без каблуков и голенищ' связаны с коми-пермяцким *чуман* 'берестяной короб'. Лексема *чуман* восходит к общепермскому слову *šmap* 'берестяная коробка' [КЭСНЯ: 311]. В этом же значении — посуда из бересты — слово фиксируется в русских говорах севера Пермского края, на этой же территории отмечается и название обуви: *Оне, чуманы, вроде как валеночкима были с голяшкима* (Пянтег Черд.); *Чумашки шили из кожи. Сзади загнут и опушень пришьют* (Акчим Краснов.); *Чумашки помню хорошо. Маленькое личико сделают. Запятки хрест-нахрест кладут и заделывают* (Акчим Краснов.) [ТСЛО: 309]. Несмотря на то что такую обувь делали не из бересты, можно предположить метафорический перенос из-за способа изготовления: *чуман* получается из целого листа бересты, то есть широкая полоса бересты складывается так, что края накладываются

один на другой и тщательно сшиваются. Схожим образом изготавливали и обувь: *Как валенки, есь обулки, каки-кося чуманами шитые* (Пянтег Черд.); *Чумашки носила. Кожу выкроят долгую, сверху передочки пришьют по-заплатному, а сзаде разрежут. Кромочки вместе сошьют, опушник приделают — вот и чумашек!* (Акчим Краснов.) [ТСЛО: 309].

Влияние коми-пермяцкого языка можно увидеть и в других группах лексики. В пермских говорах фиксируется номинативное сочетание **сы́рчатый плато́к** 'платок квадратной формы' (*Сырчатой платок во все стороны одинаков* (Покча Черд.) [ТСЛО: 249]). В СРНГ слово отмечается как пермское; на наш взгляд, прилагательное с русским суффиксом -чат- образовано от коми-пермяцкого *сыр* 'бахрома', *сыръя* 'с бахромой' [КПРС: 461; КРС: 619]. Интересно, что определение *сыръя* приводится в коми-пермяцко-русском и коми-русском словарях со словами *шаль* и *подшалок*. Вероятно, изначально слово **сырчатый** могло иметь значение 'бахромчатый', а уже затем в русском языке получило новое значение.

Изменение значения происходит и словом **чегасий** 'короткий (об одежде)' (*У кого юбка не шибко длинная, дак (говорят): ой, юбочка коротенькая, чигася какая!* (Акчим Краснов.) [ТСЛО: 408]). Лексема **чегасий**, видимо, является заимствованием из языка коми, в котором *чегас* 'сгиб, складка', *чегаса юбка* 'юбка со складками' [КРС: 694]. В русском языке слово приобретает другое значение и неодобрительную окраску, чему, возможно, способствовало необычное звучание прилагательного.

Взаимодействие русских с коми-пермяками отражено также в номинативном сочетании **перёмские ла́пти** 'лапти, сплетенные без различения правого и левого в паре, которые обычно носило коми-пермяцкое население' (*Слушишь, содерёшь кожу, начинашь разводить лапоть, какой надо: перемской, косой, прямой ле* (Тиуново Гайн.) [ТСЛО: 289]). Фиксация языковой единицы на территории, где русские проживают рядом с коми-пермяками, подчеркивает различия обуви, которую носили представители этих двух народов. Однако такое противопоставление существовало не на всех территориях Пермского края, поэтому **русскими лаптями** могли называть обувь, сплетенную и с различием, и без различия правого и левого в паре.

Как известно, юг Пермского края начал осваиваться русскими позже, в XVII веке, и на этой территории русские соседствовали с тюркоязычными народами. Конечно, в лексике русских говоров юга Пермского края находит отражение это взаимодействие, однако языковых единиц, относящихся к лексике, называющей одежду и обувь, довольно немного. В русских говорах Пермского края отмечены такие названия верхней одежды тюркского происхождения, как *азям*, *бешиметь*, *зипун*, *тулуп*, но все эти лексеммы являются общерусскими, фиксируются во многих говорах.

Соседство с татарским населением отражено в сочетании **татáрские ла́пти** 'лапти с носком прямого плетения, которые обычно носило татарское население' *У татар передок у лаптей прямой, а у нас заостренный* (Воскресенское Уинск.) [ТСЛО: 290]. Это номинативное сочетание отмечено и в других говорах, что связано с проживанием татар во многих регионах. Но фиксация этой единицы в районе, где русские проживают в соседстве с этим народом, позволяет считать ее региональной.

В русские говоры попадают также лексеммы тюркского происхождения, обозначающие предметы одежды и обуви, которые носили татары. Например, **яло́мога** 'татарский мужской головной убор, шерстяная шапка'

Помню, татары шапки носили — яломози: они длинные, на чулки похожи, из шерсти катанные (Чернушка) [СРГЮП 3: 424] и *тюбетейка* ‘маленькая шапочка, облегающая темя’ *На голове носили шаимурь. Короткая такая, как тюбетейка татарская. Бабы носили всё* (Нердва Караг.) [ТСЛО: 265]. Русские, живущие по соседству с тюркоязычными народами, отмечают отличия в одежде, но обычно сами предметы одежды не заимствуются, соответственно, и лексика, называющая их, появляется в русских говорах редко.

Таким образом, взаимодействие разных этносов с русскими на территории Пермского края отражается в русских говорах Прикамья по-разному: в заимствовании некоторых реалий и слов, называющих и характеризующих одежду и обувь (главным образом из коми-пермяцкого языка), в номинативных сочетаниях, свидетельствующих о торговле и обмене русских с народами, проживавшими на севере Пермского края и в республике Коми (*вогульские туфли, зырянские уледи*), в сохранении лексики, называющей предметы из оленьего меха в вишерских и чердынских говорах.

Источники

КПРС — Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р.М. Баталова, А.С. Кривощекова-Гантман. М.: Русский язык, 1985. 624 с.

КРС — Безносилова Л.М., Айбабина Е.А., Коснырева Р.И. Коми-роч кывчукор (Коми-русский словарь) / Отв. ред. Л.М. Безносилова; ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000. 816 с.

КЭСЯ — Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Наука, 1970. 386 с.

СРГЮП — Словарь русских говоров Южного Прикамья. Вып. 1–3 / И.А. Подюков (науч. ред.), С.М. Поздеева, Е.Н. Свалова, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. Пермь: Изд-во Перм. гос. пед. ун-та, 2010. Вып. 1 (абалтус – кычила). 456 с.; 2012. Вып. 2 (лабаз – пять). 502 с.; 2012. Вып. 3 (ра – ять). 502 с.

ССКЗД — Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / сост. Жилина Т.И., Сахарова М.А., Сорвачева В.А. Сыктывкар, 1961. 491 с.

ТСЛО — Традиционный костюм народов Пермского края. Русские. Тематический словарь лексики одежды / Ю.В. Зверева, И.И. Русинова, А.В. Черных. СПб.: Маматов, 2019. 432 с.

Литература

Гайдамашко Р.В. Ландшафтная лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Верхнего Прикамья. Дисс. ... к. филол. н.: 10.02.01 — русский язык; защищена 14.03.2014. / ИЛИ РАН. СПб.: ИЛИ РАН, 2014. 470 с.

Кривощекова-Гантман А.С. Коми-пермяцкие заимствования в русских говорах Верхнего Прикамья // Этимологические исследования. Свердловск, 1981. С. 46–62.

Лобанова А.С., Черных А.В. Лексика традиционного костюма в диалектной речи коми-пермяков // Урало-алтайские исследования. М.: Ин-т языкозн. РАН, 2014. № 3 (14). С. 24–39.

Подюков И.А. Русская диалектная лексика в речи лупьинских коми-пермяков // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 3 (19). С. 14–21.

Полякова Е.Н. Коми наследие в лексике русских говоров Пермского края // Живая речь Пермского края в синхронии и диахронии: материалы и исследования / отв. ред. И.И. Русинова; Перм. гос. ун-т. Пермь, 2009. Вып. 3. С. 156–169.

Полякова Е.Н. Формирование пермских говоров // Региональная лексикология и ономастика: материалы для самостоятельной работы / Перм. ун-т. Пермь, 2006. С. 14–37.

Кротова-Гарина А.В., Шкураток Ю.А.
(Пермь)

ПРОБЛЕМЫ СЛОВАРНОГО ОПИСАНИЯ КОМИ-ПЕРМЯЦКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ*

История описания мифологических представлений коми-пермяков начинается с XVIII в., когда впервые краткие сведения о духовной культуре появляются в «Дневных записках...» путешественника И.И. Лепехина (1780). Позднее выходят в свет и другие работы: В. Хлопина (1847, 1849), В. Хлопова (1852), О.Н. Попова (1852), Н.А. Рогова (1858, 1860), И.Н. Смирнова (1891), В.М. Яновича (1903) и др., но зачастую они являются лишь краткими пересказами мифологических текстов на русском языке.

Несмотря на безусловный интерес, который представляют ранние работы для исследователей, наименования мифологических персонажей в них подаются при помощи русской графики и, к сожалению, с многочисленными ошибками, см., например, у Н.А. Рогова: *вера-дядя*, вместо *вёр дядя*; *ыджитъ-мортъ*, вместо *ыджит морт*, *чпыкётись*, вместо *тишкётчись* [Рогов 2008: 44; 1869: 263].

После значительного перерыва интерес к традиционной культуре коми-пермяков возрождается во второй половине XX в., появляются и публикации текстов. Наиболее известным исследователем коми-пермяцкого фольклора этого периода является В.В. Климов, в 1990 и 1991 гг. выходит двухтомное издание, посвященное фольклору коми-пермяков. Как тогда было принято, тексты в этом сборнике фольклора приводятся в литературной обработке и на литературном языке.

В 1990-х гг. группой ученых под руководством М. Хоппал, А.Л. Сникал и В.В. Напольских был задуман международный проект «обобщения работ в области религиозно-мифологических традиций уральских народов» [Напольских]. Целью данной работы являлось создание «Энциклопедии уральской мифологии», первым томом серии стало издание «Мифология коми», вышедшее в 1999 г. [Мифология коми 1999].

Нельзя не отметить еще одну важную работу в области изучения коми-пермяцкой мифологии — монографию этнографа Т.Г. Голевой «Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков» (2011). Целью работы автор называет «системный анализ представлений о мифологических персонажах, их прагматическое значение в народной культуре» [Голева 2010: 6].

В 2020 г. вышла книга «Материалы по коми-пермяцкой демонологии» (авторский коллектив: А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, С.Ю. Королёва, А.С. Лобанова, И.И. Русинова). Она представляет собой публикацию текстов несказочной прозы на коми-пермяцком языке с сохранением диалектных особенностей речи рассказчиков. Книга составлена по материалам экспедиций в Коми-Пермяцкий округ с 2016 по 2019 гг.

Одним из приложений книге является словарь коми-пермяцких мифологических персонажей. Словарь составлен только на основе

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-012-00750 «Природный мир и традиционная культура коми-пермяков: опыт лексико-графического описания».

опубликованных в данной книге полевых материалов и включает 52 словарных статьи, расположенных по алфавитному принципу.

При его составлении мы во многом опирались на работы московской этнолингвистической школы, где мифологический персонаж понимается как «совокупность релевантных, устойчиво повторяющихся признаков и функций, скрепленных именем» [Левкиевская 1999: 51]. Но в процессе создания этого словаря авторам было необходимо решить ряд некоторых других принципиальных вопросов.

1. Включать ли имена собственные? Нами было принято решение подавать также и личные имена духов, так как это интересный и редко фиксируемый материал. Таких имен в словаре не так много, среди них есть личные имена духов и имена «икоток». Например:

БӖДю. *Личное имя водяного.* А берегӧттис пӧ муна, а мамыс вакульысвӧ шуӧ: «БӖдюу-у-у, кытӧн, — пӧ, — тэ, БӖдюу-у-у?» (А по берегу {рыбак} идет, а мать водяному черту кричит: «БӖдюу-у, где, — говорит, — ты, БӖдюу-у?») (Ошиб Куд.) [Материалы... 2020: 146].

ГУТ ГуТОВИЧ. *Имя вселяющегося по воле колдуна духа, сообщаемое им во время приступа «икоты».* Менӧ пӧ гутись керисӧ да ме Гут Гутович ли мылли. (Меня, говорит, из мухи сделали, и я Муха Мухович, что ли.) (Ошиб Куд.) [Там же: 148].

2. Что является наименованием мифологического персонажа? Номинация — «это образование языковых единиц, характеризующихся номинативной функцией, т. е. служащих для называния и вычленения фрагментов действительности и формирования соответствующих понятий о них в форме слов, сочетаний слов, фразеологизмов и предложений» [Телия]. По единичному контексту лексикограф не всегда может понять, является ли данное слово или словосочетание языковой единицей, имеющей в языке закрепленное значение.

Некоторые наименования мифологических персонажей встречаются лишь в научных публикациях и не подтверждаются полевыми исследованиями. В научной литературе, как показала практика, могут быть лексические фантомы: например, не является номинацией название духа воды *кузьюрсия* [Голева 2010: 103]. В исходном тексте это просто определение «длинноволосая»: «И вот сѣ кыяс, кыяс, и бидоныс уже тырӧ ни, и сылӧ петас ю шӧрсис <...> ыджыт чочком морт кузьюрсия, сэтшӧм мича красавича <...> (И вот он ловит, ловит, бидон уже наполняется, посреди речки вышел <...> большой белый человек с длинными волосами, такая красивая, красавица <...>)» [Там же: 55].

Является ли эта единица воспроизводимой? Так как публикаций текстов очень мало, дать ответ на этот вопрос достаточно сложно. При решении этой проблемы мы стремились следовать следующему правилу: если единица встречается в каких-либо других текстах, лексикографических источниках или научных статьях, то мы включаем ее в словарь.

Как подавать коми-пермяцкие существительные, которые не имеют категории рода? В полевых материалах встречаются примеры, когда информант использует заимствованные из русского языка номинации, такие как *колдун*, *еретик* в отношении к лицам женского пола, хотя лексемы *колдунья*, *еретница* коми-пермякам также известны и встречаются. В ряде текстов, когда собиратель не задает дополнительных вопросов, не понятно, женский это персонаж или мужской, в других текстах это понятно лишь из контекста. Например, в одном из текстов *вакулёнок* предстает в виде

девушки с длинными волосами: *Шуввисё, вадёрас этійё, ваиссес эмось...* <...> *Вакулёноккез.* <...> *Сіа пё мыччасьё, вермас пё мыччасьны сіа. Басёк нывкаё пё вермас, вермас и юрсисё ведзны.* Говорили, в реке эти водяные есть... <...> Водяные чертята. <...> Показываются, могут показываться, говорят. Красивой девушкой может, может и волосы распустить. (Мелюхино Юсьв.) [Материалы... 2020: 80–81]. В данном словаре мы толкуем слово, которое может обозначать как русалку, так и водяного, в одной словарной статье.

ВаИСЬ, ВаИСЬ. *Дух воды.* Петаллё пё кинкё. Блажитчё ли мылли кызд. Ваись, вакуль. Кинкё адззылёма. Эсьчин выше, пыжжез дынын петёма пё и нылка, сыналё пё мыйкёэсё. (Выходит, говорят, кто-то. Кажется, что ли, как-то. Водяной, водяной черт. Кто-то видел {его}. Там выше, у лодок, вышла, рассказывали, девушка, расчесывает что-то.) (Пуксиб Кос.); Шуввисё, вадёрас этійё, ваиссес эмось жё дак, ну. А ніа пё морт кодьёс жё. (Говорили, в реке эти водяные есть. А они как люди.) (Мелюхино Юсьв.) [Там же: 147].

5. Как подавать многозначные единицы? Очень часто наименование мифологического персонажа указывает не только на духа конкретного локуса, но и приобретает более широкое значение — «злой дух, нечистая сила, бес», может быть использовано для обозначения духов других локусов. Такие единицы мы считаем многозначными и подаем в одной словарной статье, обозначая цифрами каждое значение. Рассмотрим некоторые примеры:

КАЛЯН. 1. *Дух, которым пугают детей.* Калянён ползьётлісё: «Он поны кылзісьны — каляныссёяс тэнё». (Каляном пугали {детей}: «Не станешь слушаться — калян тебя съест!») (Кочево). 2. *То же, что банник.* Вермас пё калян ползьётны. Баньяс кинкё калян олё. (Может, мол, калян напугать. В бане какой-то калян живет.) (Кочево) [Там же: 149].

СУСЕДКА, СУСЕДКО, СУСЕДКУ. 1. *То же, что домовёй.* Суседкаён шуллисё, суседко уморочитё. (Суседко называли, суседко давит.) (Демина Коч.). 2. *Дух иных построек, близкий по функциям к домовому.* И вот сэтён мельничаас шуч шуисё, суседко пё мельничаас сэтён эм. (И вот на мельнице всегда говорили, суседко на мельнице есть.) (Демина Коч.). Суседкоён шуёны а, мукёдыс тай сідз, суседко, шуёны. Кытшёмкё, шуёны тай, этшём учёлик ачыс, но сякё-разнёя сія петё: то чочком, то съёд, коккез чочкомось. А эстён, вон, садикас, Б. К-ыс сторожаис, даойнас петаёма. (Суседко называют, некоторые ведь так, суседко и называют. Какой-то, говорят ведь, такой маленький сам, но всяко-разно он выходит: то белый, то черный, ноги белые. А здесь вон, в садике, Б. К. сторожил, и ночью выходил {к нему кто-то}.) (Ошиб Куд.). 3. *Дух, которым пугают детей.* Но, сёйны тшёктасё, да тшыгёён водан: «Суседкоыс кынёмтё резьётас». (Ну, поестъ велят, а он голодом ложится, тогда скажут: «Суседко твой живот распорет».) (Демина Куд.) [Там же: 151–152].

Словарная статья состоит из следующих частей.

1. Заголовочное слово с указанием ударения. В одной словарной статье подаются акцентные варианты, а также такие варианты, как *суседка, суседко, суседку*, если они не имеют различий в семантике.

2. При наличии некоторых грамматических особенностей у слова подаются грамматические пометы: **ЧЁРТ [чорт]**, мн. **черти**.

3. Толкование. В словаре используются как развернутые толкования: «Дух бани...», так и отсылочные: «То же, что *ваись*».

4. Иллюстративный материал сопровождается географической пометой. При наличии нескольких примеров употребления преимущество

выбирались иллюстративные контексты, записанные в разных населенных пунктах Коми-Пермяцкого округа.

5. Перевод на русский язык. На наш взгляд, перевод на русский язык необходим, так как способен значительно расширить круг читателей книги.

Этот небольшой «Словарь мифологических персонажей» задумывался как первый пробный этап при работе над будущим словарем, описывающим мифологическую лексику коми-пермяков. Составление такого словаря вызывает известные трудности. Мы не можем сказать, что нам удалось решить все проблемы, которые существуют при лексикографическом описании этой группы лексических единиц, но на наш взгляд, полученный опыт может стать хорошей основой для дальнейшей работы.

Литература

Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Издательство «Маматов», 2010. 175 с. Режим доступа: <https://www.litres.ru/tatyana-goleva/mifologicheskie-personazhi-v-sisteme-mirovozzreniya-komi-permyakov/> (дата обращения: 01.09.2020).

Левкиевская Е.Е. Демонология народная // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2.: Д (Давать) — К (Крошки) — М.: Международные отношения, 1999. С. 51–56.

Материалы... — Материалы по коми-пермяцкой демонологии: монография / авт.-сост.: А.В. Кротова-Гарина, Ю.А. Шкураток, А.С. Лобанова, С.Ю. Королева, И.И. Русинова. Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2020. 168 с.

Мифология коми: Энциклопедия Уральской мифологии / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина... / Науч. ред. В.В. Напольских. М.: Издательство ДИК, 1999. 480 с.

Напольских В.В. О проекте «Уральская Мифология» // Мифология коми: Энциклопедия Уральской мифологии / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина / Науч. ред. В.В. Напольских. М.: Издательство ДИК, 1999. Режим доступа: <http://www.komisc.ru/illi/folk/myth/2.htm> (дата обращения: 01.09.2020).

Пермяцко-русский и русско-пермяцкий словарь / Н.А. Рогов. СПб. 1869. 414 с.

Рогов Н.А. Материалы для описания быта пермяков; стереотипное издание. — Пермь: Издательский дом «Типография купца Тарасова», 2008. 224 с.

Телия В.Н. Номинация // Большая Российская энциклопедия / гл. ред. С.Л. Кравец. Режим доступа: <https://bigenc.ru/linguistics/text/2669934> (дата обращения: 01.09.2020).

Малькова Я.В.
(Екатеринбург)

Характеристики субъектов вражды (на материале записей диалектной речи)*

Доклад посвящен выявлению традиционных представлений о «враждебном» на материале севернорусских диалектных лексем (а также языковых данных дочерних говоров), которые восходят к прасл. корню **vorg-*. В поле внимания окажется деривация в обозначенном гнезде, что позволит выявить круг «враждебного». Для конструирования же образа врага мы обратимся к контекстной семантике, а именно, к исследованию

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ (научный проект № 20-68-46003 «Семантика единения и вражды в русской лексике и фразеологии: системно-языковые данные и дискурс»).

высказываний диалектоносителей, зафиксированных в лексикографической литературе.

Как показывает анализ, среди продолжений прасл. **vorg-*, можно выделить следующие основные значения: 'недоброжелательно настроенный человек, недруг' (например, арх. *вóрог* 'враг, недруг': *Пригрели ворога́ на свою шэю* [АОС 5: 93]), 'военный противник' (нижнепечор. *враг-супротивник* 'противник, враг, неприятель': *Поднималася тут Красна армия навстречу врагу-супротивнику* [СРНГ 42: 262]), 'идеологический противник' (общерус. *враг народа*), 'нечистая сила' (волог. *враг* 'леший, нечистая сила': *Некрещёная не ходи по лесу, там враг-от везде бегаёт, лешак* [СГРС 2: 211]), 'колдун/колдунья, предсказатель/предсказательница' (волог. *ворожу́н* 'колдун, знахарь': *Ворожуны были, всё знали* [КСГРС]). Безусловно, продолжения прасл. **vorg-* дают еще ряд значений, например, ирк. *воро́жка* 'левушка/ женщина, совершающая обряд гадания в период зимних святок' [СГБС 8: 263–264], арх. *вражи́на* бран. *Ах ты вражына. Ох, улетела, вражына* (муха), *не убила* [АОС 6–7: 14]. Однако на синхронном уровне эти слова не имеют семантики вражды, поэтому нами в данном докладе рассматриваться не будут.

Представления о «враждебном» вписываются в одну из ключевых для народной культуры оппозиций — «своего» и «чужого». Как мы отметили выше, недоброжелательность находит многочисленное отражение в социальной сфере. Исследователями отмечается, что «оценка “чужих” как враждебных и опасных существ восходит к архаическим верованиям о том, что все пришедшие извне и не принадлежащие ближайшему сообществу люди являются представителями иного мира и обладают сверхъестественными свойствами» [Белова 2009: 581]. К «чужому» миру, безусловно, принадлежат и демонические персонажи [Там же].

Перейдем к характеристикам «враждебного» по данным диалектных контекстов.

Среди характеристик **недоброжелательного человека** выделяется, прежде всего, его опасность и потому страх перед ним других людей (тюмен. *Я ево боюся, такова ворожыну* [СРСГЮТО 1: 129]), стремление не контактировать с ним (тюмен. *От такова ворожыны подале держыся* [Там же]).

Военный противник чаще всего упоминается в контексте столкновений с ним (карел. *Стрелкачи-то* [стрелки] *и не заметили, что там враг* [СРГК 6: 363]). Нередко враг оказывается повержен (р. Урал *С отцом я с матерью простился, поехал в битву на Кавказ, многих врагов спобил, споранил, потом свернул я назад* [СГУК 4: 33]).

При реализации в речи идеограммы '**идеологический противник**' преимущественно встречается номинация *враг народа*. Диалектоносители при этом указывают на реалии времени репрессий, такие как гонения, раскулачивание, переселение, массовые убийства (ирк. *Тятю забрали. Мать выселили. Забрали весь скот у нас. В тридцать седьмом. Ну, в этих годах... Деваться некуда. Отца забрали — и в тюрьму. Ну, вроде под расстрел, как врага народа* [СГБС 9: 216]). Значимо то, что большинство контекстов в этой группе фиксируется в словарях, содержащих языковой материал с территории Сибири. Такое положение дел объясняется тем, что именно этот регион был местом ссылки.

Значительное число контекстов в избранном для анализа материале посвящено описанию **нечистой силы**. Подобно другим субъектам

враждебных взаимоотношений применительно к демоническим персонажам подчеркивают их способность к нанесению вреда, однако в данном случае можно выделить конкретные действия. Так, нечистая сила преследует человека (перм. *Никто не блазил. Никакой враг не приставал. Ни враг, ни чёрт* [АС 4: 136]), заставляет его заблудиться (сев.-вост. *Его пьяного враги завели (в) тундру, он там и замерз* [Зотов: 104]), может поссорить людей (арх. *Врак проскочиў, вот и разошлись с мужыком-то первым* [АОС 6–7: 14]), убить кого-либо (волог. *У нас одна как живая, к мужу приходила, если б не понял, что это враг, так она до сорочин бы его удавила* [КСГРС]).

Поскольку *враги* принадлежат к «чужому» миру, то в языке эксплицируются представления о месте их обитания и об обстоятельствах появления в «своем» мире говорящего, при этом подобных встреч стараются всячески избегать (арх. *Лесные избушки охотники для себя ставят. Как ночью спать, так обязательно топор в порог воткнут. Говорят: «Ворб не за порог»* [КСГРС]).

Отдельно стоит отметить, что образ враждебного может возникать и при столкновении культурных традиций. Так, например, отторжение может вызывать иноверие (ирк. *А тунгусы, они же духам всё молилися. Они вот такие тряпочки на деревьях вешали, чтобы вражков не напустили. И вешали маленькие богов своих вырезанных. Народ-то, чунари-то, называли их вражки. К тунгусам шли, чтобы они не напустили вражков на деревню, не испортили чтобы* [СГБС 8: 391]) или же неверие (*А вот враги — те, кто в бога не верует* [ЛКТЭ]).

Наконец, враждебность в языке связывается с **людьми, которые обладают сверхъестественными способностями**, — колдунами/колдуньями и предсказателями/предсказательницами. Общей их характеристикой является то, что они контактируют с нечистой силой и тем самым приближаются к «чужому» пространству (ирк. *Там у нас одна старуха жила, ворожейка, она кому-то ворожила, муку обсевала, мукой пол дома обсевала, и выслеживали его. И вот в самом деле он к ей чёрт приходил* [СГБС 8: 251–252]). Однако, как показывают диалектные контексты, отношение к колдунам и предсказателям разнилось.

Указывается, что колдуны способны к наведению порчи и нанесению различного вреда (костр. *вражи* ‘колдуны’: *Вражи раньше народ портили, скотину тоже* [СГКЗ: 60]). Именно поэтому их стремились либо задобривать (перм. *Если ты того врага надаришь — тебе ничего не будет* [ЭСМР]), либо же избегать (ср.-урал. *Он вражной, выгоняйте его* [СРГСУ 1: 97]). Хотя, безусловно, в ряде случаев люди приходили к колдунам за помощью, но фиксаций, указывающих на это, несравнимо меньше.

Напротив, к предсказателям чаще обращаются и относятся к ним лучше (перм. *Я такая нервная, говорю: «Алёша, поехали ворожить, поехали ворожить». Вот к одному-то, щас он нету, этот человек у нас, очень хорошо он, много знал. Мужчина был. Ой, какой он ворожей был!* [ЭСМР]).

Таким образом, можно говорить о том, что «враждебное» обнаруживает себя во взаимодействии между людьми в одном микросоциуме, представителями разных культур, государств, а также в мифологической сфере. Прежде всего, с врагом связывается представление о его чуждости и опасности. Отсюда возникает борьба с недоброжелателем или его избегание.

Источники

АОС — Архангельский областной словарь / под ред. О.Г. Гецовой. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1980. Вып. 1. (А – Бережок). 168 с.

КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).

СГБС — Афанасьева-Медведева Г.В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири: в 20 т. / Г.В. Афанасьева-Медведева. СПб.: Наука, 2007. Т. 1. 576 с.

СГКЗ — Ганцовская Н.С. Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи / Н.С. Ганцовская. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова; Москва: Книжный клуб Книготек, 2015. 512 с.

СГУК — Малеча Н.М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков: в 4 т. / Н.М. Малеча. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2002–2003.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: в 6 т. / гл. ред. А.С. Герд. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 1994–2005.

СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала: в 7 т. / под ред. А.К. Матвеева. Свердловск: Среднеуральское книжное изд-во: Изд-во Урал. ун-та, 1964–1987.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников. — Москва; Ленинград; Санкт-Петербург: Наука, 1965. Вып. 1. А. 303 с.

ЭСМР — Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Часть I. Люди со сверхъестественными свойствами / сост. И.И. Русинова (науч. ред.), А.В. Черных, К.Э. Шумов, С.Ю. Королёва. Рукопись.

Литература

Белова О.В. Свой–чужой // Славянские древности: Этнолингв. словарь под общей ред. Н.И. Толстого / редкол.: С.М. Толстая (отв. ред.), Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухин. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). М.: Международные отношения, 2009. С. 581–582.

Зотов — Зотов Г.В. Словарь региональной лексики Крайнего Северо-Востока России / под ред. А.А. Соколянского. Магадан: Изд-во СВГУ, 2010. 539 с.

Пантелеева Л.М., Хоробрых С.В.
(Соликамск, Усолье)

«Время» в пермской похоронной лексике

1. Введение

Категория времени в обряде — одна из краеугольных тем в исследовании мировоззрений, давно получившая разностороннее и многоуровневое описание [Подюков 2001; Агапкина 2002; Черных 2007; Толстая 2010 и др.]. Тем не менее, очередное обращение к этому вопросу имеет свою актуальность и новизну, поскольку его разрешение выведено в лингвистическую плоскость, а объектом описания становится пермская темпоральная лексика похоронной сферы.

Основная исследовательская цель данной статьи — лингвокультурологическое истолкование пермской похоронной лексики с темпоральным

значением. Глубинный подтекст цели видится в характеристике временных сфер, которыми окружено и «схвачено» мироздание, каким его видит коренной житель пермской деревни, каким досталось оно ему спустя многие века истории.

Представления о времени, вербализованные в похоронной лексике диалекта, концентрируют разные способы восприятия темпорального порядка, которым определяется жизнь носителя традиционной культуры. Смерть — одна из рубежных точек общечеловеческого жизненного континуума, относительно которой отмеряется существование. Она же и преломляет временные коды, которыми это существование может быть измерено. Остановившись на двух аспектах исследования — жизненном и поминальном времени, мы хотели бы продемонстрировать, как отражается смена временных пластов в культуре. Использование «двустороннего» подхода позволяет предельно широко охватить временные порядки, ритмы которых запечатлены в народном сознании и языке.

Цель и установленные аспекты предопределили отбор материала: в каждом из разделов он свой. Понимание жизненного времени носителем традиционной культуры анализируется на основе похоронной фразеологии, обозначающей время умирания. К изучению поминального — обрядового — времени привлекаются названия дней поминовения, имеющих событийную и календарную приуроченность, а также соотносящихся с днем недели.

В классификации материала учитываются не только семантико-тематические особенности лексики, но и ее принадлежность разным лексико-грамматическим разрядам по признаку называния временных отрезков как индивидуальных или соотносимых с целым классом явлений. Порядок описания выделенных групп определяется принципами временного измерения в похоронной традиции.

В качестве источников материала привлекаются данные пермских диалектных словарей и этнолингвистических сборников Пермского региона. В некоторых случаях, когда источник не обозначен, в статье используются полевые материалы С.В.Хоробрых.

2. Жизненное время

Наивная категоризация смерти часто осуществляется через конкретные образы, но представленная в данном разделе диалектная лексика интересна тем, что воплощает абстрактные категории *век*, *возраст*, *время*, *годы*, *жизнь*, *конец*, *ожидание*, *пора*, *смерть*, *уход*. Ими расставляются основные акценты в народной философии смерти, о которой можно сказать следующее.

В пермской похоронной лексике закономерно маркируется конец жизни и приближенный к нему период старости, а также время послезжития, когда существование продолжается только в духовной ипостаси. Представители традиционной культуры воспринимают **старость** как предсмертный период: *в усмерти конец* 'в ожидании смерти' *Вовсе не встает старуха, в усмерти конец* (Каменный Ключ Чайк.) [СРГЮП I: 406], *наканун смерти ходит* 'находиться при смерти' *Никогда не выезжал, этта родился и этта умру. Наканун смерти ходим — какая езда* (Седа Киш.) [СРГЮП II: 318], *на остатках* 'под конец жизни' *Перед смертью-то, на остатках то есть, у неё водянка сделалась* (Меча Киш.) [Там же: 52]. Старость ведет за собой угасание жизненной силы, сопровождающееся

«истончением» разных сфер действительности, к которым приближен человек: **клинишний возраст** ‘предсмертный возраст’ *Раньше кто в клинишном возрасте уже, у того была рубашка заготовлена, костюм* (Медведево Кишерт.) [СРГЮП I: 132].

Предсмертный возраст — это период жизненной зрелости, готовности к переходу в загробье: **пора на (Вишерску) гору** ‘о скорой смерти’ *Износилась я уж, на гору пора* (Калинино Кунг.), *Мне пора на Вишерску гору, хватит, пожила* (Кресты Ел.) [СРГЮП II: 411], **в сад пора** ‘время умирать’ *Мне уж давно в сад пора, восемьдесят годов уж, зажила* (Подгородище Ос.) [СРГЮП II: 411], **пора на лазан** ‘время умирать’ *Умирать пора — скажут пора на лазан, на лазан, мол, поглядываю* (Мыслы Ус.) [Подюков 2004: 138]. Главным предопределением человека в этот период является ожидание смерти: **ждать гробову доску** ‘дождаться смерти’ *Сын-от молодой ещё у меня, ему жить да жить. Это я свое отжила, жду гробову доску* (Усть-Зула Юрл.), **могилу ждать** ‘дождаться смерти’ *Старая я шибко, мне теперь токо могилу ждать осталось* (Уролка Сол.) [СПГ I: 255].

Встреча смерти символизирована получением мифического знака повестки или вестки-грамотки: **ждать повестку (вестку-грамотку) в Могилевску губерню** то же, что ‘ждать смерти’: *Я уж тожно остарела, в Могилевску губерню повестку жду, больше ничё* (Русалевка Чайк.), *Долго ли мне ишо вестку-грамотку ждать в Могилевску губерню?* (Абог Черд.) [Там же: 255]. (Примечательно, что данные устойчивые выражения, зафиксированные в речи пермских жителей, дают дополнительную информацию о способах коммуникации с загробным миром. Отмечаемый в текстах северных плачей мотив переписки с умершими, ранее раскрылся только в направлении от живых к мертвым [Королева, Брюханова 2018]. Материалы говором же обнаруживают и возможную противоположность позиций адресата и адресанта, что, в свою очередь, указывает на обоюдную проницаемость границы между мирами в акте коммуникации живых с мертвыми.

Период ожидания смерти — время постепенного отхода от житейских дел. В народных представлениях образ стариков передается через метафорический смысл сидения или лежания — поз бездействия. Нехарактерная для старости активность может расцениваться как знак обратного движения от жизненного конца, т.е. нарушение земного порядка существования. Данная идея нашла выражение во фразеологизме **осталось жить два понедельника** ‘осталось жить совсем немного’ *Ей два понедельника жить осталось, а она решила дом покупать* (Соликамск).

Нарушением миропорядка в традиции считается также уход до положенного срока или скоропостижная смерть: **до смерти умереть** ‘умереть преждевременно’ *Баба-то у меня уж четырнадцатый год как до смерти умерла, так и живу один* (Берёзовка Ус.) [СПГ II: 474], **помереть не во время** ‘умереть не своей смертью, раньше времени’ *Вон её племянник, так тот помер не во время. Поехал крышу на дом делать и не вернулся. Потом туда приехали, а он нету живой, повесился* (Бияваш Окт.) [СРГЮП II: 401], **скорая смерть** ‘скоропостижная смерть’ *Скорые смерти ныне пошли, скорые, неожиданные: человек не думат, не гадат, и помрёт* (В. Мошево Сол.) [СПГ II: 356]. Этот тип умирания нередко связывается с вмешательством в судьбу человека божественных или потусторонних сил: **отсечь век** ‘о скоропостижной смерти’ *Молодой он совсем умер.*

* В данном случае мы даем собственное толкование фразеологизма исходя из контекстов словарных иллюстраций.

Смирной был. В Нижне Мошево нас отправили на прожив, на восем дён. И умер-то ведь на моей груди, отсекло век-от у его (В. Мошево Сол.), Гряля надо мной чё-то ся — бог его век и отсёк, всё равно скоряя меня умер (Пегушино Сол.) [Там же: 62].

Пережитый век также дисгармонирует мир, но опасность чрезвычайно долгой жизни мыслится носителями культуры как угроза существованию будущих поколений: **чужие годы** (**чужой век, чужую жизнь**) **жить** 'достигнуть преклонного возраста' *Я уж чужие годы-те живу, рада уж смерти, да не идёт* (Пыскор Ус.), *Мне много лет, чужой век живу, всех своих одногодков пережила* (Касиб Сол.), *Мать моя жизнь уж чужую живёт* (Фоки Чайк.) [СПГ I: 264].

Представление о **моменте смерти** часто находит выражение в говорах через образ конца отпущенного времени: **кончиться самому** 'умереть' *Год назад муж мой сам кончился* (Нердва Караг.) [Там же: 413], **концы отдать** (**отдавать**) 'умереть' *Что-то с имя может случиться, что умрёт или со мной. В любой момент человек может концы отдать, большие не увидеть того человека. А мало ли, когда нагрубил* (Осинцево Киш.) [СРГЮП II: 254], *Я потом лежу на пече, наблюдаю над ней. Она уже концы стала отдавать. И когда она умерла, надо было обмывать старушку какую-то* (Морозково Кишерт.) [Подюков 2008: 100], **с концом** 'умереть' *Ее в больницу положили, она говорит: «Я сёдне должна умереть, я во сне видела». Наелася, сейчас пойду спать. Легла и с концом* (Осинцево Кишерт.) [Там же: 107].

Другой метафорой момента смерти является образ воды – традиционный для общеславянской культуры [Седакова 2004: 52–54, 138–139]. Через образ воды время человеческой жизни перемежается с природным временем, что хорошо демонстрирует выражение **уйти с вешней водой** 'умереть'. «В нем использован образ вешней (полой) воды, который устойчиво символизирует в русской культуре с одной стороны губительное, а с другой — очистительное начало <...>. Вешние воды выступают как зримое проявление открывающейся весной природы и ее стихийной слепой мощи, и смерть человека предстает как растворение его в этой стихии, т.е. «пантеистически» предстает как возвращение человека после смерти в природу-мать, как становление природой» [Подюков 2001: 26].

Жизненный предел осмысливается носителями культуры как момент «изжития», что выражается через непризнание прежней жизненной реализации умершего: **живой не бывал** 'умер' *Она пришла, его шевелит, а он живой не бывал, умер уже* (Березовка Ус.) [СПГ I: 260]. «Изжитие» объективируется в распаде телесности: **конец костям** 'о смерти' *Старая стала, скоро и конец костям* (Сыра Сукс.) [СРГЮП I: 406].

В народных представлениях **за границей земного существования** бытийность теряет длительность, но продолжается: **подземельная жизнь** 'жизнь после смерти' *Подземельная жизнь-то непонятна, кто знат, какая она* (Бырма Кишерт.) [Там же: 278]. При этом давность ухода покойного в загробный мир определяется материальными показателями: буквально — через степень дематериализации: **костей нету от кого-либо** 'о давно умершем' *Чё про её судачить, от неё уже костей нету. Сколь годов уже прошло, давно умерла* (Бедряж Чернуш.).

Обобщая наблюдения над этой лексической группой отметим, что категория предсмертного времени актуализируется в ней как период перехода от жизни «во времени» (ср., **во времени** 'в зрелом возрасте' [ФСРГ 2002: 61]) к жизни в состоянии безвре́мья. В этот период утрачиваются связи

с живым миром, в котором только и возможно временно постижение сути вещей. Развивающаяся от рождения способность чувствовать время постепенно угасает в старости. Отсюда, время в «жизненном» ракурсе — это «мое время», «время моей жизненной силы».

В представленном лексическом корпусе морфологические модели времени не развернуты, но все же обнаруживают свои показатели. Так, маркером линейного жизненного времени являются устойчивые выражения со словом *конец*, символически воплощающие представления о пределе жизненного пути (ср. [Толстая 2010: 152]). Маркером цикличного времени выступает выражение *уйти с вешней водой*, ассоциативным основанием которого служит представление об изоморфности жизненного и природного времени.

Поминальное время

Категория поминального времени реализуется в пермской похоронной лексике, как и в обрядности, через приуроченность к событию смерти, календарному празднику и дню недели. Смена временных измерений осуществляется постепенно: событийная приуроченность дней поминовения начинает уступать место календарной и дню недели через год после смерти. Год, как продолжающий похороны поминальный обрядовый цикл, являет собой переходный период от нарушенного смертью порядка до стабилизации мира к новому жизненному витку: *Поминальные дни для тех, кто умер недавно, и тех, кто умер давно, разные. Кто недавно умер, мы на девять дён, двадцать дён, сорок дён, потом через шесть недель и год поминаем. Потом уже после этого, поминаем только в умерший день и день рождения, Вознесение, Петров и Успенъев день* (Юсьва) [Юсьва 2015: 170].

В языковом отношении смена поминальных систем времени отмечается в том, что дни вспоминания умерших, исчисляемые по календарю и дням недели, называются в народе *родительскими днями*: *Любая суббота — родительский день. Обязательно за хлебушком горячим поминают. Хлеб обязательно пекут в субботу* (Пож Юрл.) [Черных 2009: 70]. В эти даты поминаются все умершие: о ком еще хранится память и о ком есть только представление.

В изменении временного отсчета с «событийного» на «календарное» и «день недели» усматривается два момента. С одной стороны, замещение в коллективной памяти «моего времени» «всеобщим временем». Такова закономерная черта культуры бесписьменного общества — традиционной культуры. Этот тип памяти ориентирован на будущее и сохраняет «сведения о порядке, а не его нарушениях, о законах, а не об эксцессах» [Лотман 1987: 5]. А с другой — объективируется мифологическая картина мира, в которой физиологическое существование человека мыслится как изначальное отделение от целого (Вселенной, Природы) и последующее включение в него по истечении жизненного срока.

Событийная приуроченность времени обряда объективируется в названиях дней поминовения, отсчитываемых от даты смерти. Учащенный вначале и разряженный в конце этот тип счета посмертного времени коррелирует со счетом проходящих периодов (дней, недель, месяцев и т. д.) от рождения человека. В постепенном увеличении длительности его единиц также отражается идея «обобществления», в конечном счете, повременного перехода в иной статус. Принадлежность

области междумирья, обозначенная фактом смерти, сменяется обретением однозначного места — среди мертвых. «[П]о прошествии года со дня смерти покойный присоединялся ко всем умершим предкам (родителям, дедам) и лишался индивидуального поминовения» [Толстая 2009а: 169].

Обращаясь к темпоральной лексике этого порядка, отметим, что ее подача в диалектных словарях ведется неоднотипно. В силу того, что названия поминальных дней часто пересекаются с названиями самого обряда, лексикографы могут, с одной стороны, разводить их как оттенки значения: *годиниы* 'годовщина со дня смерти кого-л., поминки в этот день' *Годот пройдет, как человека похоронят, дак годиниы говорят* (Занино Киш.), *Сѣдни годиниы справили по старухе, вот уж год без нее живу* (Тис Сукс.) [СПГ I: 169], а с другой — выносить в толкование то или другое значение слова как его главный смысл. При этом схожесть контекстов употреблений данных слов в живой речи никак не влияет на характер толкования — ср. *девятины* 'поминки на 9-й день после смерти' *После третин и девятины справляют* (Юрич Караг.) [Там же: 205] и *десятины* 'десятый день со дня смерти кого-л.' *Сѣдне десятины справил по старухе, вот уж десять деньков без ее живу* (Тис Сукс.) [Там же: 214].

Обозначенная проблема обходится стороной и исследователями диалектной речи (см., напр., [Никифорова 2015]) и собственно собирателями живого слова. Привлеченные к исследованию пермские этнолингвистические сборники (см. список источников) выделяют то временное, то обрядовое значение народных терминов — ср. «Поминки устраивались в день похорон (обед в *третинны* по возвращении с кладбища)» [Подюков 2007: 233] и «Первые поминки устраивались на третий день, в день похорон (*третинны*)» [Бахманов 2003: 168].

Не ставя целью упорядочение всего корпуса описаний поминок в словарях, сборниках материалов и исследованиях, будем говорить о событийной темпоральной лексике на основе тех значений, которые отражаются в речевых контекстах. Выборка позволяет обозначить следующие поминальные даты:

– три дня: *третѣины* *Сначала молятся третинны, потом молятся девятины, потом сорочины* (Лысьва) [СРГЮП III: 244],

– девять дней: *девятѣнки* *В девятинки ишо собираются; а которы не собирают, токо сами поминают, а кто только подает по соседям* (Молебка Кишерт.) [СРГЮП I: 221], *девятѣины* *Сначала молятся третинны, потом молятся девятины, потом сорочины* (Лысьва) [СРГЮП III: 244], *девячѣина* *Это всё поминают. После похорон в девячину, в сорочину, в годину* (Осинцево Сукс.) [СРГЮП I: 221],

– десять дней: *десятѣины* 'десятый день со дня смерти кого-л.' *Сѣдне десятины справил по старухе, вот уж десять деньков без ее живу* (Тис Сукс.) [СПГ I: 214],

– двадцать дней: *полсорочѣины* *И в полсорочины тоже ходят и обед делают* (Калинино Кунг.) [СРГЮП II: 393], *полсорочѣина* *Девятины, полсорочина, сорочины, годиниы вот у нас поминальные-то дни* (Осинцево Киш.) [Там же: 397], *полсорочѣины* *Поминают в полсорочины, сорочины, годиниы, обязательно кисель картофельный должен быть на поминках* (Дуброво Ел.) [Там же: 397],

– сорок дней: *сороковѣ* *В крайней избе старуха померла, вот уж сорокову справили* (Андреево Кишерт.) [СПГ II: 376], *сороковѣины* *Подают чего есть, чем запасеишься. Мужчинам носки, женщинам платочки, родственникам*

побольше из одежды. Это в похороны в обед. А в девятины и сороковины не подают (Калинино Кунг.) [Подюков 2007: 234], *соротины* В соротины собирались, поминали, ходили душу провожать (Пож Юрл.) [Бахманов 2003: 474], *сорочи́на* Это всё поминают. После похорон в девячину, в сорочину, в годину (Осинцево Сукс.) [СРГЮП I: 221], *сорочи́ны* В сорочины надо милостину подать сорока человекам (Келич Юрл.) [Бахманов 2003: 171],

– сорок два дня: *шесть недель* А которые деньги останутся, тоже не считали, этими деньгами поминают девять дён, шесть недель да сорок дён (Кубенево Юсьв.) [Юсьва 2015: 157],

– полгода: *полугоди́е* Поминают в девятины, в двадцать дней, в сорок, в полугоди́е, так положено (Куштомак Ел.) [СРГЮП II: 394], *полугоди́ны* Сёдне полугодины справил по старухе, вот уж полгода без ё живу (Тис Сукс.) [Там же: 394],

– год: *годи́ны* Год-от пройдет, как человека похоронят, дак години говорят (Занино Киш.) [СПГ I: 169], *годові́на* Дед мой недавно помер, скоро годовина будет (Звяга Караг.) [Там же: 169–170].

Безусловно, набор поминальных дней в обряде имеет локальную закреплённость, что характерно и для времени окончания поминальных этапов. Так, в некоторых районах Прикамья год считается крайней событийной датой поминовения: *Годины обязательно делают первый год, а всю жизнь не делают* (Кын Лысьв.) [СРГЮП I: 185], однако же встречается и трехлетнее отмечание поминального обряда, соотносимого с годовщиной смерти — *первые, вторые, третьи години*: «Через год отмечают *первые години* (на эти поминки должны обязательно приехать все, кто не смог приехать на похороны), через два года вторые години, через три – третьи (Юм.)» [Бахманов 2003: 168].

Напротив, день смерти может отмечаться ежегодно, пока сохраняется память об усопшем. Обобщенными названиями дней поминовения, связанных со датой смерти, служат языковые единицы *мёртвый день* У нас два дня назад мертвый день был, сына уж как сорок дней похоронили (Таман Ус.) [СПГ I: 209], *память* Я маленько соберу на стол, у Алёши память сегодня, двадцать годков как в этот день потонул (Русский Сарс Окт.), *умерший день* У Егорова-то скоро умершой день будет (Лямкино Караг.) [Там же: 209].

Проявлением событийного порядка в обрядовом времени можно также считать дни поминовения, приуроченные к дате рождения умершего: *именинник* Мы ведь не всё время ходим, может, години, память или именинник, больше вот на второй день, как схоронят покойника, идут проведывать (Занино Киш.) [СРГЮП I: 353], *память* А потом вот години. Память. Это память вот, у меня послезавтра сыну память будет. Родился когда (Гари Кишерт.) [Там же: 285], и к дню Ангела [Подюков 2007: 233; Подюков 2008: 144]. Однако, сведения о диалектных номинациях последнего в привлекаемых источниках не обнаружены.

Событийная темпоральная лексика как семантико-тематическая группа слов имеет свои особенности в области бытования. В частности, низкой частотностью в речи пермских диалектоносителей характеризуется слово *третины*, при том, что обряд поминовения на третьи сутки отличается достаточной регулярностью в традиции. Однако его пересечение с днем похорон определяет восприятие дня в народном сознании не как поминального, а как прощального. Материалы полевых исследований обнаруживают, что название *третины* более распространено на юге

края, свойственно старообрядческой среде и соседствующей с ней культуре мирских православных [Подюков 2007: 233–234; Подюков 2008: 144; Подюков 2020: 63]. Напротив, название *шесть недель*, как и совершаемый в этот срок обряд, чаще упоминается в исследованиях по культуре коми-пермяков, и проживающих рядом русских — см. [Чугаева 2008], [Королёва 2014].

Поминальная лексика также дает возможность наблюдать особенности в области структурной организации слов. Словообразовательная модель, по которой создано большинство лексем с временным значением, маркирует именно похоронную обрядность. В отличие от свадебной лексики, где производящая база в названиях ритуальных этапов акцентирует действенный (*глядíны, отводíны, простíны, смотрíны*) или предметный (*нахлѣбины, отхлѣбины, хлѣбины*) коды, лексически кодированная периодизация поминовений актуализирует знаковую систему чисел. В контексте похоронного обряда общая символика числа задается с функцией гармонизации мира через упорядочение, а конкретные числовые значения (3, 6, 9, 10, 20, 40) восходят к традиционным в народной культуре смыслам — см. [Толстая 2012в].

3. Календарная приуроченность обряда проявляется в названиях дней поминовения, соотносимых с церковным календарем. Выбор и количество таких дней только отчасти совпадали с церковным счетом (о соотношении народных и православных праздников в общеславянской традиции см. [Агапкина 2002], в русской традиции Прикамья см. [Черных 2007]).

Особенной региональной чертой похоронной культуры является то, что в ней получили широкое развитие два поминальных цикла — весенний и осенний [Черных 2007: 151–156, 241–244]. Осенние поминания включились в народный календарь отчасти благодаря контактам русских с финно-угорскими народами и, по мнению А.В. Черных, считаются «специфическим обрядовым комплексом, характеризующим только пермскую традицию» [Там же: 362].

Время поминальных циклов, отмеряемое церковным календарем, имеет древнюю (дорелигиозную) основу – сообразную перемене природных и, как следствие, хозяйственных и промысловых циклов. Весенний и осенний комплексы поминальной обрядности исторически были приурочены к периодам «пробуждения» и «засыпания» земли, приходившимся на межсезонье — переходное время между зимой и летом. Исходя из этого, обращение к предкам через ритуалы поминовения являлось своего рода попыткой структурировать время, привести его в ровное движение.

Весенний и осенний комплексы поминальной обрядности различались по характеру ритуальной проработки: порядок поведенческих правил в весенние поминания отличался большей подробностью и строгостью, нежели в осенний период. На наш взгляд, на степень нормализованности весенних и осенних поминаний, помимо их распространения, могла повлиять порядковая значимость. Ритуальные формы в весенние поминальные дни — начинающие сезон активной жизни природы — служили призывом к актуализации запредельных сил, их высвобождению для магического оплодотворения земли и содействия в покорении живой природы. В дни осеннего поминовения смысл ритуального поведения сводился к благодарению и усмирению активного запредельного начала.

По данным «Русского народного календаря в Прикамье», весенние поминовения приходились на Мясопустную субботу, Великий четверг, Радоницу (Радуницу), Вознесение Господне, Семик (четверг на неделе перед праздником Святой Троицы), Троицкую субботу (накануне праздника Святой Троицы), День Святой Троицы (Пятидесятница), День Святого Духа. А осенний обрядовый цикл включал в себя Воздвижение (27.09), Покровскую субботу, Покров (14.10), Дмитриевскую субботу (8.11) [Черных 2009].

Узколокальными, исходя из контекстов Словаря, можно назвать Троицкую неделю, отмечаемую в Верещагинском районе, Троицкое заговенье — в Усольском, Казанскую субботу — в Юрлинском [Черных 2009]. Местное признание имеют также многочисленные Семики — разные поминальные дни в период от праздника Вознесения до праздника Святой Троицы, которые отмечались жителями отдельных деревень. Так, в Карагайском районе говорят, что *Бывает Семик в пятницу, бывает в субботу, в селе Рождественск — в четверг, а в деревне Пазники — в субботу. После Семиков — Заговенье* (Нежилята Караг.) [Там же: 207–208], а в Ильинском районе поминки имеют свое распределение: *У нас в Комарихе ходили в субботу, у Филатовых в пятницу. Вот это пойдём на Семик называлось. Да. В каждом сельсовете всё своё было. А у Сенькино в среду ходили. Где ходили во вторник. Всю неделю Семик. Да, в Васильевском Первый Семик в Вознесенье. Если у нас-то, у Филатовых первых хороняли, вот в пятницу идут в Филатово, а в субботу идут в эту, в Комариху. А в воскресенье, если похоронены в Русаках, — в Русаки* (Посятино Ильинск.) [Там же: 2008].

Большую этнокультурную ценность составляют данные о сохранности в регионе летних и зимних поминовений, которые не имели повсеместного признания и не развивали циклической формы. Среди летних церковных праздников поминальным смыслом наделялись в Юсьвинском районе Петровская суббота и Петров день (12.07) [Юсьва 2015: 175]. В Чайковском районе кладбища посещали также в Петров день [Подюков 2001: 54] и Ильинскую субботу [Черных 2009: 225]. Зимние поминания приходились на Васильев вечер, отмечаемый в Кунгурском районе [Подюков 2007: 233], и Крещение (19.01), сведения о котором фиксировались на северо-западе края [Черных 2007: 345].

Приведенный в источниках перечень поминальных дат и периодов все же нельзя признать исчерпывающим, поскольку не все районы Прикамья получили на настоящий момент достаточное описание в рассматриваемом ключе. О локальных поминальных праздниках находим новые сведения в изданном позже словаре хрононимов этнолингвистическом сборнике трудов и материалов по традиционной обрядности Юсьвинского района. Местными жителями, проживающими в разных частях этой территории, признаются такие весенние и осенние поминальные даты, как День святителя Стефана епископа Великопермского (09.05), Успение (28.08), Третий спас (29.08), День праведного Симеона Верхотурского (25.09), Голендуховская суббота (первая или вторая суббота октября, накануне праздника Голендухи во 2-е воскресенье октября) [Юсьва 2015: 175–176, 249].

Кроме того, не все поминальные даты получили особые названия — например, исследователями не зафиксировано название дня для поминовения самоубийц, отмечаемого в Юрлинском районе в первую субботу

осени [Бахманов 2003: 168]. Также не все хрононимы приведены в соответствии с датами — например, не установлено время отмечаия **Маленькой субботы** в Юсьвинском районе: *Осенью было две родительские субботы. Маленькая суббота и еще одна до Покрова, последняя суббота* (Капилино Юсьв.) [Юсьва 2015: 180].

Тем не менее, зафиксированная на сегодняшний день совокупность поминальных хрононимов достаточна для того, чтобы делать наблюдения лингвокультурологического характера. Сложившаяся веками система дней поминовения вобрала в себя праздники различной семиотической природы. В некоторых из них культурное содержание было именно поминальным, но в большинстве случаев поминальные смыслы задавали лишь один из планов культурной информации, наряду с церковным, фенологическим, хозяйственным и другими. Собственно поэтому и диалектная хрононимия разнородна по своему составу — выбор названия дня определялся ситуацией, как в случае с личными именами [Атрошенко 2012: 46]. Следовательно, говоря о поминальных онимах, сосредоточимся на восприятии того или иного праздника носителям культуры и представим только ту лексику, актуальное денотативное значение которой отсылает к поминальной сфере. В процедурном смысле установить денотат позволяют особенности контекстуального употребления хрононимов в устной речи.

Произведенная выборка показывает, что диалектная хрононимия по-разному выстраивает отношения с церковными (и церковно-обиходными) эквивалентами, которые во многом послужили ее деривационным источником. Опираясь на связи между ритуальным значением праздника и его названием в народной и церковной культурах, можем выделить несколько групп. Прежде всего, остановимся на названиях дней и периодов, которые внесены в церковный календарь.

1. Большая часть народной лексики данной группы фонетически и (или) словообразовательно отстает от церковного эквивалента: Дмитриевская суббота — **Дмитровска суббота** У нас поминали ходили в четверг, Семик. В субботу ходим. Дмитровска суббота бывает, и в Покровскую субботу ходим (Полва Кудымк.) [Черных 2009: 225], **Митриевка** Митриевка — *отпевают удушенников, утопленников* (Ольховка Чайк.) [Там же: 130], **Митриевская суббота** *Седьмого-восьмого ноября — Митрий. Митриевская суббота. Последняя суббота считается родительская* (Дмитриево Юсьв.) [Юсьва 2015: 177], **Митряцка суббота** *Поминали их в Троицкую субботу, Митряцку субботу и Мясокостную субботу перед Масленицей* (Медянка Орд.) [Черных 2009: 226], Покров — **Покров день** *Самоубийц поминали только в Семик и в Покров день* (Трегубовка Куед.) [Там же: 167], Радоница — **Радовальница** *Радовальница, ходят на могилы, молятся, молятся за покойника, яйца красят и носят, дома молятся. На кладбище ходят, проводят своих родных* (Берёзовка Сукс.) [Там же: 193], **Радовленица** *На девятый день после Пасхи Радовленица — поминают умерших родителей на кладбищах* (Опалихино Сукс.) [Там же: 193], **Радовница** *Радовница когда, ходят на кладбище, чтобы родители радовались. Ещё в Семик в четверг ходят на кладбище* (Большая Гадья Черд.) [Там же: 193], **Радольница** *Радольница — Пасха для умерших, радуются умершие, все умершие встречаются* (Пильва Куед.) [Там же: 193], **Радольница** [Черных 2007: 151], **Радульница** *Радульница во второй день после Пасхи* (Печмень Бард.) [Черных 2009: 195], Троицкая суббота — **Троицка суббота** *В Троицку*

субботу ходят на могилки (Пермь-Серьга Кунг.) [Там же: 227], **Троицына суббота** Троица была, на Троицыну субботу на кладбище ходили (Усть Гаревая Добр.) [Там же: 228].

2. Другую часть представляют поминальные хрононимы, имеющие синонимы в церковном языке. В их форме ложная этимология церковного названия дня: Мясопустная суббота – **Мясокосная суббота** На Семик утопленников и задавленников не поминали. Поминали их в Троицкую субботу, Митряцку субботу и Мясокостную субботу перед Масленицей (Медянка Орд.) [Там же: 226], Радоница – **Родовальница** Родовальница есть — мирские и поморски [на кладбище] ходят, а мы часовенные, нет, только в субботу перед Троицей (Альняш Куед.) [Там же: 193], **Родовольница** Родовольница — это, наверное, праздник у мертвых. Вот тоже ходят. У нас вот, я помню, у сестры свекровь скажет все: «Со спишек убирайте всю одежду, чтобы не было, а то покойники придут в гости, некуда у них саваны повесить». Раньше ведь в саванах хоронили (Большая Аниковская Черд.) [Там же: 193].

Распространены переназвания праздников по разным основаниям, например, по характеру обрядовой деятельности и посвящению: Радоница — **Родительский день** Родительский день, все ходили на могилки, говорили у умерших тоже Пасха, яйца красили, носили (Куеда Куед.) [Там же: 71], Троицкая суббота — **Поминовальная суббота** А седне суббота Троицкая – Поминовальная суббота, кто ушел своей смертью (Поселье Усол.) [Там же: 227], **Прощальная суббота** В субботу перед Троицей — Прощальная суббота, ходили на кладбище, в воскресенье уже справляли песнями (Петропавловск Большесосн.) [Там же: 227], **Родительская суббота** Родительская суббота накануне дня Святой Троицы (Малые Кусты Куед.) [Там же: 227].

Встречаются переназвания по образному уподоблению одного поминального периода другому. При этом сопоставляться могут как два церковных праздника: Троицкая суббота — **Радоница** Это Радоница называется, в субботу, а в воскресенье Троица опять (Емаш-Павлово Чернуш.) [Там же: 194], **Радоница** В Троицкую субботу — на кладбище, Радоница (Бияваш Окт.) [Там же: 194], так и церковный с народным: Радоница — **Семик** Потом Семик есть — после Пасхи сразу же, как Радольница (Узям Куед.) [Там же: 208], Троица — **Семик** Первый Семик в Васильевке, ходят на кладбище в Вознесение, а в Ильинске — в четверг, в Богородске — суббота, а Троица общая, тоже Семик (Меречата Ильинск.) [Там же: 208], Троицкая суббота — **Семик** Семик — у нас суббота перед Троицей, когда на кладбище ходили (Ореховая Гора Чернуш.) [Там же: 207].

Редко отмечаются совокупности нескольких оснований для переназвания: Радоница — **Родительская Пасха** Во вторник через неделю Пасха Родительская, родителей поминают (Степановка Куед.) [Там же: 158], **Пасха мертвых** [Черных 2007: 151].

3. По значению отступает от церковного эквивалента пермский хрононим **Покровская суббота** В Покровскую субботу утопленников поминают. Ещё в Семик поминают. В другой день их грех помянуть (Дубовая Гора Куед.) [Черных 2009: 226].

4. Несколько народных хрононимов, наряду со сменой значения, получили фонетические и (или) словообразовательные изменения внешней формы: День праведного Симеона Верхотурского — **Семён Праведный** На Семёна Праведного на кладбище фрукты несёшь, раньше мамка

у нас всё свёклу пекла. Черинянь из рыбы, бражку (Архангельское Юсьв.) [Юсьва 2015: 178], День святителя Стефана епископа Великопермского — **Великий Пермский Степан** У нас поминают — Великий Пермский Степан. От церкви (Капилино Юсьв.) [Там же: 177], **Степанвун** На кладбище ходят в праздник, Степанвун называют (Рудаково Юсьв.) [Там же: 177], **Степан Пермский** Степан Пермский — это поминальный день, 9 мая. Тут на кладбище ходят (Доег Юсьв.) [Там же: 177], **Казанка** Поминают с Покровской субботы и до Казанской субботы. В Покровскую субботу на кладбище ходят, до Казанки в любую субботу можно ходить (Елога Юрл.) [Черных 2009: 225], Успение — **Успенъев день** Потом уже после этого, поминаем только в умерший день и день рождения, Вознесение, Петров и Успенъев день (Юсьва) [Юсьва 2015: 170].

5. В ряде случаев фиксируется иное значение праздника и замена названия народными онимами: Великий четверг — **Большой четверг** У нас в Большой четверг поминают, ходят на кладбище (Дмитриево Юсьв.) [Юсьва 2015: 230], **Семик** Семик в четверг бывает перед Пасхой (Ольховка Чайк.) [Черных 2009: 208], Воздвижение — **Второй Семик** Сдвиженье считали Вторым Семиком, ходили в этот день поминать родителей, готовили поминальную еду, рыбный пирог, яйца, квас, шаньги, пиво, луковые пироги (Пожва Юсьв.) [Там же: 208], Вознесение — **Первый Семик** Первый Семик — Вознесенъе (Меречата Ильинск.) [Там же: 208], Троицкая неделя — **Семиковая неделя** На Семиковой неделе хоть в какой день поминай, она вся поминальная (Чуды Верещ.) [Там же: 141].

Дней и периодов, не имеющих эквивалента в православном календаре, меньше. Среди их названий локальные хрононимы: **Голендуковская суббота** ‘первая или вторая суббота октября, накануне праздника Голендухи’ Осенью Галендука есть. Праздник. Он на второе воскресенье октября бывает. В октябре, когда первая суббота, Голендуковская суббота, и снега нет, и на кладбище-то ходят (Дмитриево Юсьв.) [Юсьва 2015: 251–252], В октябре, когда вторая суббота, это [Г]олендуковская суббота. Снега нет если, на кладбище ходят (Дмитриево Юсьв.) [Там же: 175], **Семик** ‘каждый из поминальных дней в период от праздника Вознесения до праздника Троицы’ Бывает Семик в пятницу, бывает в субботу, в селе Рождественск – в четверг, а в деревне Пазники — в субботу. После Семиков – Заговенье (Нежилята Караг.) [Черных 2009: 207–208], У нас в Комарихе ходили в субботу, у Филатовых в пятницу. Вот это пойдём на Семик называлось. Да. В каждом сельсовете всё своё было. А у Сенькино в среду ходили. Где ходили во вторник. Всю неделю Семик. Да, в Васильевском Первый Семик в Вознесенъе. Если у нас-то, у Филатовых первых хороняли, вот в пятницу идут в Филатово, а в субботу идут в эту, в Комариху. А в воскресенье, если похоронены в Русаках, — в Русаки (Посятино Ильинск.) [Там же: 2008].

К этой же группе относятся хрононим **Семик** в значении ‘поминальный четверг на неделе перед Троицей’ Перед Троицей в четверг ходили на кладбище. Семик на седьмой неделе в четверг (Богатовка Чернуш.) [Там же: 207] и его синоним **Поминальный четверг** Поминальный четверг: идет на могилку каждый человек на свою (Меречата Ильинск.) [Там же: 248]. Несмотря на то, что праздник Семика известен славянским культурам, его поминальное значение фиксируется не повсеместно: «[с]ведения о разнообразных формах поминовения «заложных» покойников в С[емик] имеются из большинства северо-восточных,

центрально- и западнорусских областей <...>; на юге России Семик мало» [Толстая 2009б: 612].

Номинация *Семик* отмечается и в литературном языке — она вошла в него из народной речи. Однако денотаты диалектного и литературного хрононима разные: в акциональном коде регионального праздника поминальные элементы вытесняют фенологические (см., напр., [Чугаева 2010]), в то время как в общерусской традиции культ предков тесно сопряжен с почитанием природы — ср.: «Пережиток древней религии анимизма — народный праздник поклонения душам умерших, справляющийся в четверг на седьмой неделе после пасхи и сопровождающийся завиванием венков, гаданиями и проч.» [Ушаков], «Народный праздник, связанный с культом мертвых и с весенней земледельческой обрядностью, справляемый в седьмой четверг после пасхальной недели» [МАС].

В живой речи жителей Пермского края отмечается как диалектный, так и литературный хрононимы, поскольку традиция празднования Семика в крае имеет региональный и общерусский варианты. В северной пермской обрядности (испытавшей значительное влияние коми-пермяцкой культуры) Семик посвящен поминанию умерших: «В Семик молились за родителей. Мама вот среди ночи пекла пирог рыбный, яйца делала, а утром с эти на кладбище шла (Поселье Усол.) [Подюков 2004: 155], Приносили с собой на кладбище все, как обычно на обеды делают. Скатерть на могилку стлали, ествы все эти развоят. Обязательно нужны были яйца, но на семик яйца не красили, варёные яйца обязательно. Все поминки начинали с яиц. Яйцо очистят и на четыре части нарежут (Касиб Солик.) [Подюков 2006: 28], а в южной обрядности — локально отмечается почитание природных стихий: В Семик раньше завивать берёзку ходили в четверг. Венки с тряпкой завьют и оставляют, загнешь разные тряпки. Под берёзой, где венки завьют, сидишь и ешь яишницу, дома её сделаешь. Дома селянку сварят, съедят под берёзой, песни поют, потом все домой. В Троицу их снимают — до Троицы ведь нельзя берёзу ломать. В речку венки бросать идут в Троицу днём, в Троицу из церкви придут и идут в воду бросать венки, загадывают: замуж выйдешь — поплывёт, утонет – умрёт, далеко уплывёт — замуж далеко уйдёт (Суюрка Куед.) [Черных 2009: 207].

Говоря о поминальных праздниках в пермской духовной культуре, прежде всего, отметим главенство Семика по отношению к другим дням поминания умерших. Это подсказывают не только этнографические наблюдения, но и приведенная выше лексика, заметное место в которой занимают «отсемиковые» названия различных поминальных дат.

Близким к Семику по культурной значимости, но все же не так сильно нагруженным обрядами является праздник Радоницы. Семантика этих дней, временная приуроченность (начало и конец весеннего поминального цикла), полагаем, также и отчетливая грамматическая противопоставленность названий воплощают идею «целого», «неразделенного». Образно концептуальная связь между этими праздниками передается в пермской пословице *Пара да ровня — семик да радольница*, которая «[г]оворится о людях, которых что-либо объединяет» [Мокиенко 2010: 641].

Небезынтересны в этой связи народные переосмысленные названия праздника Радоницы, отсылающие к «роду» — *Родовальница* и *Родовольница*. В них вскрывается смысл временного периода — символическое открытие границ между тем и этим миром, и собственно

причина той магической *радости*, которая охватывает живых. Подобно народному представлению о слияния миров реализуется народная же этимология о сближении корней *рад-* и *род-*, далекая от историко-языковой реальности — см. [Толстая 2012 (а): 262].

Другое наблюдение над перечнями хрононимов касается преимущественной приуроченности поминальных дат к нечетным дням — вторнику, четвергу, субботе, из которых явно преобладают ближайшие к концу недели. Недельное время календаря, таким образом, маркируется также исходя из идеи «парного как целого», на которую в некоторых случаях наслаивается другая — «состаривание недели» (поскольку и четверг, и суббота в русской культуре определяются как дни, «перевалившие за середину» [Толстая 1987: 159]).

Суббота же традиционно акцентируется в поминальном календаре и хрононимии еще и потому, что признается в славянских культурах «днем мертвых» [Толстая 2012б: 192]. В общем ряду поминальных субботних дней особенно выделяются так называемые **Большие субботы** — Троицкая, Покровская, Дмитриевская: *Молиться у нас только по праздникам собираются да на Большие субботы* (Дуброво Елов.) [Черных 2009: 223]. В некоторых местностях эти дни служат для поминаний самоубийц: *Те, кто накладывал на себя руки, того поминали в Троицкую, Покровскую, Дмитриевскую субботы — это Большие субботы. Эти три субботы — это как разрешено за них, за грешных, молиться* (Верх-Язьва Краснов.) [Там же: 223]. Комплекс главных поминальных суббот, а именно наличие в нем Покровской субботы, может также расцениваться как своеобразное отличие русской традиции Прикамья на фоне восточно- и южнославянского континуума — ср. [Толстая 2012б: 192].

Разработанность осеннего поминального цикла в пермской традиции, его значимость в годовом круге поминовения умерших повлияли и на переопределение приходящихся на весну и признанных в православии Вселенских суббот — Мясопустной и Троицкой [Лукашевич]. **Вселенскими субботами** носители народной культуры называют осенние — Покровскую и Дмитриевскую: *Вселенские субботы — Дмитриевская и Покровская, в Дмитриевскую субботу воинов поминают* (Пильва Куед.) [Черных 2009: 224]. Время между ними воспринимается как «раздвинутое»: **Широкие субботы** [Бахманов 2003: 475], **меж субботами** [Черных 2009: 226] — оттого сакрализируется и посвящается ритуально-магическому общению с иным миром: *Меж субботами всегда покойники прячут, надо обед сделать. Она обед сделала, потом нашла телёнка, в лесу был, стоит в лесу, как привязанный, еле домой привели, никак не идёт...* (Плёсо Гайн.) [Там же: 225–226].

Вообще говоря, само слово **субботы** (pl.t.) иногда употребляется в значении ‘осеннего поминального периода от Покровской до Дмитриевской субботы’: *Субботы есь: Покровская суббота, Дмитровская суббота. Поминаются. И на могилки ходят* (Новосёлы Кос.) [Там же: 228], *У нас летом печку бьют в юне месяце. Печку избьют, потом до суббот надо выйти. Субботы в октябре, до октября месяца надо выводить* (Кривцы Кос.) [Там же: 228–229].

Приуроченность времени поминовения ко дню недели проявляется в одном из лексико-семантических вариантов слова **суббота** — ‘поминальный день’: *Любая суббота — Родительский день. Обязательно за хлебушком горячим поминают. Хлеб обязательно пекут в субботу* (Пож

Юрл.) [Черных 2009: 70]. Фольклорные и диалектологические записи живой народной речи показывают, что субботние дни предрасположены для помина душ в северных и уральских обрядах — см. [Амосова 2008: 11].

В традиции Прикамья поминальный смысл отмечается еще и у воскресенья [Подюков 2007: 233], что, вероятно, связано с символикой «первого/последнего» [Толстая 1987] и «пасхального» дня [Черных 2007: 66]. Впрочем, примеров использования данной единицы в живой народной речи этнолингвистические сборники и словари не предоставляют.

4. Заключение

Подытожим наши наблюдения над лексикой похоронной обрядности пермяков.

1. Темпоральная лексика пермского диалекта раскрывает время как культурный концепт благодаря тому, что демонстрирует разные его смысловые уровни. Опираясь на схему изучения времени как фактора культуры, предложенную С.М. Толстой [Толстая 2010: 154], обобщим информацию, извлекаемую из разноаспектных качеств темпоральной лексики.

1.1. В языковом материале отображаются, с одной стороны, единицы измерения времени: дни недели, недели, полугодие и год (года), праздничные даты и периоды, дни, отсчитываемые от смерти, а с другой — способы измерения: до и после ухода из жизни, в годовом народном календаре, в неделе. Лексическая проработка исчисления времени, связанного со смертью, подчеркивает мировоззренческую «спаянность» этих инструментальных категорий.

Похоронная лексика темпорального свойства маркирует разные модели времени, составляющие народное мировоззрение: 1) жизненное и обрядовое, 2) личное и всеобщее (мировое), 3) линейное и цикличное, 4) относительное (до и после смерти) и календарное, 5) переходное и стабилизированное, 6) человеческое и природное, 7) языческое и христианское. Разрядность лексики (т.е. формирование семантико-тематических групп единицами разного свойства) демонстрирует логическую смену моделей, их функцию и предрасположенность для того или иного периода, проживаемого носителем традиционного сознания.

1.2. Внешняя форма темпоральной лексики открывает аксиологическую характеристику временных периодов через ассоциативно-образные основания и культурную значимость слов и словосочетаний. Любопытной в этом отношении становится одна закономерность: в производстве номинаций обрядового времени гораздо в меньшей степени задействована лексика похоронного круга, нежели в номинациях предсмертного периода жизни (*могила, помереть*). Это во многом объясняет настрой на восприятие поминальных дат не как скорбных, а как торжественных дней — а иногда даже радостных и разгульных, если вспомнить семиковые поминания на севере края.

1.3. Привлеченный материал в некоторой степени раскрывает и магические свойства времени. В частности, удлинение (*чужие годы жить*) и укорочение (*отсечь век*) жизни; прямой (*третины, девятины, десятины*) и обратный (*осталось жить два понедельника*) отсчет времени; «располовинивание» (*полсорочкины, полугодие*) и утроение (*первые, вторые, третьи години*) периодов; растягивание времени (*Первый Семик, Второй Семик; Семиковая неделя, Троицкая неделя; Широкие субботы, меж субботами*).

В свою очередь, эти способы воздействия на время проявляют человеческую способность влияния на мир, ощущение которой возникает благодаря конкретно-образному восприятию всего мироздания. Так мыслит носитель традиции, так он чувствует, так он говорит, так он действует.

1.4. Становится заметной связь темпоральной лексики с другими семиотическими кодами похорон, например, предметным (*ждать гробовую доску*), пространственным (*могилу ждать*), акторным (*родительский день*), акциональным (*поминальная суббота*), а также выход темпоральной символики за пределы обрядовой сферы — в бытовую речь носителей диалекта (*пара да ровня — семик да радольница*).

2. Темпоральная лексика диалекта складывается на базе двух языковых подсистем — народного и церковного языка, которые четко размежеваны в тематическом отношении. Такие крупные группы слов, как «жизненное время» и «событийно приуроченное время поминаний», в основе своего «культурного багажа» несут языческое мировоззрение. Их символическое прочтение воссоздает отголоски древней картины мира, которые не вышли из языка и не вытерлись из сознания носителя современной традиционной культуры. Хотя, безусловно, древние образы значительно редуцировались и трансформировались вслед за изменениями жизни.

Диалектная хрононимическая лексика в большинстве своем складывалась на основе церковного языка, меняя форму и содержание установленных в православной традиции названий. По всей вероятности, она имеет более позднее происхождение, чем темпоральная лексика других тематических групп — но это не говорит о том, что привязанные к ней смыслы также актуализируются не ранее периода местной христианизации. Древние поминальные праздники могли быть приурочены к церковному календарю, могли же возникнуть и в результате переосмысления содержания церковной даты (в этой области, как нам кажется, проблема конкретных наименований еще требует своего исследования).

3. Что касается региональных черт рассмотренной лексической системы, то, полагаем, наиболее ярко они проявляются в ракурсе набора поминальных дней, получивших языковую объективацию. Кроме того, можем отметить сильную «производящую энергию» слова *Семик*, обусловленную значимостью праздника в похоронно-поминальной обрядности. И, наконец, стойкость культурной нормы, которая проявляется в сохранности дохристианских поминальных дней и праздников. Некоторые из них хоть и не вводятся в православный календарь, но и строго не запрещаются церковнослужителями — ср., напр., [Когда Покров Пресвятой Богородицы в 2018 году?]. Порой же проводятся при их ритуальном участии и с «оцерковленным» истолкованием названий — ср., напр., [Чугаева 2010: 200; Юсьва 2015: 252].

Источники

Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Юрлинский край. Традиционная культура русских конца XIX – XX вв.: Материалы и исследования. Кудымкар: Коми-перм. кн. изд-во, 2003. 496 с.

Когда Покров Пресвятой Богородицы в 2018 году? // АиФ Пермь. 09.10.2018. Режим доступа: http://www.perm.aif.ru/society/details/kogda_pokrov_presvyatoy_bogorodicy_v_2018_godu (дата обращения: 05.06.2019).

Подюков И.А., Белавин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Усольские древности: сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского

района конца XIX–XX в. / науч. ред. И.А. Подюков. Усолье; Соликамск; Березники: Пермское книжное издательство, 2004. 240 с.

Подюков И.А. Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья / Перм. обл. ин-т повыш. квалиф. раб. обр. Пермь: Изд-во ПРИПИТ, 2001. 100 с.

Подюков И.А., Черных А.В., Хоробрых С.В. Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района. Усолье: Пермское книжное изд-во, 2006. 224 с.

Подюков И.А., Поздеева С.М., Хоробрых С.В., Черных А.В. В каждой деревне чё-то да разное. Из кунгурской семейной традиции (двадцатый век). Пермь, 2007. 284 с.

Подюков И.А., Поздеева С.М., Хоробрых С.В., Черных А.В. Песни и сказы долины камней. Обрядность и фольклор Кишертского района: материалы и исследования. Березники: Типография купца Тарасова, 2008. 384 с.

ФСПГ — Прокошева К.Н. Фразеологический словарь пермских говоров / Перм. гос. пед. ун-т. Пермь, 2002. 432 с.

Юсьва — Юсьва — лебединая река: сборник трудов и материалов по традиционной обрядности Юсьвинского района / Е.Н. Баяндина, А.М. Белавин, Е.А. Васильева, Н.В. Падерина, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых. Усолье, 2015. 450 с.

СПГ — Словарь пермских говоров: в 2-х вып. Пермь: Книжный мир, 2000. Вып. 1. А–Н. 607 с.; 2001. Вып. 2. О–Я. 575 с.

СРГЮП — Словарь русских говоров Южного Прикамья: в 3-х вып. / науч. ред. И.А. Подюков. Пермь: Перм. гос. гуманитар. пед. ун-т, 2010. Вып. 1 (абалтус – кычига). 456 с.; 2012. Вып. 2 (лабаз – пять). 502 с.; 2012. Вып. 3 (ра – ять). 502 с.

МАС — Словарь русского языка: В 4-х т. Т. IV. С–Я / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А.П. Евгеньевой. М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999. 797 с. Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp> (дата обращения: 22.11.2020).

Ушаков — Толковый словарь русского языка: В 4 т. Т. 4 С – Ящурный / Гл. ред. Б.М. Волин, Д.Н. Ушаков; Сост. В.В. Виноградов, Г.О. Винокур, Б.А. Ларин, С.И. Ожегов, Б.В. Томашевский, Д.Н. Ушаков; Под ред. Д.Н. Ушакова. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1940. 1502 с. Режим доступа: <http://feb-web.ru/feb/ushakov/ush-abc/default.asp> (дата обращения: 22.11.2020).

Черных — Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Ч. III. Словарь хронимов. Пермь: Изд-во «Пушка», 2009. 280 с.

Литература

Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с.

Амосова С.Н. Представления о вторнике и субботе у восточных славян // Живая старина. — 2008. — № 2 (58). — С. 9–11.

Атрошенко О.В. Русская народная хрононимия: системно-функциональный и лексикографический аспекты. Дисс. ... к. филол. н.: 10.02.01 — русский язык; защищена 20.02.2013. Екатеринбург: ФГАОУ ВПО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», 2013. 282 с.

Королёва С.Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. — СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — №23. — 2014. — С. 52–76.

Королёва С.Ю., Брюханова М.А. Чердынская похоронно-поминальная причеть: бытование, обрядовая лексика, мотив *вестки-грамотки* // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология, 2018. Т. 10, вып. 2. С. 16–29.

Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости / отв. ред. Б.А. Успенский. — М.: Наука. — 1987. — С. 3–11.

Лукашевич А.А. Вселенские субботы // Православная энциклопедия / Под ред. патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/155486.html> (дата обращения: 20.09.2020).

Мокиенко В.М., Никитина Т.Г., Николаева Е.К. Большой словарь русских пословиц. М.: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2010. 1024 с.

Никифорова О.В. Лексическая объективация народных представлений о смерти в нижегородских говорах // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. — Нижний Новгород: НИНГУ им. Н.И. Лобачевского. — 2015. — №2 (2). — С. 489–492.

Подюков И.А. Абстрактное слово в старообрядческих говорах Пермского края как средство выражения представлений о мире и вере // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. — Пермь: ПГНИУ. — 2020. — Т. 12. — №1. — С. 58–67.

Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012. 736 с.

Толстая С.М. Время // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А (Август) – Г (Гусь). М.: Международные отношения, 1995. – С. 448–452.

Толстая С.М. К семантической реконструкции слав. *vesel- и *rad- // Praslovanska dialektizacija v luči etimoloških raziskav: Ob stoti obletnici rojstva akademika Franceta Bezljaja. Zbornik referatov z Mednarodnega znanstvenega simpozija v Ljubljani, 16–18 septembra 2010. — Ljubljana. — 2012a. — S. 257–264.

Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости / отв. ред. Б.А. Успенский. — М.: Наука. — 1987. — С. 154–168.

Толстая С.М. Поминки // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Международные отношения, 2009a. — С. 162–169.

Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 368 с.

Толстая С.М. Семик // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Международные отношения, 2009b. — С. 162–169.

Толстая С.М. Суббота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012b. — С. 192–194.

Толстая С.М. Число // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012в. — С. 544–547.

Черных А.В. Традиционная календарная обрядность русских Прикамья в конце XIX – середине XX вв. (региональный аспект праздничной культуры). Дисс. ... д. истор. н.: 07.00.07 — этнография, этнология и антропология; защищена 10.06.2008. Екатеринбург: Институт истории и археологии УРО РАН, 2007. 492 с.

Чугаева С.В. «Проводы души» в структуре погребально-поминального обряда коми-пермяков: православный канон и традиционные представления // Уральский исторический вестник. — Екатеринбург: Институт истории и археологии УРО РАН. — 2008. — №4 (21). — С. 131–137.

Чугаева С.В. Семик — день поминания умерших у коми-пермяков // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: лингвистика и межкультурная коммуникация. — Воронеж: ВГУ. — 2010. — №1. — С. 200–204.

Подюков И.А.
(Пермь)

Заимствования в лексике старообрядческих говоров Прикамья*

Исследователи христианской лексики в русских диалектах, отмечая прошлое богатство и разнообразие ее состава, говорят о сужении словарного запаса и даже о ее потере в современных условиях, о слабой отраженности ее в областных словарях, о том, что эта часть лексической системы слабо изучена с точки зрения приспособления к условиям живой народной речи. Между тем народная лексика религиозной сферы имеет особое значение для изучения развития христианства в народной культуре [Дубровина 2006: 12]. Особая ситуация, связанная с функционированием христианской лексики, сохраняется в Пермском крае. До наших дней Пермское Прикамье остается одним из крупных старообрядческих регионов России, исторически связанным с выговской и усть-цилемской старообрядческой традицией и книжностью [Поздеева 1998]. По материалам устной речи жителей дисперсно разбросанных территорий севера и юга Прикамья со старообрядческим населением в нашем исследовании выделяются тематические группы заимствований, характеризуются способы их освоения, выявляются языковые формы, отражающие оппозицию «свое-чужое», которая считается «одной из главных идеологических догм старообрядческой культуры» [Васкул 2011].

Старообрядцы считают свою веру явлением исключительно русского происхождения; по словам митрополита Корнилия, «старообрядцы — это русские из русских». Усвоив свое учение от Святой Православной Греческой Церкви, древлеправославие сохраняет первоосновы русского национального менталитета и духовности, и в позднее время считается «уникальным реликтом русской позднесредневековой культуры» [Новикова 2002]. Как и народное православие, старообрядчество сохраняет немало дохристианских элементов (таких языческих пластов, как демонология, вера в порчу, «сглаз», исцеление, традиции знахарства, сновидчества и пр.). Исследователи отмечают наличие в старообрядческой культуре отдельных форм, соотносимых с иудейскими и мусульманскими [Данилко 2007]. Описания традиции показывают, что для старообрядцев отдельных согласий характерны хозяйственные и культурные заимствования (см. напр. об усвоении семейскими Сибири элементов белорусской, украинской и даже бурятской культур [Аболина, Федоров 2015]).

Имея общий с основными христианскими конфессиями круг понятий, старообрядчество, как и православие, содержит большое число заимствований из старославянского и греческого языков, обозначающих религиозные понятия, обряды, названия религиозных праздников, религиозной атрибутики. Гречизмы попадали в русский язык из греческого языка византийского периода и через посредство старославянского языка, и через посредничество латинского [Романев 1965]. Богатство усвоенной русским языком греческой лексики, ставшей неотъемлемой частью русской языковой картины мира, отмечал еще В.В. Виноградов.

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

Повседневная речь старообрядцев заметно отличается от «мирской» своей книжной окрашенностью. В ней нередки архаичные, в том числе заимствованные из старославянского языка, слова (сравнительный союз *аки*, изначально *яко*: «*Живу аки птица, люди помогают*»; Мокино, Нытвенский район, книжное устаревшее местоимение *кой* 'который', связанное со старославянским *кьи* («*Коим ножичком-то хлеб резать?*», Нярино, Нытвенский район). Вероятно, заимствованием из церковнославянского языка является наречие времени *донтеле* 'до тех пор, пока' («*Тятя говорит — исть не пойдём, донтеле не выкосим*», Григорьевское, Нытвенский район), представляющее собой искаженное темпоральное наречие *дондеже* (*донележе*) в этом же значении. Диалектную лексику нередко оформляют старославянские приставки (напр., приставка *воз-*: «*Ни плача, ни печали, ни воздыхания там, на том свете*», Лысьва). Значительный пласт заимствований — сложные слова старославянского происхождения: *великодновати* 'праздновать Пасху' (Григорьевское, Нытвенский район), *благостонать* 'просить милостыню, побираться' («*Раньше по домам-то с кружкой ходили да песни пели, а нынче пойдика, дак ведь скажут, чего это ты благостонешь*», Осокино, Соликамский район), *благоугодный* 'предназначенный для добра' («*А когда они съели плод запрещённый, когда они обнажились, они увидели, что они голы, у них стыд стал, и давай закрываться, у них первый-то ребёнок родился очень плохой, Каин-то. А второй уже был благоугодный*», Лысьва; ср. глагол *благоугодити* [Срезневский 1: 107]). Старославянское начало ощущается во многих отвлеченных словах типа *детородие* («*Женщины не должны быть наставником. Во-первых, детородие у нас, во-вторых, соблазнитель мы, и язык у нас долгий*», Лысьва), *злопомнение* (незабывание зла: «*Это у них злопомнение, кто на человека зло имат, помнит, у него огонь изо рта выходит*», Лысьва). Приведенные формы вполне органичны для общего склада старообрядческой речи.

Категория «свой/чужой» выражает сущность языкового самоопределения этноса, этнокультурного сообщества. Наиболее жестко противопоставление «свое – чужое» проявляется в противостоянии старообрядчества официальному православию и католицизму. С.Ю. Дубровина отмечает, что эта оппозиция проявляется в специфике тематических групп слов, в самоназваниях согласий, названиях обрядов и служб, в наборе и составе молитвенных формул и паремий [Дубровина 2012]. Она, как отмечает О.Ю. Крючкова, воплощена также в противопоставлениях «святые – грешники», «ангелы – бесы/ сатана/ нечистый дух/ дьявол». [Крючкова 2010]. «Свое и чужое» может соотноситься с хорошим – плохим, благом – злом, добродетелью – грехом, кротостью – гордыней и т.п. Пример неприятия чужой веры отражено в назывании православного *щепетник*, *щепетилка* с презрительным уподоблением православного троеперстия *щепетке* (*щепети*): «*Это Никон патриарх эту щепётку создал. А нужно молиться крестом истинным*» (Осинцево, Кишертский район); «*Вы щепетилки, вы креститесь щепотью*» (Ермия, Чернушский район). В этой оценке осенение крестом (символическое жестовое обращение к Богу) уподобляется бытовому жесту: сложению большого, указательного и среднего пальцев руки (используется, напр., для взятия соли, табака). «Никоньянский» жест может даже демонизироваться: «*Мы-то крестом молимся, у мирских щепотью. Вот эти все три пальца, это какие-то святые, а этот приклоняется. Первый перст де лев, второй змей-искуситель, а третий лживый пророк*» (Лебедяга, Кишертский район). Двуперстие, которое символически выражает православное учение о двух природах во Христе, противопоставлено

менее древнему троеперстию (которое к тому же используется католиками). Аналогично осмыслено и совершение крестного знамения, которое требует от верующего вдумчивого и благоговейного отношения. «Небрежное» наложение креста православными оскорбляет Бога и считается кощунством, представляется отмахиванием от назойливых насекомых («*Никоньяне не молятся, только мух гоняют*», Ильинское). Нанесение истинного (поверного) креста у старообрядцев требует особого рвения: «*Нельзя мимо устоев нести крест, надо, чтоб чело слышало*» (Кын, Лысьвенский район); «*Даже лоб ударять надо чтобы звук слышался. Когда пойдешь на испытание, чтобы другие подтвердили, что звук слышался. А если кто крестится истинно, не покладая руку свою на челе и на животе, на правом раме и потом на левом, то ангелы зрящие веселятся*» (Лысьва). Обязательно и финальное действие при крещении, которое обозначено выражением *крест распускать* 'заканчивать перекрещивание прикладыванием ладони к животу': «*Крест надо распускать обязательно, конец, аминь тут значит. Никониане-то крестятся, руку-то машут, дьявол-то их там и имат. Если крестятся правильно, ангел Господень стоит возле него, а второй неправильно крестится, до рамы не доносит, до плеча, бес-от его и гладит, по-нашему*» (Лысьва).

Среди заимствованных наименований, непосредственно связанных с религиозной традицией, в старообрядчестве представлены греческие по происхождению названия атрибутов религиозных обрядов типа *агивасма* (от *агиасма*, вода, освященная в праздник Богоявления), *кацея* металлическая кадилница в виде купола-«луковицы» с восьмиконечным крестом наверху (сохраненный старообрядцами древний вид кадила), *алей* (елей: «*Перекрещивали вот в староверское когда, мазали алей. Кисточкой*», Осинцево, Кишерский район). Разнообразны названия применяемых в богослужении священных книг — *Писание* (Священное Писание), древнегреческое по происхождению *Евангель* (Евангелие, представляющее канонический текст Священного Писания: «*Читают по покойному дак под Евангель полотенце стелют, потом его с собой на кладбище*», Дикари, Кунгурский район), *Псылтырь* (Псалтырь, часть христианской библии с псалмами). Ряд заимствований называет особо популярные в старообрядчестве книги и тексты. Это *псальма* (песня на текст, заимствованный из библейских псалмов), *стих* (короткий отрывок из Священного Писания: «*А в церкви над покойником стихи поют*», Бажино Карагайский район), *стихера* (стихира, песнопение: «*На Паску делали качели, плясать-то грешно. На качелях стихеру пели: «Паска священная нам днесь показася, Пасха святая, Пасха всечестная, Пасха Христос избавитель»*», Антипина, Красновишерский район). Словом с неполногласием *гласы* называют исполняемые в богослужении стихиры или тропари (краткие песни-прославления). В разговорах о судьбе упоминаются старообрядцами мифические книги. Словом *хартия* (из древнегреческого языка, предп. египетского происхождения) называется некая старинная рукопись, в которой отмечаются грехи человека: «*Беси и ангелы испытывают. Ангелы Господне ковчеже злата положат на весы, и всё у них перетягат на сторону ангельску. А у бесей писаного, хартии-то, нету. Хартии — это где грехи пишут*» (Лысьва). Еще одно название книги с записью добрых и плохих дел человека — заимствованное из иврита слово *талмуд* (толмуд): «*Бесовские князья стоят, им душа нужна. Борьба за душу — она Богу нужна и дьяволу. Господь создал нас свободными, но на правой стороне ангел, на левой бес. Приставлены они к каждому, они фиксируют все наши добрые дела и грехи.*

Если человек покается в грехах, у него все стирается, у него чистый талмуд» (Лысьва). В общем употреблении слово обозначает собрание толкований ветхого завета, догматических положений иудаизма.

Заимствованные названия демонологических персонажей в старообрядческих говорах те же, что и в православии — *Сатана*, *Антихрист*, *дьявол*. Особенностью является высокая вариативность этих названий в говорах. Имя главного противника Бога, отверженного ангела Сатана (восходит к древнесемитским языкам) представлено в пермских говорах формами *Сатанін*, *Сатанás* (пермское: «Сатанин всё знал на небе, он был правая рука, вот он однажды и сказал Богу: «Я ведь всё равно уже всё знаю, сделай меня превыше себя», Пашево, Кишертский район; «Главный архангел самый высший, самый первый, Сатанин, не стал Господу-Богу подчиняться, а организовал с собой мятежные армии, третью часть ангелов он увёл за собой», Григорьевское, Нытвенский район). В других говорах отмечены также формы *Сáтан* (русские говоры Латвии), *Сатанило* (новгородское, костромское), *Сатаноид* (архангельское), *Сатанó* (донское), *Сатаила* (печорское). Названия сатаны *Интихрист* (*Антихрист*), *Антит*, *Антий* («Антия на власть уже поставили, беса-то. Но Боушко Антия-то всё равно сильнее», Усть-Лог, Суксунский район; «Постняк — в праву руку, к ангелу, а кто не постует, не признает ни моленья, ни милостыни — он на леву руку, к Интихристу», Черновское, Большесосновский район). Номинации можно объяснить переводом в имя приставки *анти* со значением противоположности или связью с именем мифического исполина *Антея*, сына Земли, которого победил Геракл (от греческого слова *αντάω*, что значит «противостою»), ср. также название «запрещенного» у старообрядцев картофеля перм. *антиев хлеб*. Причина широкой вариативности имени связана не только с эмоциональным восприятием называемого им персонажа, варианты отражают «множественность» Дьявола в христианском учении (являются показателем его ущербности, неспособности существовать как нечто единое, иметь собственное лицо). С этим же связано преобразование *Дьяволина* (пермское), которое обозначает не дьявола, а дух «ходящего» покойника: «Умерши-то не люди, а дьяволины. Их воля до утра. Шесть часов, с двенадцати часов вечера. Он может явиться так, что ты не узнаешь, что это нечистая сила, ночью является. На него надо только Воскресну молитву. Её ещё надо вперёд, да взад читать: «Воскреснет — не воскреснет, Бог — не Бог» (Берёзовка, Усольский район). Суффикс *-ин* здесь актуализирует негативную экспрессию. Приведенный контекст также подчеркивает противопоставленность Бог – дьявол, который выступает не в виде единой сущности, а в разных воплощениях (ср. также пермское *чертодьяволица* о пособнице чёрта: «Пришла к иноку молодая, тридцать с лишним лет, и он понял, что она нечестивая, чертодьяволица. Соблазнила его», Бырма, Кишертский район). В уральских говорах фиксируется еще одна номинация дьявола — *Анафид* (считается старшим среди чертей; имя связано с греческим *анафема* «отлучение»).

Религиозные обряды представляет название нравственно-исправительной меры, наказания *эпитимия* (в говорах *епитемья петенья*, *петемья*, *опетеньё*): «Лестовки, это надо каждый день молиться. Там опетеньё дается. Три лестовки или чё каждый день молиться. Каждый день надо молиться, что заслужил человек за день накопил. Или вот много абортвов сделал, вот надо вот за это отвечать» (Осинцево, Кишертский район); «Грех молиться нам с никонианами. Если я помолилась, надо сказать

настоятелю, и он епитимью наложит. Ну скажет, отмолись двенадцать поклонов или там двадцать «Богородица Дева радуйся» (Лысьва). В варьировании пришедшего из греческого языка названия мы видим расподобление гласных, уподобление назального звука последующему согласному по признаку места артикуляции, отсечение начальной гласной, передвижение ударения. Отмечено псевдоэтимологическое сближение заимствования с исконно русским словом (*опетенье*-эпитимия соотнесена с *петь*: старообрядческое моление часто предполагает *прогласицу*, т.е. исполнение молитв речитативом). Причина наложения эпитимьи может быть связана не только с нарушением собственно религиозного канона, но и, например, с родами («*Родишь, тебе только через сорок душа приходит. Молитва читается. Пятенью даст ей или лестовку промолиться или двенадцать поклонов Богу. До этого дома отдельно ела, воду нельзя было приносить, готовить нельзя, пока ребёнка не окрестят*» (Лысьва). Особое значение для старообрядцев имеет моление об упокоении души умершего *панафида* (Панихида: «*Панифиду отпели, и тогда повезли его*», Калиновка, Еловский район), исходно греческое название всенощной службы, *Канон* 'большая молитва, посвященная Христу, Богородице или святому' (часто использовалась как заупокойная молитва: «*Часовать-то человек начнет, дак читают канон на исход души*», Фоки, Чайковский район; «*Перед Богушком ложат на скамейку, головой к иконам. Умерший лежит вперед ногами, к порогу, и все три дня до похорон при покойном читают канон*», Кылосово, Кунгурский район). *Кануном*, кстати, до сих пор в Прикамье называют поминальное блюдо из меда с зёрнами (Кын, Лысьвенский район). Из древнегреческого языка заимствовано название молитвы об усопших *вития* (от *лития*, усердная молитва с призывом к покаянию, совершаемая вне храма: «*Витию поём, потом идем поминаться*», Юм, Юрлинский район).

К заимствованным названиям сооружений для проживания и моления носителей веры относятся греческие *скит* место проживания отшельников, *келья* 'келья, подсобное или жилое помещение в моленной, в котором участвующие в службе переодеваются и хранят свою одежду и предметы для богослужения' («*Староверы, они ниче тебе не расскажут, по кельикам ходят, сарафаны оденут, да то, друго*», Лёк, Кишертский район). Слово встречается и как название самих носителей веры: «*Кильи здесь раньше жили. Эти люди ни с кем не вяжутся, днем не хороняют, а только ночью — в зады, за телятник*», М.Букор, Чайковский район. Помещение для моления в старообрядческой келье (из старославянского названия пещеры) называется *вертеп*, *вертепик*: «*Старцы в лесу жили, в кельях. Там у их сучьями место отгорожено — вертепик, тут молились*», Кын, Лысьвенский район). В широком применении слово обозначает скрытное место (часто о притоне).

Большую группу заимствованных названий представляют названия старообрядческой одежды, как бытовой, так и обрядовой. Эта одежда (чаще распашная, длинная, закрытая, наглядный способ самоидентификации) похожа на одежду тюркских народов, что является результатом длительного культурно-исторического взаимодействия русских с тюркским этносом. Часто она называется тюркскими словами: *олям* (*азям*) название мужского кафтана халатного покроя (слово *азям* и у старообрядцев Эстонии используется как название мужской верхней одежды для богослужения). Ближе к нему слово *шабур* (тюркизм; название разновидности верхней одежды с рукавами, которую специально шили для похорон из грубого холста: «*Надевали шабур на умершего или саван, и надевали на моления*

поверх рубахи», Григорьевское, Нытвенский район), слово *бешимет* (тюркское) распашной длинный, обычно стеганный, глухо застегнутый полукафтан, *епанча* (название накидки, круглого дорожного плаща с капюшоном типа бурки: «*Раньше носили епанчи, это зимой, такая накидка как полушубок*», Григорьевское, Нытвенский район). Обязательный элемент женского костюма — *сарафан* (из персидского языка через тюркское посредство, сначала — обозначение длинного мужского кафтана). Арабские корни имеет слово *шушпан* (родственно слову *жупан*), название верхней женской холщовой одежды широкого покроя: «*В будни на работу шушпан наденёшь, а по праздникам платье из льна. Шушпан-от из грубого холста шили, с рукавами*» (Григорьевское, Нытвенский район).

Покров для покойников из сложенного пополам белого полотна *саван* (слово арабского происхождения) имеет вид халата с капюшоном, которым перед закрыванием гроба накрывают лицо покойника: «*Саван как рубаха, только нефасонная, он длинного вида был, как сарафан проходной. Капюшон треугольной формы, его одевают на голову усопшей*» (Григорьевское, Нытвенский район). Надевают на голову умершего также *берет* («*Берет как шапочка круглая, плоская, сшита из той же ткани, что саван*», Верещагино); французское слово позднего происхождения восходит к латинскому языку. Чаше капюшон на саване, мешкообразный головной убор называется *кукуль* (*куколь, куль*): «*Саван — как плащ большой, с кулём. Это куль, это плечики, ни рукавов, ничё нет. Просто так на плечики наденут и всё*» (Лёк, Кишертский район). В более широком употреблении слово *куколь* греческого происхождения используется как название подсхимника у монахов; в пермских говорах фиксируется также как обозначение детского чепца («*Куколь как усмиряет ребёнка, обозначает божье покровительство*», Култаево, Пермский район). В других говорах это название принадлежности облачения «младенствующих» монахов может не иметь культового значения, означает головной убор с накидом на плечи, который использовался на сенокосе от комаров [Калашникова 2003].

В культовой лексике пермских старообрядцев фиксируется большое количество заимствований, которые в условиях диалектной речи подвергаются различным фонетическим, семантическим, грамматическим изменениям, развивают новые словообразовательные связи. Очевидна определенная противопоставленность старообрядческой и православной речи, как и религиозных практик в целом. Она проявляется в активном обращении к заимствованной книжной лексике, что связано с более глубоким знанием религиозных книг, с более истовым отношением приверженцев старой веры к молитве, в специфическом исполнении таких христианских обрядов, как крещение, похороны, имянаречение. Разнообразие в говорах религиозной лексики из других языков и особенно ее вариативность свидетельствует о том, что, сохраняя старину, старообрядцы смогли создать свою культуру, органично включая в нее элементы других культурно-языковых традиций. Многочисленные варианты и деформации заимствований свидетельствуют о воздействии на них устной формы бытования диалекта и связанной с этим широты норм словоупотребления. Имеет значение также снижение религиозной грамотности носителей старой веры в современных условиях.

Литература

Аболина Л.А., Федоров Р.Ю. Особенности традиционной культуры семейских Забайкалья. — Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. — № 2 (29). — С. 159–167.

Васкул А.И. «Свое» и «чужое» в песенной культуре старообрядцев. Режим доступа: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabininskie-chteniya-2011/1324.html> (дата обращения 01.11.2020).

Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья. Автореф. дисс. ... д. истор. н.: 07.00.07 — этнография и антропология; защищена 22.05.2007. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. РАН, 2007. 54 с.

Дубровина С.Ю. Старообрядческая лексика по историческим данным Тамбовской епархии. — Тамбов: Тамбовское областное филологическое общество. Вып. 1, 2012. — С. 48–54.

Дубровина С.Ю. Христианская лексика в диалектах русского языка. Автореф. дисс. ... д. филол. н.: 10.02.01 — русский язык; защищена 26.04.2006. Тамбов: Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина. 2006. 48 с.

Калашишникова Р.Б. Крестьянские мемуары. — Кижский вестник, № 8, 2003. Режим доступа: <http://kizhi.karelia.ru/library/vestnik-8/304.html> (дата обращения 01.11.2020).

Крючкова О.Ю. Репрезентации оппозиции «свой – чужой» в диалектной коммуникации (на материале говора с. Белогорное Вольского района Саратовской области). — Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Филология. Журналистика. Саратов: СНИГУ им. Н.Г. Чернышевского, 2010. — Т. 10. — Вып. 2. — С. 6–9.

Новикова О.А. Русское старообрядчество как культурный феномен. Автореф. дисс. ... к. культурологии: 24.00.01 — теория и история культуры. М., 2002. 17 с.

Поздеева И.В. Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Результаты и перспективы. – Мир старообрядчества. Вып. 1. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы международной научной конференции. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. — С. 12–20.

Романев Ю.А. «Структура слов греческого происхождения в русском языке». Автореф. дисс. ... к. филол. н. М.: Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. 1965. 17 с.

Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным источникам. Т.1. А – К / Труд И.И. Срезневского. СПб.: отделение рус. яз. и словесн. имп. АН, 1893. 771 с.

Ширинкин П.С.
(Пермь)

К вопросу о генезисе и географии топонимов Прикамья*

* Включая в сборник этот доклад, где языковой материал исследован не лингвистом, редакционная коллегия руководствуется тем, что решение одной из заявленных автором проблем (необходимость популяризации научных знаний о происхождении топонимов) крайне значимо для туристско-экскурсионной и социокультурной деятельности и нуждается в обсуждении.

*Что плоть твоя, Хайям?
Шатер, где на ночевку,
Как странствующих шах,
дух сделал остановку
Он завтра на заре свой путь возобновит,
И смерти злой фарраш свернет шатра веревку.*
(Омар Хайям)

Для целей популяризации прикамской этнокультуры и развития туризма, тематика региональной топонимики, как и ономастики в целом, чрезвычайно перспективны и привлекательны. В совокупности, их можно отнести к нематериальным или символическим ресурсам [Ширинкин 2020: 46–50].

Среди работ по прикамской ономастике и лингвистике можно выделить работы В.Н.Шишонко, А.А.Дмитриева, В.А.Оборина, Г.Н.Чагина, А.С.Кривошековой-Гантман, Е.Н.Шумилова, И.А.Подюкова, Е.М.Баталовой, Т.Паршаковой, Е.Н.Поляковой, О.В.Гордеевой, Ю.В.Зверевой, Ю.Г.Вылежнева, М.В.Богачевой и др. На фоне роста интереса к топонимике Прикамья (ономастике в целом) круг специалистов по ней остается весьма узок. Практически по каждому известному топониму (ойкониму) существует как минимум 3–5 концептуальных версий, — вполне нормальная ситуация для региональной топонимики. Хотелось бы только пожелать специалистам соотносить разрабатываемые гипотезы названий с простым и более доступным их переводом, бытующим в среде носителей языка и не являющихся специалистами по ономастике. В региональной прикамской ономастике недостаточно новых идей и подходов, связанных, например, с анализом взаимосвязи топонимического «слоя» и присутствием в прошлом на территории Прикамья конкретного этнического сообщества, географии его расселения в дорусскую эпоху. Между тем, специалистам известно, что Прикамье — уникальный регион, где базовый ономастический финно-угорский слой, четко зафиксированный в географии большинства топонимов, осложнен отчетливыми «вкраплениями» индо-иранского [Хайдаров 2009: 64–68] и даже, возможно, скандинавского языкового субстрата. Не до конца исследована трансформация и деформация языков местного населения ко времени массового заселения региона русскими. А.Н.Куклин по этому поводу отмечает: «...в его (Урало-Поволжья — авт.) ономастике, наряду с автохтонными топонимами встречаются разноязычные вкрапления, нередко даже экзотические, смысловые содержания которых на материалах современных языков народов Урала-Поволжья не поддаются объяснению» [Куклин 2008: 40–47].

Русская деформация местных названий в Прикамье, скорее всего, далеко не первая. Первопроходцы, начиная с новгородцев и псковичей (не позднее XI–XII вв. н.э.), а затем и первопоселенцы из других русских территорий (не позднее XIV в. н.э.) в силу ряда особенностей (невысокая грамотность, отношение к местному населению как к колонизируемому, отсутствие летописных записей в тот период и отсутствие интереса к пониманию и сохранению местных географических названий для потомков и т.д.) не позволили зафиксировать и сохранить многие топонимы и гидронимы Прикамья и Предуралья. Попробуем предложить наше видение деформации и «обрусевания» многих прикамских финно-угорских топонимов:

1. Сращивание двусоставных слов, словосочетаний, в том числе в топонимах и гидронимах, часто с заменой звуков:

- *pera таа* (венск.) – *перама* – *перемское* – *Пермь*;
- *ку* – *дын* – *кар* – *Кудымкар*;
- *керку* – *дын* – *Кергедан*;
- *ку* – *кер* – *Кекур* и т.д.

Интересно, что этот процесс фиксируется и среди собственно русских названий: *Соль Камская* – *Соликамск* – *Солик* (сленг.).

2. Упрощение и создание новых названий, часто просто созвучных с чем-то похожим в русском языке. Например, название населенного пункта *Костьящер*, вероятно, связано с тем, что русские спрашивали у местных коми, где они находятся, относительно Перми и Кудымкара и получали ответ «*кошишыны*» — *искать (путь)* [Баталова 1985: 189], которое потом могло трансформировалось по созвучию в *Костьящер*.

3. Простая подмена, смена, названия вплоть до полного забвения старого (так множество географических имен финно-угорского мира просто исчезло с карты Прикамья):

— Чусва, Чусовая – Полуденная;

— 1-я Усолка, 2-я Усолка, 3-я Усолка, Боровая, Полазна и т.п.

4. Фонетическая трансформация, вероятно, по генетической предрасположенности к форме произношения, когда «прикамский финский» стиль произношения требует произносить [а], [ы], [о], [у] как звуки полного образования, а «пермский», русский стиль подразумевает чрезмерную редукцию отдельных гласных из-за «небольшого раствора рта при говорении»:

— замена букв «я» на «е»: Ягошиха – Егошиха;

— замена букв «у» на «е»: Ку-кер – Кекур, такая трансформация, возможно, отразилась в названии поселения Кекур, что в 15 км от Кудымкара (вероятно, из формулы Ку-Кер — «мертвый город, поселение»);

— замена «ы» на «о»: Ныр-Ыб (Нос-поле) – Ныроб;

— замена букв «н» на «м»: Ку-дын-кар – Кудым-кар, — здесь налицо не только аспект сращивания, но и замены двух слов Ку-дын, на устаревшее Кудым. Кудым – предположительно личное имя (отсюда и местная фамилия Кудымов). Кудын — трансформируется со временем в «Кудым». Неясно, почему в данном случае мы имеем трехсоставную основу этого слова: «Ку-дын-кар», ку- — мертвый (по прямой аналогии с рекой Ку-ва, текущей у подножия городища Изъяр — в центре Кудымкара), которая чуть дальше впадает в Иньву, -дын — соответственно «устье», а «кар» или -кор — поселение.

Существует ряд устойчивых многолетних топонимических парадигм, которые давно никто не подвергает сомнению, в то время, как местным коренным населением они не принимаются. Примером может быть трактовка происхождения названия слова Чердынь профессором Г.Н. Чагиным. Безусловно, в происхождении и расшифровке слова Чердынь есть определенная загадка. Двигаясь вдоль по участку старинного торгового Печерского тракта, от Чердыни до Ныроба мы наблюдаем, без сомнения, финскую топонимику (за исключением двух случаев, названий Чердынь и Покча). География расположения населенных пунктов, очевидно маркирует восточный ареал проживания коми и их предков — по левому берегу Колвы, а за рекой начиналась уже угорская, мансийская (вогульская) территория. Вот эти названия: Крымкор, Вильгорт, Камгорт, Искор и, собственно, Ныроб. Мы видим четкий «финский» субстрат, означающий во второй части слова поселение (в том числе укрепленное): -кар, -кор, горт, дор (Губдор). Ныроб в данном случае не нарушает эту «схему»: ныр — нос, ыб — поле, т.е. Носово поле, название по имени хозяина здешних земель. Название Искор внешне соответствует «правилам» (Ис-кор), но по своему географическому положению (не на крупной реке Колве) выпадает из общей схемы. Здесь можно предположить другую форму образования: от болгарского «Из-кер» — «Старый город», а коми название могло звучать как «Из-кор», где в данном случае «Из» означает «камень» — «Каменный город». Почему же Чердынь, а вместе с ней и Покча, оказавшись в линейке традиционных названий, не сохранили (потеряли (?), никогда не имели (?)) в своем названии финальных компонентов -кар, -кор, -горт?

Г.Н. Чагин вслед за А.С. Кривошековой-Гантман трактует название Чердыни на основе коми-наречия: шор — ручей, -дын — устье

[Чагин 2017]. Но таких трансформ почти не наблюдается в Прикамье, пожалуй, за исключением слова *Очер*, восходящего, вероятно всего, к *Ош-Шор* (Медвежий ручей). Но почему тогда похожей трансформации не подверглись соседние по Печерскому тракту населенные пункты? Версия, основанная на том, что в Чердыни, предки коми никогда не проживали, даже в дорусскую эпоху, не выдерживает критики, если вспомнить о родановском субстрате в культурных слоях самой Чердыни [там же]. Примечательно, что никакого значимого и очевидно заметного устья ручья или речки, оказавшей заметное влияние на географию поселения в Чердыни, нет, зато в морфологии ландшафта четко фиксируются холмы, обрывистый берег и Колва — но и эти объекты также не повлияли на формирование названия. Что-то другое, более важное определяло географическое положение данного населенного пункта и, судя по многим фактам, как центра пушной и серебряной меновой торговли, еще в дорусскую эпоху. Здесь невольно подходим к краеугольному вопросу о возрасте Чердыни, что не является целью данной статьи, но по нижеследующим гипотезам о других версиях происхождения названия, этот аспект станет очевидным сам по себе.

Венгерские и пермские ученые, изучавшие могильник Баяновский VIII–X вв., находящийся на территории Добрянского района Прикамья [Данич 2016: 36–43], пришли к выводу, что, возможно, здесь находилась гипотетическая прародина современных венгров *Magna Hungaria*. Так вот слово *чердынь* близко по фонетике к названию традиционного венгерского танца — *чърдаш* (венг. *csárdás*). Название происходит от *csárda* — постоянный двор, трактир. Есть чувашское название населенного пункта *Чартак* — деревня в Аликовском районе Чувашии. Во времена кочевья венгров в Предуралье и вдоль левого берега Камы, на месте Чердыни уже было поселение, как минимум, в VIII веке н.э.

Прикамская историческая лингвистика и топонимика позволяют в поисках очередной гипотезы двинуться в еще более древние эпохи. Отдельные вопросы иранских заимствований в русском языке освещаются в исследовании М.Р. Мохаммади [Мохаммади 2012: 195–199]. На основе анализа в русском языке словарей М. Фасмера и А.Г. Преображенского, В.И. Даля, Д.Н. Ушакова, было выявлено около 240 персидских заимствований русского языка, распределенных по 16 тематическим группам! Нам особенно в этом интересны слова *чердак* / *чертог* — قاتراهچ и шатер — رتج. Древний иранизм «*чертог*» (персидское «*чар-таг*» обозначал «четырёхсторонний» (купол), для сравнения — более позднее русское слово *чердак*. Сегодня в просторечном арабском слово шатер, четырехугольное помещение звучит как «*чертаки*»! Кстати, сегодняшних жителей Чердыни называют «*чердаками*». Название древней Покчи может происходить не от славянского *почека* (подсека), не от финно-угорского покчи (ср. удмуртское «малое», «младшее»), а от персидского бакча — بچغاب.

Слово *farraš* в персидский (см. эпиграф к статье) пришло из арабского и обозначало служителя, готовившего, в частности, походные шатры. Позднее персидское слово *čartāk* в тюркских языках раздвоилось. Оно обозначало беседку, павильон. В тюркских языках получило такие значения: тур. *çardak* «беседка на четырех столбах», каракалпак. *šertek* «навес, шалаш», крымско-татарск. *čardak* «балкон», караимск. *čardak* «верхняя комната». В форме *чертог* слово пришло в русский язык, видимо,

из тюркского языка Волжской Булгарии, а в форме *чердак* из турецкого. Если считать, что в названиях *Чердынь* и *Покча* действительно в основе лежат древние иранизмы, принесенные персами сюда по Великому серебряному пути [Ширинкин 2016: 372–396], то можно располагать еще одной версией происхождения названия Чердыни и удревянять возраст города как минимум до V века н.э. Тогда «Матери всех городов пермских» будет не меньше... 15 веков!

Примечательно, что слово *чердак* — это еще и название помещения (каюты) под единственной палубой, на новгородском струте, где обычно от непогоды и чужого глаза прятали награбленный хабар. Не отсюда ли обидное «чердак» про чердынцев, характеризующее их не только самое северное положение на всем волго-камском торговом пути, но и сокрытое в местных землях богатство?..

Наконец, есть самая простая, доступная и очевидная версия, тоже имеющая право на существование, тем более, что она активно поддерживается современными носителями языка — коми-пермяками. Известно, что коми до прихода русских в основном проживали в землянках, были мало знакомы с крупными деревянными бревенчатыми постройками типа крепостных башен или церквей. «Чер» по коми — топор (не забываем иранского субстрата) и всем, кто хоть однажды работал с этим инструментом по дереву известно, что хорошее качественное бревно под топором... поет. Плотник по бревну «*чер!*», а оно вам в ответ «*дынь-дынь-дынь!*» — вот так исключительно фонетически могло образоваться искомое нами название, «снятое» русскими первопоселенцами на чердынских холмах с языка местного населения: «*Чер-дынь!*». — Просто? — Да, даже банально, но в становлении названий в период этнических контактов, как в нашем случае приход русских в Прикамье и Предуралье, вполне возможны и такие варианты.

Примером излишнего усложнения и умножения ономастических гипотез является, на наш взгляд, перевод названия Строгановского городка *Кергедан* [Головчанский 2004: 72–73], — слово типично двусоставное и носителями коми-пермяцкого языка переводится просто и однозначно: *керку дын* — «поселение в устье (реки)». И этому есть научное, давно известное мнение: археологи О.Н. Бадер и В.А. Оборин трактуют его как «город в устье реки» [Бадер 1958: 221]. Другие версии, после основной, приводимые Г.П. Головчанским, А.Ф. Мельничуком, например, *Кардын* и другие [Головчанский 2004: 72–73], явно избыточны.

Таким образом, в прикамской ономастике и топонимике еще много перспективных исследований, а в современной туристско-экскурсионной, социокультурной и проектной деятельности прикладное значение этих направлений возрастает.

Литература

- Бадер О.Н. На заре истории Прикамья / О.Н. Бадер, В.А. Оборин — Пермь, 1958. 244 с.
- Баталова Р.М. Коми-пермяцко-русский словарь / Р.М. Баталова, А.С. Кривошекова-Гантман. М.: Русский язык, 1985. 624 с.
- Головчанский Г.П. К вопросу о первоначальном наименовании Орла-городка — центра Строгановских вотчин в Усольском Прикамье / Г.П. Головчанский, А.Ф. Мельничук // Вопросы истории и культуры Пермского Прикамья: материалы Всерос. науч.-практ. конф. («Строган. Чтения»): 17–19 сент. 2004 г. / Перм. гос. ун-т [и др.]. — Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. — С. 72–73.

Данич А.В. Исследования Баяновского могильника // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. — 2016. — № 11. — С. 36–43.

Куклин А.Н. Финно-угорский мир сквозь призму уральской топонимии / А.Н. Куклин // Финно-угорский мир / ГОУВПО «Мордов. гос. ун-т» им. Н.П. Огарева: междунар. науч. журн. — Саранск, 2008. — № 1. — С. 40–47.

Мохаммади М.Р. Персидские следы в лексике русского языка / Мохаммади М.Р., Сиями Х. // Молодой ученый. — 2012. — № 8 (43). — С. 195–199.

Хайдаров Ш. Иранские лексемы в составе современной антропонимии жителей города Кунгура и его окрестностей / Ш. Хайдаров, В.В. Одегов // Грибушинские чтения – 2009: музей в пространстве и времени: [тез. докл. и сообщ. VII межрегион. науч.-практ. конф. (г. Кунгур, 23–25 апр. 2009 г. / редкол.: С.М. Мушкалов и др.). — Кунгур: Кунгур. ист.-архит. и худож. музей-заповедник, 2009. — С. 64–68.

Чагин Г.Н. Колва. Чусовское. Печора: история, культура, быт от древности до 1917 года. Пермь, издательство «Пушка», 2017. 672 с.

Ширинкин П.С. Перспективы использования «символических» ресурсов в практике регионального туризма и социокультурной деятельности // Социальная семиотика: точки роста. Сборник статей / Под научной редакцией Г.Л. Тульчинского. — Санкт-Петербург, 2020. — С. 46–50.

Ширинкин П.С. «Серебро закамское»: история, география, артефакты // III Международная нумизматическая конференция «Эпоха викингов в Восточной Европе в памятниках нумизматики VIII–XI вв.»: Санкт-Петербург, Старая Ладога 22–24 апреля 2016 года: Материалы докладов и сообщений. — СПб.: Изд-во «Знакъ», 2016. — С. 372–396.

Королёва С.Ю., Брюханова М.А.
(Пермь)

«Демидовское время»: Бымовской завод в рассказах местных жителей*

В результате активного строительства заводов, начавшегося в XVIII в., в Пермской губернии был создан новый металлургический район, превосходивший по своей мощи все старые промышленные районы России [Города-заводы 2011: 10]. Всего на протяжении XVIII – начала XX в. в Пермском крае возникло 60 заводов, в их числе и одно из старейших медеплавильных предприятий Западного Приуралья — завод в с. Бым Кунгурского района. Его основателем стал успешный промышленник Акинфий Никитич Демидов. Бымовской завод начал свою работу в 1736 г. и проработал до 1899 г. С момента возникновения предприятие столкнулось с рядом проблем (бедные руды, нехватка воды); некоторое время недостатки нивелировались близостью рудников, удаленных от завода на расстояние от 1 до 15 верст. В 1850-х гг. в распоряжении завода находилось 114 действующих медных рудников [Корепанов, Микитюк 2001: 95–96], на начало 1870-х гг. в заводском поселке было 780 домов и проживало более 4 тыс. жителей. После остановки предприятия произошел постепенный возврат к аграрному труду, численность населения упала.

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

В 2019 г. в с. Бым авторами статьи были собраны полевые материалы, показывающие как в устных нарративах сохраняется память о заводе спустя 120 лет после его закрытия. Здесь мы представим часть этих записей.

Известно, что земля под строительство завода была арендована, а потом выкуплена у ясачных татар Кунгурского уезда. В устных рассказах упоминается об этом факте, как и о том, что первые русские поселенцы были выходцами с Вятки: *«Да, это всё работяги были. Но, скорей всего, приезжие. За три копейки которые <работали>. Потому что местных-то тут никого нету как бы. Здесь же земля-то татарская. Татары жили. Татары ведь тебе не будут копать землю. <...> Кочевник, зачем он тут будет это? В основном-то считается, что нас с Вятки привезли сюда. Ну, это по истории написано, что мы все вятские, оттуда. <...> Окромя каторжных, привезли сюда. Вятские мы, вятские»* (БИС; список информантов см. в конце статьи).

Жители с. Бым считают, что поселение возникло на месте болота, которое постепенно засыпали шлаком — побочным продуктом выплавки руды, а название села происходит от писка комаров «бим-бим» / «пим-пим»: *«А вот мои предки-то рассказывали: вот, бим-бим. Дак это комары потому что кусаются, оттого и Бым. <...> Вот тут, считается, болото. Было болото, вот туда, ниже плотины – всё это было болото. Насыпное тоже получается. Вот наша школа там стояла старинная, старинный дом, он полностью стоял на этом илаке»* (БИС); *«Слány были. А вот леса — слань. Постелют одну, ее заделают, пока ходят-ходят, нравится всем. Опять снова слань делают. Деревянная. И назван этот был Бым... по комарам, их развелось, говорят, много, они «пим-пим» потом. Вот назвали Бым»* (ГВА).

Распространенным можно назвать представление о том, что среди первых жителей Быма были каторжане, которых вынуждали работать на заводе, этим объясняют и «лихой» характер сельчан: *«Бымовских всех <называют> — это каторжане. Нас это <...> каторжане, как вот нас приезжие крестят: “Тут же они и есть как каторжане, не с кем поговорить даже”. Каторжники работали ведь на этом <заводе>. <...> (Соб.: Бымовских называли каторжанами только приезжие или из соседних деревень тоже?) Нет. Только приезжие, не местные. Тут такого, видимо, между своими-то не принято было. Побаивались, конечно. Народ-то лихой»* (БИС). Подобные истории актуализировались после того, как местные жители нашли старинные кандалы: *«В кандалах работали вот эти вот. Находили где — не знаю. Железные были. Куда-то в музей отдавали, в клуб что ли. Находили тут. И это просто люди в кандалах, на ноги одевались. Специально такая система была. Каторжники»* (КТА).

Еще один распространенный мотив — большая физическая сила, которой обладали заводские рабочие и их потомки: *«Они были высокие, здоровые. Кто-то сани мог поднять, груженные мукой там и еще что-то. Ну, вот по ним, по Курлиным, было видно. <...> Во всём роду такие они. Небольшого роста, коренастые, силища была. <...> Вот Ахахрины, Харитоновы, они все сильные. Богатыри были. Какуркины. Вот они гири, как игрушки, они кидали... мне кажется, для них это просто пух. (Соб.: А это всё рабочие семьи, местные?) Да, это всё работяги были»* (БИС); *«КТА: Ну, что у родственников там у каких-то <был силач>. Что, говорит, лошадь носил. <...> Вместо лошади возил это дрова. ГАВ: Когда чё: сено,*

дрова. <...> Мы еще даже его... Вот возьмет он воз дров. Сам запряжется. Мы сзади, пацанятами были, мы садились. Он даже не посмотрит сзади, что груз какой-то есть лишний. А мы боялись его». Предания о каторжанах (как вариант историй о ссыльных) и силачах — типичный пласт горнозаводского фольклора, подробно описанный В.П. Кругляшовой (в большой мере на зауральском материале) [Кругляшова 1974: электрон. ресурс].

О Демидове бытует сюжет, что он тайно чеканил серебряные монеты, а рабочих, которые делали это, держал прикованными в пещерах, чтоб не выдал тайну: «Даже здесь <Демидов> чеканил монеты. Серебряные, да. <...> Ну вот, наверно, было, потому что я нынче в огороде нашла монету одну. 1846 года. (Соб.: То есть он чеканил здесь монеты? <...> Прямо здесь, в Быму?) Нет, у него в пещерах там были эти <рабочие>. Он же нелегально печатал их. И в пещерах там написано... В книжке написано: он там держал этих крепостных, они на цепях прикованы были. Не выпускал, даже и на волю не выпускал их. Там и умирали. У нас вот тут вот была пещера. <...> Я вот тогда еще помню: двери были в нее всё туда. Мы, ребята, лазили всё туда. Всё ходили с фонариками, ползали туда. А теперь уже всё там завалило. Страшно. <...> У ней выход около Ершей там, длинная была ведь там вот (НГА). Ранее этот сюжет связывался с Невьянской башней (совр. Свердловская обл.): по преданиям, рабочие чеканили монеты в ее подвале, а когда Демидов узнал о проверке, велел затопить подземелье, см. [Кругляшова 1991: 143–145, 157]. Отразилась эта история и в художественной литературе, через посредство которой, по-видимому, и попала в современный фольклор Быма.

Устная традиция повествует об управляющем Курлине, чья фамилия послужила основой для микропонима Курлинские ямы — названия особой шахты, где якобы добывали серебро: «Ну, завод был. Тут управляющий был какой-то Курлин, вот такое я слышал. Потому что, где вот эти выработки, руды-то выбирали, там вот есть место, называется Курлинские ямы. <...> А сейчас вот никто и не знает, стариков вот тех, которые были, уже нету, вымерли, которые могли знать чё-то. (Соб.: А эти ямы где находятся?) Ой да, далеко. В лесах где-то там, в сторону Бизяра» (ПВИ); «Я знаю, что там добывали не медь, а добывали серебро. Вот это и есть Курлинские ямы. Короче, там болото, и они в этом болоте были, эти штольни, шахты, и отводили <оттуда> воду даже. Я вот в позапрошлый год случайно открыл и нашел самоотводный канал, сделанный специально. Все говорят, что там добывали серебро» (БИС).

Целый пласт историй связан с заводскими объектами: прудом, плотинной, рудниками. К примеру, рассказывают, что когда копали пруд, задействовали триста лошадей: «(Соб.: Когда дамбу строили, говорят, тоже было тяжело возить землю.) Ну, чё-то тут по истории-то триста лошадей работало. Копали, он копаный. (Соб.: Это пруд когда копали?) Пруд, да. Копали плотину эту» (БИС). По воспоминаниям, в штольню на Шурыше местные жители въезжали на тройке лошадей, демонстрируя удалство: Отсюда вот 8 километров надо ехать. (Соб.: До штольни?) В которую залезти еще можно. Да, там возле Богородского-то, на Шурыше-то она... Там чё-то косогор такой крутой-крутой. И она вырублена это на берегу речки. И родители-то, отец-то оттуда родом. Они туда заезжали на лошадях, на тройке пьяные (БИС). В шахты у Быма тайком залезали местные подростки (практика посещения опасных мест): «Да, я хорошо помню, была шахта на Взвозу. Мы в эту шахту лазили.

(Соб.: А расскажите про нее.) А чё я могу рассказать, я сам... мы туда залазили. Туда ползком, там, значит, уже во весь рост идешь, а потом уже ответвления, они тут уже тоже заваленные. Вот, это, фонариком светишь — песок серебрится. (Соб.: Родители ругали за это?) Дак они не знали, что я туда лазю-то. <...> Дак они... там медную руду бурую добывали. Ну, вот щас <в тех местах> провалы» (ГАВ). Сегодня отдаленные штольни продолжают посещать охотники: «Там очень много на Покровках этих итолен. Все местные их называют итольнями. Только в Калинином почему-то называют “осыпúшки”. <...> Это уже современное слово-то, потому что когда осыпаться всё это начало. А мы-то занимались охотой, там жили барсуки. <...> Собака залезет — ну, нету, нету, тишина. Нету её долго. Чё такое? Начинаешь копать — и раскопаешь. А там раскопал и пошёл пешком. (Соб.: То есть она такая большая?) Да, в полный рост. Где-то обвалилось, перемычка такая, перелезешь. Ну, страшновато, конечно <...>. В прошлый год так же. Только залезли, а там вода. Светлая-светлая. Показалось, что вот, а там 2 метра почти. Такая прозрачная. Как слеза она» (БИС).

Часть местных микропонимов также связана с заводским производством, таковы, к примеру, *Первые и Вторые плотинки* — насыпи пустой породы, вынесенной из рудников: «Плотинки называют почему-то. Я вот это вот не знаю, почему Плотинки. <...> Вот это вот всё насыпное, вот видели даже. Оно вот по кругу <...> Вот эта вот вся порода, она всё достата из земли. Что было ненужно, сюда ссыпалось. <...> Первые, может, там, а Вторые вот эти, наверно. Там, на той стороне, точно такая же история. Вот это вот насыпное» (БИС). Историческую часть села, где находились заводские строения, старшее поколение до сих пор называет *Заводом*: «Ну вот щас где эта усадьба-то, вот этот центр. Там ведь Демидовский завод был. Мы ведь раньше не говорили, что мы пойдем куда-то в магазин или цех, мы всегда говорили, что мы пойдем в завод» (СЛВ); «Тут, по-моему, одно название было: Завод. Всё. Завод, больше никакого не было» (БИС).

В целом эпоха завода предстает в устной памяти местных жителей неоднозначной. С одной стороны, сохраняются рассказы о произволе заводчиков и тяжелой жизни рабочих. С другой — это было время расцвета поселения, от которого остался каменный храм св. Александра Невского (1861 г.) и прочные деревянные дома: «У нас же ведь храм-то намоленный. Люди-то приходят туда, ак вот которые понимающие-то, они ведь видят его сразу. У вас храм-то, грит, намоленный. (Соб.: Вы слышали, что этот храм демидовский?) Дак наверно, во времена в эти, дак. <...> Это всё вот считается демидовское время-то. Демидовское время. Вот тут дома, дак вот они на месте рубленые. Тут лес рос — тут дом ставили, вот на месте его. На месте рубленые. Тут много было домов таких, на месте рубленых. У нас же лес-то был качественный» (СЛВ).

Устные рассказы о местных народностях, об основателях горнозаводских поселений, появлении заводских объектов, владельцах и мастеровых, о местных династиях силачей и мастеров и т. п. исследователь уральского рабочего фольклора А.И.Лазарев относил к генеалогическим. Он отмечал, что «в этих преданиях почти совершенно отсутствует фантастический момент, и вымысел выражается <...> в виде преувеличения» [Лазарев 1970: 91, 99]. Это наблюдение справедливо и применительно к нашему материалу, содержащему упоминания о жестокости и жадности

Демидова и заводских управляющих, строительстве пруда и плотины и т. п. Материальным воплощением памяти о заводе становятся места, связанные с циклом промышленного производства (отвалы пустой руды, шлака, углежогные ямы и др.). В мужских нарративах популярны истории о шахтах и практиках их посещения как опасных мест. Предметом рассказывания становится также вторичное использование заводских материалов. Современный фольклор включает пересказы книжных источников: литературной беллетристики, краеведческих работ из местной библиотеки. Черпая из этих источников, местная устная традиция помогает поддерживать горнозаводскую идентичность на территории, где демидовского завода нет уже более ста лет.

Информанты:

БИС — м., 1965 г.р. род. в д. Кордон, живет в с. Бым.

ГВА — м., 1946 г.р., род. и живет в с. Бым.

ГАВ — м., 1933 г.р., род. в г. Пермь, живет в с. Бым.

КТА — ж., 1966 г.р., род. в г. Кунгуре, живет в с. Бым.

НГА — ж., 1943 г.р., род. в д. Мартыново, живет в с. Бым.

ПВИ — м., 1948 г.р., род. возле с. Ленск, живет в с. Бым.

СЛВ — ж., 1954 г.р., род. и живет в с. Бым.

Литература

Города-заводы / Науч. ред. Г.Н. Чагин. Пермь: Книжный мир, 2014. 528 с.

Корепанов Н.С., Микитюк В.П. Бымовский медеплавильный завод // *Металлургические заводы Урала XVII–XX вв.: Энциклопедия* / Гл. ред. В.В. Алексеев. Екатеринбург: Академкнига, 2001. С. 95–96.

Лазарев А.И. Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск: Южно-Уральское кн. изд-во, 1970. 200 с.

Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1974. Режим доступа: http://urbibl.ru/Knigi/kruglyashova/zhanri_1.htm (дата обращения 01.11.2020).

Кругляшова В.П. Предания и легенды Урала: фольклорные рассказы. Свердловск: Средне-Уральское кн. изд-во, 1991. 288 с.

ВЗАИМОВЛИЯНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СВЕТСКОЙ И ЦЕРКОВНОЙ, НАРОДНОЙ И ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУР

Черных А.В.
(Пермь)

Заводские поселения Урала: особенности традиционной культуры и перспективы ее изучения*

Среди особенностей этнокультурного ландшафта Урала выделяется особая группа русского населения — жители уральских горных заводов. В этнографических исследованиях эту группу горнозаводских жителей принято считать особой этнографической или этносоциальной группой русского населения региона [Кузеев 1992: 274; Черных 2011: 10–11; Народы Башкортостана 2002: 227]. Ее формирование связано с началом становления Урала как промышленного региона и возникновением целой сети медеплавильных и железоделательных заводов, основная часть которых была основана в XVIII в. Уже в 1760-е гг. мастеровые и работные люди заводов составляли около 11% населения Оренбургской и Пермской губернии [Голикова 2006: 7]. Во второй половине XIX в. в целом по Пермской губернии доля заводского населения составляла 23,5% от всего населения губернии: «около четверти населения Пермской губернии принадлежит к сословию мастеровых, живущих на заводах, в условиях своеобразных и существенно различных от условий жизни крестьян и горожан» [Хлопин 1891: 278].

Становление заводов обусловило новые миграционные притоки населения, с одной стороны, формирование горнозаводского населения происходило при прямом участии местного, крестьянского населения Урала, с другой — обусловило приток из западных губерний России. Характеризуя

* «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №20-18-00269 «Горная промышленность и раннезаводская культура в языке, народной письменности и фольклоре Урала»).

источники формирования жителей Курашимского завода, автор этнографического описания середины XIX в., например, отмечал, что среди жителей завода при его возникновении по сведениям 1755 г. были выходцы из разных уездов Тамбовской, Костромской, Ярославской, Смоленской, Оренбургской, Олонекской, Архангельской, Пермской, Вологодской, Новгородской, Казанской, Вятской губерний [Государственный архив Пермского края (далее — ГАПК). Ф.321. Оп. 1. Д.324. Л.1.]. Как видим, истоки традиций заводского населения были чрезвычайно разнообразны. Разные исходные традиции, часто существенно отличающиеся от соседнего крестьянского населения, наряду с новым социальным статусом — мастеровых, заводских рабочих, изменения хозяйственного уклада, были главными причинами формирования специфических черт традиционной культуры в заводских поселениях.

Среди наиболее ярких особенностей уральского горнозаводского населения следует отметить становление заводской идентичности, выразившейся в противопоставлении соседнему как крестьянскому, так и городскому населению. Характеризуя заводские поселения следует указать развитие особой планировочной структуры с прудом, плотиной, производственными корпусами и общественными зданиями в центре поселения и несколькими районами с жилой застройкой. Культурный ландшафт заводов включал не только поселение, но ближайшую округу с лесными дачами и рудниками, местами производства древесного угля, другими природными локациями и хозяйственными объектами. Усадебные комплексы и жилища также приобретают определенную специфику, связанную с уменьшением комплекса построек, сельскохозяйственного назначения, ориентацией интерьера жилища на городские формы, активное использование для оформления жилища и его деталей металлических изделий и др. Некоторые характерные особенности могут характеризовать и другие комплексы материальной культуры и духовной культуры.

Для горнозаводского населения было характерно и формирование особых производственных форм культуры, варианта рабочего мужского костюма, производственной этики, фольклора.

Среди особых традиций календарных празднично-обрядовых циклов следует отметить их соотнесенность с производственными циклами, регламентирующими деятельность заводского производства, хозяйственных циклов мастеровых, связанную с заготовкой дров и сенокосом для личных хозяйств, а также включающий основные праздничные циклы, становящиеся выходными днями на заводах. Наиболее полные и подробные сведения по заводскому «графику» сохранились по 1832 г. Согласно «Штату Добрянского и Софийского заводов» рабочими в течение года были 250 дней, среди нерабочих дней — 52 воскресенья, 32 дня церковных праздников (4 дня — Рождество, 6 дней Пасхальной недели, 2 дня Николая Чудотворца, 3 дня Страстной недели, 1 день — Новый год и Богоявление), 8 царских торжественных дней, 3 дня «для поста и исповеди», 26 дней «страдного времени». Всего свободных от заводских работ времени приходилось 121 день [Мухин 1990: 12]. Данный график рабочих и праздничных дней действовал вплоть до первой трети XX в. Длительные и отдельные нерабочие дни приходились на все значимые праздники. Накануне Пасхи и после праздника завод не работал больше недели: «На Пасху завод запирали на целую неделю». На «Святки», между 25 декабря и 6 января «завод в это время останавливали на 3–4 дня».

Нерабочим был понедельник после Троицы — Духов день [ГАПК. Ф. 551. Оп. 1. Д. 5. Л. 52–70]. Остановка заводов в летний период была типичным для Урала — это время отводилось мастерам для сенокоса.

Сложность и многослойность традиционной культуры была обусловлена присутствием в заводских поселениях разных социальных групп населения — служащих, мастеровых и подзаводских рабочих и крестьян, занятых на вспомогательных работах, а также сложным конфессиональным составом значительной части заводов, в которых наряду с православными проживали представители различных старообрядческих согласий. Каждая из групп была по-разному ориентирована как на сохранение традиционных форм, так и восприятие инноваций. Если заводские служащие были ориентированы на престижные городские формы культуры, что проявлялось в их одежде, интерьере жилища, участии и организации оркестров, театров и других форм праздничной культуры, то старообрядчество, наоборот, было ориентировано на сохранение традиционных форм во многих сферах культуры и быта.

Даже при сохранении традиционных явлений культуры для заводской среды были характерно их более динамичное развитие, быстрое проникновение инноваций, значительное влияние городских форм культуры, особенно в период второй половины XIX – начала XX в. Влияние городского быта быстрее происходило в крупных заводских поселениях и менее заметно на небольших заводах и в заводских поселениях с прекратившими свою деятельность заводами. Однако в целом влияние городского образа жизни и быта в заводских поселениях происходило гораздо быстрее и интенсивнее, нежели в крестьянской среде.

Исследователи неоднократно подчеркивали особый характер быта и культуры заводских, их промежуточное положение между сельскими и городскими жителями: «Горных заводов жители составляют как бы средину между городскими и сельскими. К первым подходят они своей торговлею, промыслами и рукоделиями; а к последним приближаются склонности своею к скотоводству и земледелию» [Попов 1813: 89]; «По образу жизни заводские мастера составляют нечто среднее между городским и сельским населением. В обстановку их жизни проникли уже некоторые привычки и потребности, неизвестные крестьянам, но в общих чертах она осталась очень близкой крестьянской» [Говорливый 1870: 290].

Несмотря на тот факт, что этнография уральского горнозаводского населения получила освещение в целом ряде исследовательских работ, следует согласиться с мнением С.В. Голиковой об изученности культуры уральского горнозаводского населения, что несмотря на обширную исследовательскую литературу, историографический анализ показывает крайнюю неравномерность изученности данной темы, как хронологически, тематически и территориально [Голикова 2006: 23]. И в настоящее время можно назвать лишь несколько монографических исследований, которые бы комплексно рассматривали этнографию уральских заводов и его жителей [Киселевская 1932; Маслова, Станюкович 1960; Крупянская, Полищук 1971; Крупянская, Будина и др. 1974; Города-заводы 2014; Голикова, Миненко, Побережников 2000; Голикова 2006]. В этом контексте формирование источниковой базы по этнографии и антропологии уральского горнозаводского населения по-прежнему представляется актуальным, как и проведение современных этнологических и антропологических, а также лингвистических и фольклорных исследований феномена.

Сложности в современном изучении традиционной культуры на уральских горных заводах обусловлены несколькими объективными факторами. Более динамичное влияние городской культуры в заводских поселениях привели к быстрому замещению традиционных форм городскими, универсальными формами, разрушению локального контекста традиционной культуры. Превращение многих заводских поселений в крупные городские населенные пункты, значительный миграционный приток нового населения усложнил этнокультурную среду и размыл традиционные заводские комплексы материальной и духовной культуры. Кроме того, в крупных городских поселениях проведение традиционных этнографических полевых исследований крайне затруднено. Однако обозначенные сложности в проведении этнографических исследований не исключают возможности проведения современного этнологического и антропологического изучения в заводских поселениях Урала.

Целенаправленное изучение заводских поселков Урала Отделом истории, археологии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН начато было несколько лет назад и показало возможность плодотворного исследования данной темы и в настоящее время на полевом материале. Среди заводских в прошлом поселений, в которых были проведены полевые работы, следует отметить г. Добрянка, село Молебка Кишертского района, село Калинино Кунгурского района, село Тис Суксунского района, село Ашап Ординского района, село Шермейка Бардымского района, село Кува Кудымкарского района, село Уинское Уинского района, села и поселки Курашим, Аннинск, Бизяр, Юг, Юго-Камск, Хохловка Пермского района, пос. Пашия и Кусье-Александровский Горнозаводского района. В заводских поселениях Горнозаводского и части Пермского района были проведены летом 2002 г.

Большая часть обследованных заводских в прошлом поселений в настоящее время не имеет действующих заводов, которые были закрыты в разные периоды XIX – начала XX в. В то же время «заводской текст» присутствует и в современной идентичности жителей этих поселений, проявляется в исторических и топонимических преданиях, устной истории, фольклорных текстах, заметен в планировке и организации поселения, комплексах материальной культуры. Среди поселков с действующими до недавнего времени и продолжающими действовать и сегодня следует отметить пос. Юго-Камск Пермского и пос. Пашия Горнозаводского районов.

Исследовательская работа последних лет в архивных и музейных собраниях также позволила выявить значительное число неопубликованных и до настоящего времени не введенных в научный оборот источников, среди которых дневники жителей заводских поселений разных периодов, воспоминания, краеведческие заметки. Почти все из выявленных рукописей содержат интересные и подробные этнографические описания.

Таким образом, к настоящему времени накоплен значительный источниковый материал, имеется богатое историографическое наследие, определены основные особенности традиционной культуры русского горнозаводского населения. В то же время по-прежнему актуальным остается исследование феномена уральских горных заводов, их этнокультурного наследия и современных процессов.

Источники

ГАПК. Ф. 321. Оп. 1. Д. 324. Л. 1.

ГАПК. Ф. 551. Оп. 1. Д. 5. Л. 52–70.

Литература

Говорливый З. Медико-топографический очерк Чёрмоского завода // Медико-топографический сборник. Т. 1. СПб., 1870. С. 279–299.

Голикова С.В. «Люди при заводах»: обыденная культура горнозаводского населения Урала XVIII – начала XX в. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2006. 284 с.

Голикова С.В., Миненко Н.А., Побережников И.В. Горнозаводские центры и аграрная среда России: взаимодействия и противоречия XVIII – первая половина XIX в. М.: «Наука», 2000. 258 с.

Города-заводы / науч. ред. — Г.Н. Чагин. Пермь: Книжный мир, 2014. 524 с.

Киселевская С. Пожевский завод // Записки историко-бытового отдела Государственного Русского музея. Л., 1932. Т. 2. С. 20–29.

Крупянская В.Ю., Полищук Н.С. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конце XIX – начало XX вв.). М.: Наука, 1971. 288 с.

Крупянская В.Ю., Будина О.Р., Полищук Н.С., Юхнева Н.В. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917–1970). М.: Наука, 1974. 319 с.

Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М.: «Наука», 1992. 347 с.

Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX – начала XX в.) // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. М., 1960. С. 72–171. (Тр. ин-та этнографии, новая серия. 1960. Т. 57).

Мухин В.В. Добрянский завод. Год 1832 // История и культура Добрянского края в XIX–XX веках. Добрянка: [б.и.], 1994. С. 5–15.

Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа, Гилем, 2002. 503 с.

Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному её состоянию в отношении к земледелию, многочисленным рудным заводам, промышленности и домоводству, сочинённое по начертанию Императорского вольного экономического общества. Ч. III. СПб., 1813. 359 с.

Хлопин Г. Движение населения Кусье-Александровского завода Пермской губернии и уезда // Сборник работ Пермской земской санитарной станции. Пермь, Типография губернской земской управы, 1891. Вып. 2. С. 278–326.

Черных А.В. Народы Пермского края: история и этнография. Пермь: Изд-во «Пушка», 2011. 296 с.

Вострокнутов А.В. (Пермь)

Формирование православного ландшафта Горнозаводского Урала как способ освоения пространства*

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №20-18-00269 «Горная промышленность и раннезаводская культура в языке, народной письменности и фольклоре Урала»).

*«Странно было даже среди этой безлюдной пустыни
встретить обитаемое место...»
(В.И. Немирович-Данченко)*

Территория западного склона Среднего Урала в пределах современного Горнозаводского района Пермского края представляет большой интерес для исторического изучения. Природные условия, сформировавшиеся здесь: рельеф, особенности климата, почв, водного режима, безусловно,

наложили отпечаток на освоение человеком данного региона. В первую очередь, он ассоциировался с «дикостью» и «необитаемостью», что отмечал В.И.Немирович-Данченко, путешествовавший по Уралу во второй половине XIX в., мнение его об окрестностях одного из рудников (Троицкого) вынесено в качестве эпиграфа к данной работе.

Отметим важный факт, который характеризует восточную часть современного Пермского края. Таким диким и необжитым этот край был всегда. По данным «Материалов к археологической карте Пермской области» [Памятники истории и культуры... 1996: 41–42] здесь были выявлены стоянки эпохи каменного века и Бронзы, либо, средневековые святилища в пещерах. По сведениям Государственной инспекции по охране объектов культурного наследия Пермского края [Официальный сайт Государственной инспекции ...], памятники археологии на интересующей нас территории вообще не числятся. Эпоха средневековья для всего Пермского Предуралья, особенно X–XIII вв., это время максимального заселения камских берегов, расцвет материальной культуры, торговли и т.д. Но все эти события обошли западный склон Среднего Урала в пределах современного Горнозаводского района Пермского края стороной. Данная территория крайне бедна археологическими памятниками.

Таким образом, исследуемая территория долгое время не была заселена. Разумеется, эти места были известны жителям, как Прикамья, так и Зауралья. Стоит вспомнить, что Артемий Бабинов, при прокладке дороги из Соликамска в верховья Туры, пользовался путем, которыми ходили вогулы на святилища. Но крестьянской колонизации в этих местах не было.

Кроме этого, природные условия здесь неблагоприятны для ведения сельского хозяйства, что отмечали исследователи во второй половине XIX в., несмотря на уже более чем вековое промышленное освоение этих земель [Коровин 1862б: 327].

Западный склон среднего Урала начал активно осваиваться лишь с началом промышленной деятельности на этой территории — склоны гор, берега рек начали точечно застраиваться горными заводами, поселками при них, реки перегораживались плотинами, началась добыча руды в рудниках, вырубка лесов для углежжения на лесных дачах, среди гор протянулись нитки трактов.

В отличие от сельской округи, где практически всюду можно встретить следы деятельности человека, начиная от частых поселений, заканчивая возделанными полями — на западном склоне Урала заселенное (освоенное) пространство было совершенно иным, формировалось по-другому.

Заводские мастеровые, переселенные сюда из других уездов, чаще всего из сельской местности, приказчики, рудознатцы участвовали в организации культурного ландшафта не только в физическом изменении окружавшего их пространства, но и осмыслили его. Важную роль в этом осмыслении играло православие.

В этой связи интересно рассмотреть, как православие проявилось в культурном ландшафте заводов, сформировав православный ландшафт. В работе анализируется пространство заводов, поселков, рудников, находящихся на территории современного Горнозаводского района. Ранее, эти территории входили в восточную часть Пермского уезда Пермской губернии.

Для написания работы были использован ряд источников. Первые из них — это архивные данные. Они представлены метрическими книгами Кусье-Александровского и Бисерского заводов хранящимися в Государственном архиве Пермского края (ГАПК) и размещенными в открытом доступе в сети интернет [Сайт «Поколения Пермского края»], работами горнозаводского краеведа В.В. Киреева на тему истории Архангело-Пашийского завода, топонимике и церковной истории [Киреев б.д.; 1991; 1992]. Данные источники хранятся в архиве Горнозаводского краеведческого музея им. М.П. Старостина (ГКМ). Вторая группа источников — материалы по горнозаводской истории, опубликованные в сборниках Киреевских краеведческих чтений. Третья группа — дореволюционные публикации разных лет: работы Н.С. Попова [Попов 1804], В.К. Коровина [Коровин 1862аб]. Также в работе использованы материалы, полученные в ходе полевых исследований в пос. Кусье-Александровский и Пашия.

Православный ландшафт Горнозаводского Урала состоит из сакрального пространства заводов, заводских поселков, приисков, рудников и их внутренних частей. Под сакральным пространством мы понимаем, вслед за рядом исследователей, значимые точки пространства, места концентрации положительной (в нашем случае) и отрицательной информации [Калуцков, Иванова и др. 1998: 80].

Внутренне сакральное пространство заводов и поселков представлено, прежде всего, «святыми местами»: храмами и часовнями. Однако, сакрализация прослеживается также по названиям улиц и заводских построек.

В каждом горном заводе был свой храм, что отличало заводские поселки от сельской местности. Если в последнем случае, церковный приход составляли близлежащие деревни, то применительно к горному заводу это, чаще всего, были жители самого заводского поселка и рудников при нем. Таким образом, каждый горный завод был самостоятельным духовным центром.

Обратимся к анализу сакральных мест Архангело-Пашийского, Кусье-Александровского и Бисерского заводов.

Архангело-Пашийский железоделательный завод был основан в 1786 г. князем М.М. Голицыным. Завод получил двойное название в честь небесного покровителя его основателя — Архистратига Михаила и р. Пашии, на которой он был основан.

Кусье-Александровский железоделательный завод был основан в 1751 г. бароном Александром Григорьевичем Строгановым. По имени основателя и названия реки Кусья, завод получил свое название. После смерти А.Г. Строганова завод был разделен между его дочерьми Анной Александровной Голицыной и Варварой Александровной Шаховской [Попов 1804: 379], данное разделение продолжалось практически до конца XIX в.

Бисерский железоделательный завод был основан в 1786 г. на р. Бисер княгиней В.А. Шаховской [Коровин 1862а: 316]. Данный завод является самым восточным из рассматриваемых нами в данной работе.

Заводские храмы, безусловно, являлись центральными локусами православного пространства.

Уже в 1791 г. на возвышенности над заводским поселком Архангело-Пашийского завода был возведен Свято-Троицкий храм. Здание имело 2 этажа. На нижнем (теплом) были освящены два придела — в честь

Богоявления (1791 г.) и Архистратига Михаила (1794 г.). Примечательно, что верхний (холодный этаж) с приделом Святой Троицы был подготовлен только к 1827 г., тогда же состоялось его освящение [Киреев б.д.: 1]. Храм занимал наиболее возвышенное в поселке место и был виден отовсюду.

В поселке Кусье-Александровского завода храм в честь Казанской иконы Божией Матери был построен в 1843 г., однако освящение его состоялось только в 1848 г. [Машкина 2005: 11–12]. Интересно отметить, что в фондах Государственного архива Пермского края имеются метрические книги Трехсвятительского молитвенного дома в Кусье-Александровском заводе с 1838 г. [Метрические книги церквей ...]. Как и в случае с Архангело-Пашийским заводом, храм располагался на высоком правом берегу р. Кусья, несколько в стороне от заводского поселка. Дома поселка находились ниже по склону, либо на другой стороне заводского пруда, которая называлась Запруд.

В заводском поселке при Бисерском заводе в 1848 г. была построена новая церковь, освященная в честь Петра и Павла [Коровин 1862б: 326]. По сведениям Н.С. Попова, в начале XIX в. здесь уже имелась деревянная церковь [Попов 1804: 328]. Предшествующий храм имел тоже посвящение — в Государственном архиве Пермского края хранятся метрические книги Петропавловской церкви Бисерского завода с 1800 г. [Метрические книги Петропавловского собора ...]. Храм располагался на правом возвышенном берегу р. Бисер, несколько в стороне от основного поселка.

Непосредственно в даче Бисерского завода, восточнее последнего располагалось село Крестовоздвиженское (или Золотые промысла), основанное в 1825 г., основным занятием жителей которого была добыча золота, платины и алмазов. По сведениям архивных документов [Мельникова 2005: 20], приход здесь образовался только в 1838 г., а храм в честь Воздвижения Креста Господня был освящен в 1844 г. Церковь долгое время была приписана к Бисерскому храму и лишь в 1885 г. стала самостоятельной. В Государственном архиве Пермского края имеются метрические книги с. Золотые промысла с 1838 г. [Метрические книги церквей ...]. Крестовоздвиженская церковь, как и храмы, рассмотренные выше, находилась не в центре селения, а в его юго-западной части, тем не менее, рельеф местности здесь такой, что ее было видно отовсюду.

Обращает на себя внимание тот факт, что храмы, призванные быть центром православного ландшафта завода (что мы можем наблюдать на примерах других горных заводов, где церкви находятся именно в центре: Лысьвы, Добрянки, Кына, Чермоза, Пожвы и т.д.), находятся несколько в стороне от самого поселка. Однако, географически они все равно занимают главенствующее местоположение — храм на горе виден отовсюду и служит для жителей духовным ориентиром, как в случае с расположением храмов по берегам рек, где они также были видны издали, указывали обжитость берега и выполняли функцию охранения [Калуцков, Иванова и др. 1998: 86]. К этому же тезису можно отнести воспоминания одной из жительниц поселка Кусье-Александровский, что звон главного колокола был слышен даже в Пашийском заводе [Машкина 2005: 12]. Таким образом, храмы организовывали пространство не только визуально (в пределах речной долины, где располагался завод), но и аудиально.

Православный ландшафт заводов расширялся при помощи часовен и крестных ходов.

В Архангело-Пашийском заводе часовни были расположены в разных частях поселка. К ним по праздникам совершались крестные ходы. Часовни были посвящены Петру и Павлу (крестный ход 12.07; все даты далее даны в новом стиле), Троице (у кладбища; крестный ход в первое воскресенье по Троице), Успению Богородицы (в Михайловском заводе, который служил вспомогательным; крестный ход 28.08), пророку Илие (в южной части поселка, называемой Канабеково; крестный ход в Ильин день 02.08), а также Богоявлению (крестный ход на берег пруда 19.01) [Киреев б.д.: 5]. Еще одна часовня находилась севернее заводского поселка на Зыковском руднике. Сюда крестный ход осуществлялся в престольные праздники поселкового храма [Чагин 2011: 453] (т.е. в Троицу, Богоявление и Михайлов день). Еще один крестный ход проходил на р. Вижай, где проводился молебен мученице Параскеве. В.В. Киреев указывает, что он проводился 19 июня, однако в церковном календаре в этот день нет поминовения св. Параскевы. Возможно, здесь имеется ввиду традиция празднования девятой пятницы, пятого, девятого, десятого или одиннадцатого воскресенья по Пасхе, распространенная в Прикамье до революции [Черных 2014: 49–50, 54, 167, 170].

Сакральное пространство заводского поселка в Кусье-Александровском также формировалось крестными ходами к «крестикам»: на Петра и Павла (12.07) ходили в Запруд, т.е. через пруд к востоку от храма, Прокопьев день (21.07) отмечали на Гребешке (возвышенное место в поселке, где располагалась церковь), а в Ильин день (02.08) крестным ходом ходили в Зареку (деревня на левом берегу р. Койвы к югу от храма) [Машкина 2005: 12]. Под крестиками, о которых говорится в источнике, очевидно, следует понимать либо кресты-часовни, либо поклонные кресты, традиция молебнов у таких «крестиков» была широко распространена в южном Прикамье, в т.ч. и в заводских поселениях [без изменения 2014: 60, 94, 95, 118, 172]. В этой связи посвящение их также не вызывает сомнений: апостолам Петру и Павлу, святому Прокопию Устюжскому и Илье Пророку. День памяти Прокопия Устюжского совпадает с празднованием явления Казанской иконы Божией Матери, в честь которой как раз и был освящен местный храм. Таким образом, этот день был также престольным праздником.

Пространство заводского поселка Архангело-Пашийского завода было расчерчено улицами, имевшими православные названия: Богоявленская, Никольская, Архангельская, Троицкая, Прокопьевская, Преображенская, Петропавловская. В целом, 7 из 9 улиц дореволюционной Пашии имели православные названия.

Сам завод также имел в своем пространстве православные названия. Так первая доменная печь (на том момент самая высокая на Урале) получила наименование «Вознесенская» [Киреев 1991: 8], что само по себе также было символично.

Мы видим, что сакральное пространство трех исследуемых заводов имеет свою структуру — центром является храм, который занимает главенствующее положение в окружающем пространстве (при центральном расположении самих заводских корпусов и плотины); от храма (центра) православный ландшафт распространяется на периферию — к часовням. Часовни связывались с центральным сакральным местом (храмом)

посредством крестных ходов. В случае с Пашией — сакральное пространство актуализировалось также через улицы поселка. К сожалению, сведений о названиях улиц в Кусье и в Бисере в нашем распоряжении не имеется. Заводские постройки также входили в православный ландшафт (Вознесенская доменная печь). Тем самым сакральное пространство завода и поселка оказывалось полностью детерминированным.

Пространство рудников и приисков составляло единое целое с сакральным пространством заводов посредством посвящения их через названия православным праздникам и святым.

Вокруг Архангело-Пашийского завода располагались рудники, среди названий которых имеются православные: Тихвинский, Богородский, Никольский [Киреев 1991: 5; 1992].

Кусье-Александровский завод перерабатывал руду, доставляемую из рудников, некоторые из которых имели православные названия: Троицкий, Исаковский, Богородский, Семеновский, Долматовский. Интересно отметить соседство Исаковского и Долматовского рудников в том контексте, что преподобный Далмат был учеником преподобного Исаакия.

Еще одна особенность кусьинских рудников — пласты руды также получали свои названия, среди которых встречаются и православные. Так, например, на Куртымском руднике имелись Покровский, Введенский и Павловский пласты руды. Отдельные части рудников также получали названия. На Богородском руднике имелись Богородская шахта и Екатерининский шурф [Шадрин 2015: 57–65].

Бисерский завод обслуживали рудники, имевшие следующие православные названия: Ильинский, Семеновский, Горевознесенский, Елисеевский, Прокопьевский, Петровский, Никольский, Покровский, Андреевский, Старо- и Ново-Воскресенский, Васильевский, Ивановский, Петропавловский, Троицкий. Кроме этого, существовали золотые рудники: Крестовоздвиженский, Петровский, Никольский, Георгиевский, Ивановский, Андреевский. Если говорить о количественном соотношении названий, то, например, в даче Бисерского завода из 63 железных рудников и золотых приисков 21 (то есть 1/3) носили православные названия [Коровин 1862б: 323–324].

На основании приведенных примеров, мы можем заключить, что горные заводы осваивали изучаемую нами территорию не только в промышленном контексте. Весь процесс функционирования завода наполнялся православным смыслом путем формирования сакрального пространства: строительством храмов, занимающих центральное место на заводе, несмотря на свое расположение несколько в стороне от поселков, часовен, организацией крестных ходов, православным наименованием частей заводского поселка и самого завода.

Горные заводы здесь возводились в неосвоенном человеком пространстве. Только часть рек и гор имели названия. Пришедшим сюда переселенцам предстояло не только физически воздействовать на окружающий ландшафт (вырубить место под завод и поселок, возвести плотину, найти и разработать рудники, жечь уголь, проложить дороги), но и наполнить его близким себе смыслом. Естественным образом, главенствующую роль здесь играл тот факт, что на их мировоззрение большое влияние имело православие. Поэтому вновь открываемые рудники так часто получали православные названия. Возможно, это связано со времен открытия того

или иного месторождения. Работа на рудниках, в шахтах при свете лучин была чрезвычайно тяжелой и опасной. Поэтому естественным выглядит освоение пространства Горнозаводского Урала путем посвящения тех или иных объектов православию.

Источники

Бисерский (Бисер) завод, Петропавловская церковь, метрическая книга за 1800 г. ГАПК. Ф. 37. Оп. 1. Д. 11а.

Кузье-Александровский завод, Трёх-Святительская церковь, метрическая книга за 1838 г. ГАПК. Ф. 37. Оп. 1. Д. 77.

Киреев В.В. Трудная дорога к храму. 10 с. ГКМ.

Киреев В.В. Имя струй голубых // Край наш Горнозаводский, 1992. ГКМ. Оп. 5164.

Киреев В.В. Пашийский металлургический завод. Страницы истории. Рукопись. 1991. 61 с. ГКМ.

Метрические книги церквей Бисертского, Добрянского. Мотовилихинского заводов и Крестовоздвиженских золотых промыслов, часовни Кузье-Александровского завода и церквей сел Ильинского, Кривецкого, Никулинского, Слудского, Полазны и др. Пермского края. Государственный архив Пермского края. Ф. 37. Оп. 1. Д. 77.

Метрические книги Петропавловского собора и Рождество-Богородицкой церкви г. Перми, церквей Бисертского, Добрянского, курашимского, Лысвинского. Мотовилихинского, пашийского, Юговского. Югокамского заводов, сел Полазны и др. Пермской округи (уезда). Государственный архив пермского края. Ф. 37. Оп. 1, Д. 11а.

Официальный сайт Государственной инспекции по охране культурного наследия Пермского края. Режим доступа: <http://nasledie.permkrai.ru/obektykulturnogonaslediyapermskogokraya/obekty-kulturnogo-naslediya-permskogo-kraya/> (дата обращения 10.09.2020)

Сайт «Поколения пермского края». режим доступа: <http://pokolenia.permkrai.ru/> (дата обращения: 10.09.2020).

Литература

Города-заводы / под ред. Г.Н. Чагина. Пермь: Книжный мир, 2011. 584 с.

Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А. Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье / Семинар «Культурный ландшафт»: первый тематический выпуск докладов. Москва: Изд-во ФМБК, 1998. 136 с.

Коровин В.К. Обзорение и описание округа Бесерского завода и Крестовоздвиженских золотых промыслов // Пермские губернские ведомости. 1862а. № 20, неофициальная часть. С. 316–319.

Коровин В.К. Обзорение и описание округа Бесерского завода и Крестовоздвиженских золотых промыслов // Пермские губернские ведомости. 1862б. № 21, неофициальная часть. С. 323–328.

Машикина С.Г. Из воспоминаний жителей поселка Кузье-Александровский // Пятые районные краеведческие киреевские чтения. Горнозаводск: МУ ЦБС, 2005. С. 11–17.

Мельникова Г.В. Летопись Крестовоздвиженской церкви села Золотые Промысла // Пятые районные краеведческие киреевские чтения. Горнозаводск: МУ ЦБС, 2005. С. 18–26.

Памятники истории и культуры Пермской области. Том I (Материалы к археологической карте Пермской области) / под ред. Р.Ф. Вильданова. Пермь: Арабеск, 1996. 299 с.

Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804. Том 1. 401 с

Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Часть IV. Местные праздники. Праздники и обряды конца XIX – середины XX вв. СПб: Маматов, 2014. 272 с.

Шадрин Б.Г. История Пермских вотчинных заводов, золотых, платиновых и алмазных приисков, принадлежавшим потомкам рода Строгановых – Шаховским, Шуваловым. Пермь: ПГНИУ, 2014. 122 с.

Афанасьев А.В.
(Москва)

Усть-Цилемский поморский старообрядческий очаг: конфессиональная обусловленность местной иконы и практика взаимодействия с «чужой» иконой

Русский старообрядческий очаг на Печоре с центром в Усть-Цильме — уникальное место в России. Исследователь книжной культуры В.И. Малышев писал о нем: «мы имеем право утверждать, что в Усть-Цилемском крае, «на конце света», как в старину говорили о Печоре, в этом едва ли не самом глухом районе царской России, в XVIII–XIX вв. было своеобразное «культурное гнездо». Оно имело свои, только ему присущие особенности, свои разнообразные вкусы и запросы» [Малышев 1960: 41].

Духовным центром печорского беспоповского староверия был Великопоженский скит на притоке Печоры Пижме, основанный в начале XVIII в. выходцами из Выгорецкой киновии и ставший как бы дальним отпрыском этого могучего старообрядческого поморского куста. Вместе с тем, как указывал В.И. Малышев, «выговское влияние было чисто внешним, хотя и очень значительным, но не решающим» [Там же 1960: 41].

За 10 лет экспедиционного обследования Усть-Цильмы с целью поиска и высококачественной фотосъемки иконного наследия (см.: [Афанасьев 2018; Афанасьев 2019]) мной было зафиксировано порядка двух с половиной сотен живописных икон, несколько десятков резных деревянных «Распятый» («Голгофских крестов») и огромное по нынешним меркам количество икон медного литья. Анализ собранного материала позволяет говорить о своеобразии иконного наследия усть-цилемского старообрядческого очага в аспекте темы соотношения «своего» и «чужого».

Могу утверждать, что в России вряд ли отыщется другой регион, где характер бытовавшей до Революции иконы был бы настолько конфессионально обусловлен. Здесь подавляющее большинство икон принадлежит к поморской выгорецкой традиции, в основном местного производства. Есть иконы, привезенные с Выга и, вероятно, еще каких-то пока не известных северных мест поморского иконописания. Среди более поздних привозных икон, конца XIX – начала XX в., отметим произведения старообрядческих мастерских Москвы. Продукция владимирских сел представлена тем, что современные торговцы стариной обобщенно называют «вязниковскими» — стилизованные под дониконскую старину иконы в латунных прорезных и басменных окладах. Изредка попадаются иконы, конфессиональная принадлежность которых не очевидна, но выполненные в темперной технике и не противоречащие поморской классике.

Образа, создававшиеся в рамках синодального православия — подкладные, щепные, литографированные иконы, иконы примитивного письма в масляной технике до сих пор встречаются на Русском Севере в изрядном количестве. За невостребованностью со стороны охотников за антиквариатом они сохранились на божницах в деревнях по Мезени, Пинеге, Двине. Даже Обонежье, ареал непосредственного влияния первичного по отношению к Великопожне Выга, в силу конфессиональной неоднородности наполнено неистинными с точки зрения поморцев иконами, созданными в рамках официальной церкви. На староверской Печоре картина иная. Синодальных икон массового производства (предшественников нынешней софринской печати) мне за все годы встретились буквально единицы, и то в основном в нижнепечорских селениях возле Полярного круга, куда они попали, скорее всего, с невольными переселенцами из других регионов в период коллективизации. В Усть-Цильме мне не встретилось уральских икон, произведений Гуслицкого региона, повсеместно популярной Ветки. Их писали староверы, но отличного от устьцилёмов согласия.

На юге с Усть-Цильмой граничит Ижемский район. Здесь живут в основном потомки приверженцев синодальной церкви. Судя по коллекции икон Ижемского историко-краеведческого музея, состав здешнего иконного наследия не отличается от других северных регионов. В этом собрании нет ни одной иконы поморского стиля, есть примитивные образа в масляной технике.

Итак, у поморцев-устьцилёмов была востребована и бытовала «своя» икона. «Чужая», иноконфессиональная икона, распространённая по всему Северу, здесь почти отсутствует. Конечно, нынешние печатные иконки (Серафима Саровского, Матроны Московской...) понемногу проникают на божницы. Но это уже дань современности, новому восприятию святости, результат размывания конфессиональных барьеров... И тем не менее, проявления прежнего разделения имеют место. Так, по сообщению сотрудницы Усть-Цилемского историко-мемориального музея А.В. Журавского, одна из жительниц передала в музей старинное литое «Распятие» непоморского типа (с Саваофом, а не Спасом Нерукотворным в навершии), мотивируя свое решение тем, что «крест дома не нужен, поскольку не наш». (Вместе с тем необходимо отметить, что среди меднолитых образов в основном московского преобразенского литья встречаются гуслицкие и, предположительно, уральские. Правда, все они — изделия относительно позднего времени, конца XIX — начала XX в. Да и сама по себе литая икона, как явление чисто старообрядческое, скорее всего в меньшей степени предстала критическому взгляду и отбору, чем икона «древенная».)

«Свою» икону устьцилёмы ревностно оберегали, не выставляли напоказ посторонним, во многом это характерно и для современных хранителей. Иконы вообще сохранились далеко не у всех. В некоторых домах они стоят в задних комнатах, куда посторонние обычно не заходят. В одном из домов в Усть-Цильме я нашел подтверждение практики подмены «своих» образов «чужими» на время отъезда из дома. Среди вполне традиционных «правильных» икон на божнице я увидел отлитое из тяжелого серебристого сплава массивное «Распятие» с Саваофом в навершии. «Распятие», судя по материалу и низкому качеству литья, было продуктом послевоенного или более позднего времени.

Я поинтересовался, почему это не поморского типа грубо сработанное «Распятие» стоит среди «своих» икон? Хозяйка ответила, что крест служил еще ее родителям для отвода глаз потенциальных воров. Уезжая из дому, хозяева прятали свои иконы, а эту оставляли на божнице, чтобы полочка не оставалась пустой и не наводила на мысль поискать спрятанные образа. Как тут не вспомнить сцену, описанную Н.С. Лесковым в «Запечатленном ангеле» — произведении, дающем ключ к пониманию многих аспектов жизни старообрядцев? «Ну, сколь нам было это ни неприятно, но делать было нечего; мы поскорее свои иконы со стен снимали да попрятали в коробки, а из коробей кое-какие заменные заставки, что содержали страха ради чиновничьего нашествия, в тяблы поставили и ждем гостейку» [Лесков 1957: 331].

В давние времена практика подменных икон страховала старообрядцев на случай попыток изъятия их святынь. Если же это изъятие совершалось, верующие могли выкупать свои образа у тех, кому доставалось их хранить, заменяя их специально изготовленными аналогами.

Интересно проанализировать ситуацию с официальным запрещением Великопоженского скита, закрытием его моленной в 1854 г. и изъятием икон. Сразу заметим, что обитатели скита не были выселены со своего места и продолжили обычные занятия, в том числе и писание икон. (Е.Г. Меньшакова приводит данные из Госархива Архангельской области — «Дело об обозрении Его Преосвященством церковей в угодьях Пинежском и Мезенском в 1857 году»: «Великопоженский скит секты беспоповщинской находится <...> на прекрасном месте. В нем живет до 20 молодых и старых женщин и несколько мужчин <...>. В скитах занимаются писанием икон, ловлею рыбы, женщины — приготовлением разных вещей из льна, шерсти и шолка. Все это под видом торговли развозится с письмами к благотворителям в Москву и Санкт Петербург и другие города и таким образом собираются значительные суммы» [Меньшакова 2012: 91]).

Как долго и в каких формах продолжилась скитская жизнь после этого визита благочинного, мы не знаем, имея отрывочные официальные сведения о количестве скитников в некоторые годы [Дронова 2019: 37]. Судя по количеству переписчиков книг в XX в., выявленных В.И. Малышевым в Усть-Цилемском районе [Малышев 1960: 16–18], книжное дело вышло за рамки скита и распространилось по окрестным деревням. Аналогичный процесс происходил и с иконописанием: в районе нами зафиксирована продукция не просто отдельных иконописцев второй половины XIX – начала XX в., но, вероятно, и целой мастерской, работавшей в этот период [Афанасьев 2019: 123–159]. Деревня Скитская, ставшая наследницей Великопоженского скита, долгое время сохраняла следы прежней жизни, оставаясь сакральной территорией.

По рассказу бывшего директора филиала усть-цилемского музея А.В. Журавского в с. Замежная Н.Г. Лебедевой, уже в XX в. староверы Пижмы, среди которых видную роль играли братья Антоновы, будущие повстанцы против советской власти, финансировали восстановление часовни в Скитской. Старинные («длинные») иконы, сохраненные несколькими поколениями жителей (в частности, их использовали в щитах столешниц, перевернув изображением вниз), были поставлены в новой часовне. Советская власть какое-то время мирилась с существованием часовни в Скитской, позже по словам Надежды Геннадьевны,

половина здания была отделена под хозяйственные нужды, а потом и вовсе моленную закрыли, а ее сруб был сплавлен в Замезную и составил основу здания, используемого в настоящее время под музей [Фольклорный архив].

В предвоенное и послевоенное время уничтожение икон носило на Печоре характер кампаний, в ходе которых уцелела небольшая часть прежнего иконописного наследия. Что стало с иконным убранством моленной Великопоженского скита? Действительно ли скитникам удалось сохранить иконы от конфискации или выкупить их из «плена» позднее? Сбереечь их, передавая от родителей детям? Какими иконами братья Антоновы и их сторонники наполнили новую моленную?

Мы можем вынести предположительное суждение об этом, основываясь на знании традиций и особых условий старообрядческой жизни и сохранившихся артефактов.

Начнем с того, что любой визит царского начальства в обитель не мог быть внезапным в силу труднодоступности места и необходимости обращаться к услугам местных перевозчиков и проводников. Молва о том, что представители светских или духовных властей прибыли в Усть-Цильму и собираются ехать дальше, опережала их появление. Скитники имели возможность подготовиться, спрятать самое ценное, а самим скрыться в лесных заимках, оставив на месте преимущественно женщин, которые обычно сказывались неграмотными и ни в чем не сведущими. Вот как описан канун приезда начальства даже не в скит, а просто в отдаленную сибирскую деревню у В.Г. Короленко, бывшего свидетелем этого события: «...ехало начальство. Зачем? Этот вопрос всегда вызывал в слободе некоторую тревогу. Природные слобожане ждали какой-нибудь новой раскладки, *татары в несколько саней потянулись зачем-то к лесу* (Курсив мой. — А.А.), верховой якут поскакал за старостой... Через полчаса вся слобода была готова к приему начальства» [Короленко 1984: 313]. Было бы странно предполагать какую-то другую картину при приближении начальства к скрытому в глуши Великопоженскому скиту, значительная часть насельников которого проживала в нем «без всяких видов» [Дронова 2019: 37].

Исследователь северного старообрядчества А.В.Новиков опубликовал перечень икон, оприходованных священником единоверческой церкви Усть-Цильмы Прибылевым в 1859 г. как ранее изъятых из Великопоженского скита [Новиков 2009: 150–151]. Что это были за иконы, действительно ли скитские или подменные, а если скитские, не были ли они заменены позднее?

В послереволюционные годы все находившиеся в усть-цилемской единоверческой церкви иконы частью погибли, частью оказались в разных руках и разошлись по селениям. (Так, у жительницы д. Филипповской на Цильме мною была сфотографирована богослужебная книга с автографом священника Прибылёва, то есть она оказалась за несколько десятков километров от места своего «законного» бытования).

Среди икон храмового формата, обнаруженных на территории Усть-Цилемского района, четыре иконы могли быть частью иконостаса моленной Великопоженского скита или иного его убранства. Это частновладельческий «Никола» с 30-ю житийными клеймами несомненно выгорецкого изготовления. Это находящаяся в общинном владении «Богородица Тихвинская», о ней верующие говорят, что она происходит



Господь Вседержитель.
Первая половина XIX века,
Великопоженский скит.
77,6 x 63,8 см.
Образ мог быть
частью убранства
скитской молельной.
Общинная собственность,
Усть-Цилемский район.

из Великопоженского скита. На первый взгляд типично выгорецкая, эта икона технологически исполнена настолько упрощенно, что ее происхождение требует особого изучения. Еще две большие иконы — «Господь Вседержитель» великопоженского письма [Афанасьев 2018: 120–121] и, как минимум отреставрированная, а может быть, и написанная в скиту в ранние годы его существования «Преображение Господне», также принадлежат местной общине верующих.

Кроме того, в Усть-Цильме есть три иконы, которые по характеру изображений и пропорциям относятся к пророческому и праотеческому рядам иконостаса — «Пророк Иезекииль» и «Праотец Иаков» в собрании музея А.В. Журавского и «Праотец Адам» в частном владении. По логике, именно эти иконы и должны в первую очередь рассматриваться как происходящие из иконостаса моленной Великопоженского скита, поэтому их пришлось изучить особенно внимательно.

Прежде всего, обращают на себя внимание утрированные пропорции и нелепость фигур, написанных с претензией на средневековый стиль: вместо классической согбенности видим втянутые в плечи маленькие головы.

Небрежно сработана основа. Она состоит из одной не слишком тщательно отобранной доски, которая покособилась, причем у иконы Иакова коробление при сопротивлении шпонки спровоцировало трещину.

Результаты технико-технологического анализа проб паволоки, грунта и красок, взятых с иконы Адама, опубликованы ранее [Там же: 178–179]. Вся совокупность характеристик икон позволяет предположить, что они сделаны не ранее середины XIX в. в мастерской, ориентированной на массовое производство, при котором уделялось внимание внешнему виду икон и их соответствию запросам заказчика, а технология имела второстепенное значение. Основа и живопись исполнены профессиональной рукой, но эпигонски и наспех.

Особенности рассмотренных трех икон не позволяют поддержать гипотезу об их происхождении из Олонецкого края и вообще о поморской выделке этих предметов [Плаксина]. Эти три иконы явно «чужие», с высокой вероятностью мы можем отнести их к специально изготовленным подменным образам. Не удивительно, если подменные храмовые образа сохранились в гонениях XIX в. и в пламени XX в. в несколько большем количестве, чем «истинные». Их не прятали, они не сгнили, сокрытые где-нибудь в лесной избушке... Со временем потомки прежних молитвенников стали воспринимать их как «свои» и беречь.

Итак, мы видим, что когда-то староверы Усть-Цильмы разделяли иконы на «свои» и «чужие» не менее строго, чем книги. Основной массив бытующих на этой части Печоры икон обусловлен конфессионально. «Чужие» иконы использовались в качестве своеобразного прикрытия и подмены. Эхо этого разделения сохраняется в практике устьцилёмов и в наше время.

Источники

Короленко В.Г. Марусина заимка // Короленко В.Г. Повести и рассказы. М., 1984. С. 264–327.

Лесков Н.С. Запечатленный ангел // Лесков Н.С. Собрание сочинений в 11-ти т. М., 1957. Т. 4.

Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина, Усть-Цилемское собрание, АФ 03438-25.

Литература

Афанасьев А.В. Великопоженская икона. Фотоальбом. М., 2018. 208 с. Режим доступа: http://territory.syktsu.ru/html/pdf.js/web/viewer.html?file=http://territory.syktsu.ru/etnokulturnoe-nasledie/biblioteka/AfanasyevAV_Velikopozhenskaya_ikona.pdf (дата обращения 01.11.2020).

Афанасьев А.В. Три экспедиции 2018–2019 годов за великопоженской иконой. М., 2019. 23 с. Режим доступа: http://territory.syktsu.ru/html/pdf.js/web/viewer.html?file=http://territory.syktsu.ru/etnokulturnoe-nasledie/biblioteka/AfanasyevAV_Exp_2018_2019_Alb_4.pdf (дата обращения 01.11.2020).

Новиков А.В. Цилемский скит. Исторический очерк. Архангельск, 2009.

Дронова Т.И. Религиозный канон и народные традиции староверов Усть-Цильмы. Сыктывкар, 2019.

Мальшев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. / В.И. Мальшев; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом). Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1960. 213 с.

Меньшакова Е.Г. Иконописцы храмов Пустозерска и в волости в XVIII – начале XX веков // Пустозерск — первый русский город за Полярным кругом: материалы Пярых Аввакумовских чтений (23–25 сентября 2011 г., г. Нарьян-Мар). Нарьян-Мар, 2012. С. 90–97.

Плаксина Н.Е. Иконостас моленной Великопоженского скита: история, реконструкция, происхождение // Рябининские чтения. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 221–224.

Багдасаров Р.В.
(Москва)

«Христос в темнице» и «Нил Столобенский»: сравнительная типология

Резной образ преподобного Нила Столобенского (предназначавшийся для раздачи паломникам в основанную им обитель на о. Селигер) является наиболее распространенным 3d-изображением святого монаха в православной российской иконографии. С иконой «Христос в темнице» его сближает, прежде всего то, что он так же как «Темница», был доступен для кругового обзора.

Жанрово оба они относятся к деревянной скульптуре. Мастерами и заказчиками подобные произведения определялись как «иконы на резе», «образ резь на дереве» [Резные иконостасы... 1995: 17]. Поэтому термин «резная икона» используется далее для обозначения культовой функции памятников.

По мнению Д.И. Чистюхина, резная икона в России практически всегда имела плоскую тыльную сторону, поскольку размещалась в киотах и иконостасах. Единственное исключение, якобы, составлял только «Христос в темнице» [Чистюхин 2001: 60]. Это ошибочное утверждение. Достаточно указать на распространенные в Московской, Ярославской и Костромской губерниях рельефные образа Главы Иоанна Предтечи, а также большое число икон Николы Можайского и Параскевы Пятницы,

которые предполагали обзор в 360°. Из числа икон преподобных можно упомянуть погрудный резной образ Иоанна Многострадального, который в XVIII-XIX вв. устанавливался на специальной тумбе в Спасской церкви с. Кежемского Енисейского у., что предполагало круговой обзор [см.: Исаева 1999: 259].

Зачем сопоставлять резные иконы Нила и «Христа в темнице»? Помимо доступности кругового обзора, их роднит поза: оба запечатлены сидящими. Но не это главное. Христос — первообраз монашеского подвига. Его добровольные страдания столь же добровольно воспроизводятся иноком, принявшим великую схиму, что в традиционной православной культуре являлось идеалом богоуподобления. При сравнении иконографических типов «Христа в темнице» и «Нила Столобенского» можно проследить как реализовывалась концепция богоуподобления, как производилась аналогизация к первообразу Христу его подобия, св. Нила, какой религиозный отклик эти иконы порождали у верующих.

На резной иконе Нил Столобенский предстает в схиме, на парамане и аналаве которой изображались орудия Страстей Христовых: копие, трость, молоток, клещи, гвозди и др. Также на аналаве (реже, парамане) вышивались символы херувимов. Древнейшее резное изображение Страстей Христовых в составе схимнической одежды сохранилось на куколе Антония Римлянина с его надгробного рельефа 1573 года (ГРМ). Среди облачений преп. Иоанна Многострадального, которые менялись согласно церковному календарю, известно только одно близкое к схиме («рубашка и шапочка из черной материи») [Исаева 1999: 257]. Имелись ли на нем символы Страстей? Вряд ли. Из числа известных в российской церкви резных икон, Нил Столобенский, видимо, единственный, у кого схимническое одеяние передано полностью: «Обязательным и неизменным требованием [скульптур Нила] является точная передача Креста Господня на куколе и аналаве, орудий страстей Христовых, надписей» [Барсегян 2002: 102]. Символическая структура Страстей Христовых и Распятия служила замкнутой оболочкой преподобного Нила.

В случае Христа, орудия Страстей распределялись между ангелами, окружавшими его скульптурный образ в храме (например, на столпах), либо помещенными наверху сени («темницы»). Изображения херувимов также составляли церковное убранство, либо водружались на сень [Серебрянников 2008: ДС-1, 107, 125, 157; Шаханова 1993: 164; Еремеев 1992: 215]. Перечень орудий варьировался. Их семантика, соотносимость с богослужебными сосудами и ходом литургии является отдельной, весьма интересной задачей, выходящей за рамки данного исследования. Важно лишь отметить, что полное окружение Спасителя достигало 16 фигур (кратного четырех столпам храма), но в пределе могло заменяться двумя предстоящими ангелами [Соболев 1934: 404]. Если ангелы были распределены по четверику храма, то соотносились как с сидящим Спасителем, так и с его образом на Распятии.

Сделаем первый вывод. Христос был окружен орудиями Страстей в пространстве церкви (или сени, как ее модели); органичной средой для его скульптуры служил храм в целом. У Нила символическая структура Страстей воспроизводилась на груди (аналав), на спине (параман) и на голове (куколь). Следует признать напрашивающуюся аналогию между облачением схимника и символическим пространством церкви. Образ Нила представлял модель живого храма (1 Кор 3:16) или душевной



**«Я <...> был наг, и вы одели Меня»
(Мф 25:35-36).**
Архивное фото из коллекции ПКМ,
сделано в Воскресенско-Рождественской
церкви, г. Соликамск



**Ящик для сбора пожертвований
на украшение храма в углу «темницы».**
«Христос в темнице»
из ц. Св. Николая Чудотворца с. Коса.
Фото А.К. Сыропятова. 1915.
Фрагмент.
Из архива ПГХГ



Нил Столобенский.
Резная икона XIX – начала XX вв.
из собрания протоиерея
Владислава Провоторова.
Фото Сергея Ильина

клетки, затворение в которой считалось венцом монашеской практики [Багдасаров 2011: 90–92, 94–98].

По свидетельству прикамских прихожан, образ сидящего Спасителя устанавливался раньше посередине церкви [Серебренников 2008: 56,87], что предопределяло его единичность в отдельно взятом пространстве. В момент восприятия «Христос в темнице» не может быть дублирован без ущерба для религиозного чувства. Как тонко подметил А.К. Чекалов, если выстроить скульптуры с Христом «в одну шеренгу <...> зрелище <...> оказывается неожиданно комическим: статуи словно передразнивают друг друга» [Чекалов 1974: 85].

Храмовые, то есть соразмерные человеческому телу, образы Нила очень немногочисленны. В настоящий момент их выявлено не более пяти [Петров 2013: 47, 49] и они создавались, в основном, в пределах Тверской епархии, где расположена Нило-Столобенская пустынь. Первый был вырезан для нижнего Покровского храма в церкви Иоанна Предтечи на острове Столобное, на месте кончины преподобного [Барсемян 1998: 130–132; Барсемян 2002: 98]. Абсолютное же большинство резных икон Нила существует в форме раздаточных фигурок гораздо меньшего размера: от 10 до 40 см, в среднем.

Эти фигурки, в отличие от «Христа в темнице», не теряют в сакральности, если представлены группой. Так, известен киот с двумя Нилами кон. XIX в., вероятно, принадлежавший отцу и сыну, носившим одинаковое имя «Нил» (хр. в Тверской областной картинной галерее). «Каждый из них поклонялся принадлежавшему ему <...> образу святого. <...> Существуют аналогичные киоты с тремя скульптурами» [Барсемян 1998: 136].

Не заложено ли в соразмерности иконы Христа реальному человеческому телу их визуальное сопоставление? С чем соотнесен тогда размер раздаточных фигурок Нила? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо точнее определиться со смысловым посылом рассматриваемых икон. Что именно они изображали?

В отношении «Темницы» распространено истолкование ее как сцены Страстей, которые Иисус претерпел перед Распятием. Наиболее последовательно этот «сакрально-топографический» взгляд изложен А.В. Рындиной [Рындина 2003: 232–249]. Она связывает русскую иконографию «Темницы» со святыней Уз Спасителя (τῶν Κλαλῶν), которые находились в его Темнице (Ἡ φυλακὴ τοῦ Χριστοῦ) — приделе Храма Гроба Господня. Копия камня Уз с отверстиями для ног Иисуса находилась в Воскресенском соборе Новоиерусалимского монастыря (в трапезе на южной стороне). Исходя из упоминания об этом и надписи о «темнице» на иконостасе собора [Зеленская 1999: 165, 167], Рындина предполагает, что там же «была помещена деревянная фигура Спасителя в оковах и колодках». Отсюда данный тип изображения будто бы распространился по всей России: «В русских храмах такие скульптуры устанавливались в специальных “темницах” — палатках-кивориях у южной стены» [Рындина 2003: 234, 237].

Однако ни на одной сохранившейся резной скульптуре «в темнице» Спаситель не закован в колодки, но везде — в ножные кандалы. А ведь реликвией, хранившейся в Новоиерусалимском монастыре, были именно каменные колодки. Они ясно различимы на изображениях, которые действительно связаны с Узами и приделом Темницы, в частности,

на гравюрах с изображением Храма Гроба Господня, которые приводит сама А.В.Рындина. Если бы иконография «Христа в темнице» зависела от иерусалимского/новоиерусалимского прототипа, следовало бы ожидать от нее как минимум наличия данного атрибута. Но в известных нам памятниках колодки отсутствуют. Следует учесть, что еще одним местом, традиционно связываемом с содержанием Христа под стражей и издевательствами над ним, является Лифостротон (Λιθόστρωτον — Ин 19:13), чья однозначная локализация спорна.

Утверждение о том, что скульптуры устанавливались на южной стороне русских храмов не соответствует действительности. Как видно из сохранившихся фотографий, темницы помещались в северной части храма, слева от царских врат. О северной стороне как о постоянном месте «темниц» пишет Н.Н.Серебрянников и другие исследователи [Серебрянников 2008: 53, 59; Власова 2013: 172].

Малоубедительны попытки толковать скульптурный образ «Христа в темнице» в русле библейской символики козла отпущения, нового Адама или сблизать его с образом Христа-Первосвященника [Рындина 2003: 239–247]. В теологическом плане Христос, разумеется, сопоставим с Новым Адамом (см.: 1 Кор 15:47). Вот только его новизна связана с отсутствием греха, поэтому поза скорбящего о потере рая Адама никак не применима к Спасителю человечества. То, как происходила интерпретация Нового Адама в эпоху появления «Христа в темнице» среди русских резных икон, можно видеть, к примеру, в «Виршах в Великий пяток...» Симеона Полоцкого [Полоцкий 1990: 226–227, 416], и там нет прямых коннотаций с интересующим нас сюжетом.

Столь же ошибочно сопоставление сюжета «Темницы» с фигурой Христа-Первосвященника. В евангелиях вполне определенно сказано, что Христа наряжали в «царя», а не в первосвященника. Последний, в отличие от общеиудейского царя, был реальной политической фигурой, его звали Каиафа, и он самолично принимал участие в осуждении Иисуса. Нарядать в него преступника было бы вопиющим нонсенсом. Цельнорезные и накладные облачения сидящего Спасителя также не имеют ничего общего с подиумом, известным по иконам Христа Великого Архиерея и другим, где Спаситель символически представлен как первосвященник. Традиция облачать резные иконы диктовалась, прежде всего, неприемлемостью демонстрации обнаженного тела и благочестивым желанием украсить образ, не несущим какого-то специфического подтекста.

Главным недостатком «сакрально-топографической» интерпретации резных «Темниц» является игнорирование целого комплекса значимых деталей сюжета. О.М. Власова остроумно называет их «избыточной информацией» [Се человек 1999: 32].

«Избыточна» при таком подходе темница кон. XVIII в. из Свято-Троицкой Пашийской церкви (ДС-1), нарядно украшенная витыми колоннами, листвой и плодами. В центре карнизов размещены головы херувимов, на колонны водружены ангелы с орудиями Страстей Христовых. Темницу венчает сень, сам же Христос томится внутри застекленных решеток. Многие из выявленных фигур Скорбящего Христа имели ранее свои богато декорированные темницы (в большинстве случаев не сохранившиеся). Например, по Верхне-Камскому округу сохранились ангелы с темницей: из часовни при церкви с. Редикор (ДС-107), из церкви

с. Сиринское (ДС-125), из часовни при соборе г. Усолье (ДС-157), из церкви с. Лимеж (ДС-168) и др.

Наличие ангелов свидетельствует о триумфальной украшенности сеней. Если истолковывать сюжет как прямое изображение Страстей, придется признать за резчиками (а заодно заказчиками) обескураживающую утрату изначального смысла изображаемого. Нигде в источниках мы не встретим сравнения застенка, где издевались над Христом, с раем, или какой-то иной локацией, достойной столь богатого декора.

Истоки русской иконографии «Христа в темнице» следует искать, прежде всего, в западноевропейских скульптурах типа «Муж скорбей» (*Imago pietatis*), *Christus im Elend* (*Christus in der Rast*) и т.д. [Osten 1953: 644–658]. О преемстве по отношению к ним свидетельствует множество деталей, сразу бросающихся в глаза [Пуцко 1992; Кантор 1992]. Характерно, что российской традиции, так же как европейской, присуще разнообразие названий, обозначавших этот сюжет. Другим источником, задействованным в формировании иконографии «Темницы», стала Библия Пискаatora, чье влияние на русскую иконографию XVII–XVIII вв. хорошо изучено [Библия Пискаatora 2019].

На это обстоятельство впервые обратила внимание В.М. Шаханова. Ее интерпретация резной иконы «Христос в темнице» [Шаханова 1993: 173] снимает отмеченные выше противоречия, делая излишним тезис об «избыточной информации». Да, сюжет с темницей действительно отражает евангельский текст. Однако иллюстрирует он не Страсти Христовы как таковые, а обетования Спасителя, касающиеся Страшного Суда.

Слово «темница» (φυλακή) несколько раз произносится Христом в связи с благодеяниями, которые следует оказывать ближнему: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним <...> Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: <...> алкал Я, <...> был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице [ἐν φυλακῇ] был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? <...> или нагим, и одели? когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне. Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; <...> был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня. Тогда и они скажут Ему в ответ: Господи! когда мы видели Тебя алчущим, <...> или нагим, или больным, или в темнице, и не послужили Тебе? Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне» (Мф 25: 31–45).

В Библии Пискаatora каждому из семи благодеяний посвящена отдельная гравюра [Theatrum Biblicum 1674: 119–126]. Русскоязычный читательзнакомился с ними в сопровождении виршей монаха Мардария Хонькова или Хоникова (1679) [СККДР: 332–334]. На первой гравюре изображен Христос-Судия, спускающийся с неба [Theatrum Biblicum 1674: 119]: «Христос во славе мир судити грядет,/ вся бо народы пред Себе соберет/ Престол же славы Своя поставит/ и царство Свое пред всеми прославит./ Тогда колено всяко поклонится,/ от святых же всяк грешен разлучится» [Белоброва 1993: 412 ст. 381; Успенский 1913: Прил. 40 ст. 390].

Предстоящим на Суде «покадрово», как сказали бы сегодня, демонстрируются флешбэки. Каждая из гравюр содержит сцену из прошлого судимых, где те поступили согласно заповеди о любви к ближнему (на переднем плане), либо нарушили ее (на заднем плане). Христос действует заодно с праведниками. Всего показано семь благодеяний: питание алчущих, напоение жаждущих, странноприимство, одевание нагих, посещение больных, утешение заключенных в темнице, погребение бездомных. Утешение заключенных [Theatrum Biblicum 1674: 125] сопровождается виршами Хоныкова: «К сущим в темницах достоин ходити,/ брашна же оным и питей носити./ Христос бо имать сих благословити,/ иже потщатся сице сотворити. „В темнице бых Аз“, — к оным воззовет,/ — „Утешисте мя“, — и в царство призовет» [Белоброва 1993: 413 ст. 387; Успенский 1913: Прил. 40 ст. 396].

Кроме того, темница как евангельская локация возникает в притче о немилосердном слуге (Мф 18: 30), тоже в связи с отсутствием любви к ближнему: «...раб той, клеветета сретает,/ иже пенязей сто не воздавает./ И пад на него люте удавляет./ Отдаждь ми долг мой, — бия ѝ вещает./ Потерпи, брате, — не внемля моляща,/ всади в темницу должника скорбяща» [Белоброва 1993: 409 ст. 362; Успенский 1913: Прил. 38 ст. 371].

Наконец, отдельный сюжет составляет сидящий в темнице Спаситель, который терпит издевательства [Theatrum Biblicum 1674: 133; Белоброва 1993: 414–415 ст. 393–395; Успенский 1913: Прил. 41–42 ст. 402–404 и сл.]. Реплики этой композиции отчетливо прослеживаются в русской иконе [Библия Пискаatora 2019].

Списками виршей Хоныкова обладали патриарх Адриан и псковский иконописец Евмений Максимов [Белоброва 1993: 342], что указывает на их потенциальную причастность к складыванию иконографии «Христа в темнице».

Очевидно, что образ «Христа в темнице» совмещает в себе несколько смысловых проекций. Можно игнорировать это обстоятельство, выделяя только одну (изображение Страстей). Можно пытаться найти какую-то апокрифическую основу для эпизода евангельской истории, который вполне объясним в рамках канонического описания [Мальцев 1995: 75–76]. Подобные версии имеют существенный недостаток: они не учитывают религиозную психологию, чувства верующих, которые стояли за созданием и восприятием икон. Противоположным изъяном грешат интерпретации советского периода. Там социально-психологический фактор трактовался слишком односторонне, искусственно разделялось официальное исповедание и «народная вера», «двоеверие» или даже идолопоклонство. На самом деле, конфликт между синодальными запретами в отношении резной иконы и сложившимися формами ее почитания был конфликтом внутри церковного сознания. Единственным путем, который мог бы вывести к аутентичной интерпретации образа «в темнице», является дифференциация его смысловых проекций с последующим поиском интеграла, удовлетворяющего всем основным значениям.

1 проекция: изображение Страстей. Терновый венец, следы крови и пыток на теле Христа свидетельствуют о нем как о первом из «малых сих», которого бросили в беде его ближние. Готовность Петра следовать за Иисусом в темницу [εις φυλακην] была провозглашена им накануне ареста Учителя (Лк 22:33), но так и не осуществлена. Отсюда

наличие среди орудий колонны с петухом, напоминающим о предательстве [Серебренников 2008: 136].

2 проекция: престол Судьи. Евангельский блок о Страшном суде из Библии Пискатора (куда входит рассказ о благодеяниях) открывается изображением Христа с орудиями Страстей (крестом и терновым венцом) на фоне сошедшего с небес Иерусалима [Theatrum Biblicum 1674: 133]. То, что при земной жизни Иисуса находилось в поругании, в день Страшного суда возвращается в славе. Седалище, на котором мучили Христа, трансформируется в сень, сопоставимую с местами царей в русских храмах XVI–XVIII вв. О.М. Власова обоснованно усматривает в богатом декоре ряда черты Небесного Иерусалима [Власова 2013: 171].

3 проекция: страждущий ближний. Как совместить предыдущие проекции с тем самобытным колоритом, который придавался скорбящему Спасителю в храмах разных областей России? В каждом из благодеяний на гравюрах Библии Пискатора Спаситель изображен среди праведников. Авторы скульптурной иконографии нашли оригинальное решение. Если по отношению к благотворителям Христос выступает как активное, содействующее начало, то по отношению к оставленным в нужде он должен предстать как один из «малых сих», претерпевающих муки. По сути дела, «Христос в темнице» есть смысловая изнанка, «негатив» семи сюжетов о благодеяниях. Это проекция поруганного Сына Человеческого, проявленная через ближнего, который ждал, но не дождался участия. Показывая зрителю того, кто некогда явился перед ним в бедственном положении, Спаситель «проступает» сквозь «малых сих», делая очевидным свое всегдашнее пребывание в них. Конкретные социокультурные черты сочетают образ Христа с обликом ближних, хорошо знакомым для верующих, и их собственным обликом. То, что в Библии Пискатора было распределено по циклу из семи гравюр, в резной иконе совмещается в одном, но трехмерном, узнаваемом образе.

О том, что образ воспринимался в подобном ключе, свидетельствует, например, «резное изображение Спасителя в терновом венце, сидящего в темнице», помещенное в больничной церкви Арзамасского Алексеевского Новодевичьего монастыря [Шаханова 1993: 174]. Больница, так же как темница, место благодеяний: «Иже болящих присно посещает/ и в зелней скорби сущих утешает./ К сему болен бых, — Христос возопиет;/ посетил еси Мя, в царство воззовет./ Тем посещати скорбных вси потщимся,/ да слышати глас Христов не лишимся» [Белоброва 1993: 413 ст. 386; Theatrum Biblicum 1674: 124].

Страдающий Спаситель неотделим от образа страждущего ближнего, вот, в чем главный посыл иконографии «Христа в темнице». Из точки, где совмещены три основных проекции, богатство антропологических деталей перестает быть чем-то случайным, произвольным, выпадающим из церковной экзегезы, но, наоборот, становится востребованным.

Узнаваемый в Прикамье шабур [Серебренников 2008: ДС-204-205], в который наряжен Христос, и другие черты теряют экзотическую окраску, подкрепляя имажинативную функцию иконы. Все авторы, начиная с Н.Н. Серебренникова, выделяют фенотипы, ассоциирующиеся с тем или иным обликом Христа: еврейским [Серебренников 2008: ДС-38-40], великорусским [Серебренников 2008: ДС-68, 207], монголоидным [Серебренников 2008: ДС-204], коми-пермяцким [Серебренников 2008: ДС-106, 143–144, 201–202, 205–206], «сельским батюшкой» [Серебренников

2008: ДС-203]... На ряде скульптур из Прикамья явно акцентированы мышцы конечностей (ДС-106, 127), что указывает на занятие тяжелым физическим трудом, свойственное низшим сословиям.

Данный перечень далеко не исчерпывает этнокультурных, фенотипических и социальных черт Христа, проступающих сквозь ближнего. Их разнообразие было убедительно продемонстрировано выставкой «Христос в темнице», прошедшей 16.01–10.02.2019 в ЦВЗ «Манеж» (Санкт-Петербург). Справедливости ради, стоит заметить, что в облике Христа с резных Распятый тоже встречаются самобытные черты, но не столь акцентировано как в «Темнице» [ср.: Серебренников 2008: 98, 100].

«Трудная жизнь народа издавна подсказывала сюжетную основу церковной скульптуры. Мотивы терпения, страдания — вот что находило понимание в народе, и потому образ Христа-страдальца, выраженный в скульптурах “Сидящий Христос”, “Спаситель в темнице” был любимым» [Еремеев 1992: 216]. Исследователи советского времени, искавшие социальные корни иконографии, не преувеличивали. Близость Спасителя вызывала инстинктивное желание поддержать его, хотя бы чем-то утешить. Этот порыв явно читается в неформальном украшении резных изображений (ср. фото начала XX в. «Темницы» в церкви Живоносного Источника Филипповской пустыни Соловецкого монастыря) [Резные иконостасы ... 1995: 22], привязанности к ним как к живым существам [Серебренников 2008: 54].

Правда, образ не запечатлевал страдание ради страдания, а решал художественными средствами евангельский императив: «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мк 12:31). Узнавая себя в Христе, верующий мог признать в нем ближнего, и лишь потом различить в ближнем собственную персону. Жалость к себе заставляла сострадать Христу и открывала путь к состраданию ближнему.

Помимо сострадания, образ «Христа в темнице» пробуждал раскаяние. Минимум, чем мог приглушить угрызения совести прихожанин, — милостыня. Поэтому рядом с «темницами» нередко устанавливали кружку для добровольных денежных сборов. С другой стороны, сама икона «сидящего Спасителя» могла в представлении верующих передвигаться по городу, посещая бедняков (такая легенда бытовала о скульптурном образе Христа из Петропавловского собора Перми) [Серебренников 2008: 56].

Посыл, скрывающийся за резными иконами Нила Столобенского также сочленен из нескольких проекций. Казалось бы, можно удовлетвориться объяснением Т.В. Барсемян, согласно которому уроженец села Жабенского Деревской пятины Новгорода, Нил был хорошо знаком с малоизвестным текстом Симеона Нового Богослова «Метод священной молитвы и внимания». Этот текст содержит инструкцию, как следует творить умно-сердечную молитву: «Затем, сев в безмолвной келье и наедине в одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. Затвори дверь и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы. И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую толщу, но, постоянно подвизаясь в деле сем ночью и денно, ты обретешь, о чудо! непрестанную радость.

Ибо как только ум найдет место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения» [Путь... 1999: 15–27; Барсеян 1998: 133].

Поза, в которой запечатлен преп. Нил, действительно напоминает приведенное выше описание. Однако полностью совместить их мешает то, что не сохранилось ни одного древнерусского списка цитированного трактата св. Симеона, или хотя бы изложения техники омфалоскопии (созерцания пупа) [ср.: Хоружий 1998: 121]. Согласно житию, Нил изображен полувисящим на крюках, то есть в момент, когда предавался кратковременному сну.

Способ аскетического самоистязания Нила напоминает также рекомендации св. Григория Синаита: «Сидя с утра на седалище в одну четверть, низведи ум в сердце и держи там. Наклонившись с напряжением, испытывая болезненность и в груди и в плечах и в шее, непрестанно взывай умом или душою: “Господи, Иисусе Христе, помилуй мя”... Сдерживай же и дыхание легких, чтобы оно не было слишком свободным. Ибо дыхание воздуха, от сердца исходящее, помрачает ум, возбужая или не допуская ему снизойти к сердцу, и развеивает мысль... В молитве должно терпеть и не скоро вставать... Ощущая боль в плечах, часто болезнуя головой, терпи все это» [цит. по: Хоружий 1998: 228]. Возможно поэтому на многих резных иконах Нила хорошо читается некое минимизированное седалище («в одну четверть»), упоминаемое в данном отрывке.

В позе самоистязания Нил был обнаружен в своей пещере после кончины: «...Отец Нил, безмолвствовать начал и, войдя в келию, затворился и на молитвенное правило удалился на всю ночь, и обычное пение исполнил и, взяв кадилницу и фимиам, святым иконам каждение сотворил. И изнемогши, оперся пазухами на обычные крюки свои, которые были укреплены в келии в стене, на них преподобный после многого труда краткий сон принимал. На ребрах же святой во всей жизни своей не почивал никогда. Так и преставился, руками облегшись на крюках тех, *на молитве Богу предстоя* [выд. Р.Б.], уснул святой вечным сном общим. Промыслом Святого Духа в то время пришли <...> игумен Сергей с братиею и нашли его отошедшим к Господу, а келию святого исполненною неизреченного благоухания. Лицо же его светилось, как светом, и было не как обычно у мертвых, а как у живого или, лучше сказать, как у Ангела Божия, светлостью сияло» [Исаков 2010: 46].

Парадокс заключается в том, что состояние сна и состояние молитвы, согласно аскетической доктрине, диаметрально противоположны. Первое олицетворяет полюс потери контроля над своими помыслами, второе — максимум сознательности. Обычай Нила давать себе отдых на крюках являлся неким компромиссом между этими состояниями. Нил не разрешал себе спать лежа, но совсем лишиться себя сна также не мог.

Кроме того, в состоянии тонкого сна Нил получил важнейшее указание свыше: «И однажды стоял святой на молитве, и задремал, и слышит голос, говорящий ему: “Нил, уходи отсюда и пойдя к граду Осташкову, на великое озеро Селигер, на остров Столобное, на нем сможешь спастись”» [Исаков 2010: 39].

Отношение к тонкому сну в среде монашества отличалось от отношения к сну обычному. Оно коренилось в депривации сна, которую испытывали новоначальные иноки, когда спали урывками между исполнением монастырских послушаний. Прерывистый сон входил в привычку,

а затем использовался при пробуждении ночью ради вычитки наложенного на себя молитвенного правила. Тонкий сон (при условии достаточной рассудительности) мог рассматриваться как источник сигналов свыше [Николай (Велемирович) 2003: 52–55].

Образ Нила Столобенского воплощает противоречивое отношение к сну. С одной стороны, сон нежелателен, так как нарушает режим бодрствования. С другой — служит основой аскетического алгоритма и каналом оповещения о божественной воле. Два состояния — сон и молитва — могут позитивно сочетаться через непрестанную молитву (ἀδιάλειπτος προσευχή). При этом сон должен быть тонким, а молитва односложной (μονολόγιστος) [см. о ней: Хоружий 1998: 113].

По отношению к образу Нила, сон неотличим от смерти: «И обретоша с[вя]тое тело его, иже зелнымъ постомъ изнуренное, не яко умершо, но яко на сонъ преложися — паче живаго светлейши явл[ь]ся», — говорится в Слове похвальном преподобному Нилу Столобенскому [Алехина 2010: 28].

Триада «молитва – сон – смерть», в контексте которой следует интерпретировать икону Нила, выражалась резчиками пластически. В 2018–2020 годах нами была описана коллекция из почти сотни резных икон Нила Столобенского XIX – нач. XX в., принадлежащая протоиерею Владиславу Провоторову. На основании этого описания можно сделать ряд выводов.

Основными размерными характеристиками скульптур являлись: высота × ширина × толщина самой фигурки, высота × ширина × толщина плинта (при наличии), высота от макушки до сидалища, угол наклона головы к груди, высота от сгиба колен до поверхности плинта, форма куколя (округлая, коническая), высота куколя (от макушки до края посередине лба), расстояние от правого и левого краев куколя до височной части лица (в самой широкой части), полнота росписи аналава, его форма, форма, длина и направление волос бороды, количество складок (разрезов) на мантии спереди и на спине, их изгибистость, форма крюков, величина выступа, наличие костылей, ширина пояса, рукава (расстояние от края рукава до края мантии, характер и число складок), форма условного сидалища (форма и размер отступа до начала спины), наличие и форма вырезов между мысками.

Эти характеристики образуют различные комбинации расположения центра тяжести и направленности движения. Они оттеняют основную выразительную идею скульптуры: передачу сбалансированного напряжения. В зависимости от параметров фигуры в соотношении с углом наклона головы, формой и длиной бороды, расстоянием от крюков до пояса, — напряжение производит впечатление концентрации силы / внимания / погруженности / отрешения. В содержательном плане речь идет о векторах движения внутри семантического треугольника «молитва – сон – смерть»*.

Напряжение «Христа в темнице» иное. Мы не чувствуем за ним скопившейся энергии, скорее, ощущаем некое, испытываемое им неудобство, что в целом порождает впечатление претерпевания. В этом претерпевании нет безволия, что подчеркнуто вертикальной осью, проходящей через спину.

Немаловажно, что резные иконы «Темницы» и Нила в ряде уездов создавались одними теми же мастерами, что предполагало осознанную

* Полное описание коллекции протоиерея Владислава Провоторова и анализ иконографии деревянных скульптур Нила Столобенского готовятся к печати.

дифференциацию аналогичных выделенных единиц формы [outlined units] [терминология: Arnheim 1974: 74–78, 222; в русском пер. неудачно передано через «изобразительные единицы»: Арнхейм 2012: 77–80, 217]. Так, в самой Ниловой пустыни в XIX столетии была изготовлена скульптура «Христос в темничке», перемещенная затем в Знаменский собор Осташкова [Петров 2013: 47].

Размерности скульптур сидящего Спасителя соотнесены с реальным человеческим телом. Поэтому фигура Спасителя развернута по отношению к зрителю, который призывался опознать себя и ближнего в образе Христа. Опознать не в его славе (что могло пробудить гордыню), а в его страдании, с надеждой на «добрый ответ на Страшном судищи Христове» (слова просительной ектении после Великого входа на литургии).

В резной иконе Нила заложена диаметрально противоположная идея. Его образ представляет замкнутый силовой контур. Если выделить в скульптуре объемные единицы, то единственной, с которой мог бы соотнести себя зритель, оказывается борода. Все остальные — части облачения схимы, крюки, отрешенное от мира лицо — принадлежат недоступному для зрителя идеалу (если только сам зритель не считает себя монахом-подвижником, что выходило бы за рамки дозволенной традицией самоидентификации). С бородой, вероятно, связаны и размеры большинства раздаточных фигурок Нила (10–40 см), которые укладываются в ее длину, характерную для тогдашнего населения России.

В православном мистицизме борода служила медиатором между телесным и душевным составом человека [Багдасаров 2020 № 11: 25]. Это полностью согласуется с исихастской техникой молитвы, где она является соединительным звеном между умом и сердцем (ср. отрывок из текста Симеона Нового Богослова выше).

Преподобный Нил изображен созерцающим Христа в себе и олицетворяет монашеский праксис [см. о нем: Хоружий 1998: 88–143]. Занятый самоистязанием, пребывающий в непрестанной молитве, которую не в силах прервать ни сон, ни смерть, инок делает себя живым храмом, в котором вершится жертва, укрытая от посторонних взоров, но, в то же время, декларируемая символами Страстей на его облачении.

Сравнительный анализ резных икон «Христос в темнице» и «Нил Столобенский» позволяет сделать заключение о том, что их сюжеты содержат элемент имагинации (визуальности, требующей воображения), без которой не может быть усвоено их религиозное содержание. Авторы деревянных скульптур сумели найти такую композицию и размерности, которые позволили сохранять основную идею без смысловых потерь на протяжении двух с половиной столетий. В их лице мы встречаемся с творчеством в самом высоком смысле этого слова.

Выражаем признательность В.Е. Заровняных за фотоснимки, без которых данное исследование не могло бы осуществиться.

Сокращения

ГРМ — Государственный Русский музей

ДС — фонд деревянной скульптуры ПГХГ

ПГХГ — Пермская государственная художественная галерея

ПКМ — Пермский краеведческий музей

Литература

- Алехина Л.И.* Служба, житие и слово похвальное преподобному Нилу Столобенскому (рукопись XVIII века из собрания ЦМиАР)// Труды Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. — М., 2010. — Т. 4. — С. 18–30.
- Арнхейм Р.* Искусство и визуальное восприятие. М., 2012. 392 с.
- Багдасаров Р.В.* Мистика русского православия. М., 2011. 320 с.
- Багдасаров Р.В.* Символика бороды в православном мистицизме// Наука и религия. 2020. № 10. С. 14–16; № 11. С. 24–28.
- Барсегян Т.В.* Нило-Столбенская пустынь — духовный, культурный и художественный центр Верхней Волги. Дисс. ... к. искусствоведения: 17.00.04 — декоративно-прикладное искусство и архитектура; защищена 28.04.1998. М.: МГЧПУ им. С.Г. Строганова, 1998.
- Белоброва О.А.* Вирши Мардария Хонькова к гравюрам Библии Пискаatora// Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 46. С. 334–433.
- Библия Пискаatora — настольная книга русских иконописцев: Каталог выставки / сост.: Буренкова Е.В., Сидоренко Г.В. М., 2019.
- Власова О.М.* Храмовая скульптура Пермского региона. Дисс. ... к. искусствоведения: 17.00.04 — изобразительное, декоративно-прикладное искусство и архитектура. М.: Науч.-исслед. ву-п теории и истории изобразительных искусств Рос. акад. художеств, 2003.
- Еремеев П.В.* Арзамасские мастера: рассказы о народном искусстве. Н. Новгород: Волго-Вят. кн. изд-во, 1992, 254 с.
- Зеленская Г.М.* «Каменный» путеводитель XVII века по Воскресенскому собору Ново-Иерусалимского монастыря// Искусство христианского мира. — М., 1999. — Вып. 3. — С. 152–176.
- Исаева Н.Н.* Иоанн Многострадальный на Енисее и Ангаре// Памятники культуры: новые открытия, 1998. — М., 1999. — С. 256–263.
- Исаков В.З.* Житие преподобного Нила Столобенского. Рукописные сборники Жития Нила Столобенского)// Труды Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. — М., 2010. — Т. 4. — С. 31–54.
- Кантор А.М.* Об иконографии Скорбящего Спасителя в народной деревянной скульптуре// Художественная культура Пермского края и ее связи. — Пермь, 1992. — С. 111–116.
- Мальцев Н.В.* Резные изображения Христа в темнице // Резные изображения и деревянная скульптура Русского Севера. Архангельск, 1995. С. 75–86.
- Николай (Велемирович), еп.* Символы и сигналы. Краљево, 2003.
- Петров А.А.* Религиозная деревянная скульптура (по материалам Тверского края)// Традиционная культура Тверского края: Памяти А. Н. Вершинского (1888–1944): Статьи и публикации. — Тверь, 2013. — С. 42–50.
- Полоцкий Симеон.* Вирши / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и комм. В.К. Былинина, Л.У. Звонаревой. Минск: Мастау літ., 1990. 448 с.
- Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Сост., общ. ред. и прим.: А.Г. Дунаев. М.: изд. православного братства святителя Филарета митрополита Московского, 1999. 173 с.
- Пуцко В.Г.* Пермская деревянная скульптура в европейском художественном контексте// Художественная культура Пермского края и ее связи. Пермь, 1992. С. 98–103.
- Резные иконостасы и деревянная скульптура Русского Севера: каталог выставки / авт.-сост. Т.М. Кольцова; авт. вступ. ст. Н.В. Мальцев. Архангельск. — М., 1995. 208 с.
- Рындина А.В.* Тема Страстей Господних в русской деревянной скульптуре XVIII–XIX веков: старое и новое// Искусствознание. — 2003. — № 1. — С. 232–249.

Се человек: Европейская деревянная скульптура: каталог выставки в ГМИИ, 30.10.1999-06.02.2000 / Сост. Х.-У. Кесслер, К. Шмитт и др. М.: Галарт, 1999. 126 с.

Серебренников Н.Н. Пермская деревянная скульптура: Материалы предварительного изучения и опись. Новое прочтение / отв. ред. И.В. Ключкина. М.: Художник и книга, 2008. 328 с.

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3. XVII в. Ч. 2. И – О. М.: Наука, 1993. 439 с.

Соболев Н.Н. Русская народная резьба по дереву / Под общ. ред. А.В. Луночарского и А.М. Эфроса, М.-Л.: Академия, 1934. 476 с.

Успенский А.И. Царские иконописцы и живописцы XVII века. М.: печ. А.И. Снегиревой, 1910. 402 с.

Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

Чекалов А.К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М.: Искусство, 1974. 318 с.

Чистюхин Д.И. К вопросу о византийском происхождении русской деревянной скульптуры и проявлении византийской традиции в работах чердынских резчиков// Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. — ПГПУ, 2001. — № 1–2. — С. 59–63.

Шаханова В.М. Иконографический репертуар храмовой деревянной скульптуры Арзамасского уезда по описи XIX в. (опыт систематизации)// Древнерусская скульптура. Проблемы и атрибуции: сб. Архангельск. — М., 1993. — Т.2. Ч. 2. — С. 3–198.

Arnheim R. Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye. Berkeley, Los Angeles, London, 1974.

Osten, von der Gert. Christus im Elend (Christus in der Rast) und Herrgottsbild// Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte. — 1953. — Bd. III. — Sp. 644–658.

Theatrum Biblicum. Amsterdam; Weimar, 1674. Bd.2. Historiæ Sacræ Novi Testamenti [эл.публ.: Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar. Режим доступа: https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/!metadata/1583907211/1/LOG_0003/ (дата обращения 01.11.2020) (то же с виршами М. Хонькова см.: ОР РГБ. Ф.304 / II. Е.х.370.24; отсутствуют лл. 127–136 в пагин. изд. 1674 = лл. 386–395 в пагин.ркл.).

Лукьянов Н.А.
(Екатеринбург)

Переход в иной мир: рукописное церковное поучение «На погребение» из книги «Статир»

В современных гуманитарных исследованиях осмысление антиномии «жизнь – смерть» в поворотные исторические эпохи является объектом научного интереса. Показательно в этом отношении появление работы французского историка Ф. Арьеса «Человек перед лицом смерти», вышедшей в 1977 г. и спустя 15 лет переведенной на русский язык. Применительно к русской истории одним из наиболее ярких поворотных периодов стал XVII век. Наиболее полное отражение понимания жизни и смерти предоставляет религиозный дискурс того времени. В связи с этим цель данной статьи — рассмотреть осмысление категорий «жизнь» и «смерть»

в не исследованном ранее церковном поучении из рукописного сборника конца XVII в. «Статир», созданного в Орле-городке неизвестным проповедником [РГБ, собр. Румянцева № 411, лл. 259–265]¹. Задача данного сообщения — рассмотреть особенности творческого воплощения основных идей автора в композиции и поэтике Поучения, сделав акцент на совмещении церковной догматики и индивидуально-авторского понимания при описании смертного часа человека и его загробной участи.

Памятник открывается небольшим по объему вступлением, где заявляется тема, затем следует довольно объемное изложение [Феодосий 1999: 167], включающее несколько заостренных автором конфликтов, в которые включены конкретные примеры обличения («приклад»). Автор искусно сплетает бытовые зарисовки и библейские источники в единую структуру, добиваясь впечатляющего слушателя/читателя эффекта. Художественный талант автора проявляется на всех уровнях текста.

Вступление («приступ») занимает шесть строк, ритмически организованных. Подобная форма вступлений характерна для византийской проповеднической традиции, тексты которой собраны в Синаксарь. Поэтика ранневизантийской литературы является тем истоком, который на многие последующие века определил словесное искусство всего восточно-европейского и в меньшей степени западноевропейского средневековья, сформировала устойчивые каноны, утвердившиеся в словесности Древней Руси [Аверинцев 1997: 6].

*Горка есть смертная чаша, но всъмъ ея пити.
Далек есть путь на оный вѣкъ ити,
Но нѣсть кому избыти.
Тяжекъ есть смертный час,
А никто его не минует,
Все елико от земли в землю поидеть.*

Влияние ранневизантийских образцов литературной поэтики усматривается в использовании так называемых гомеотелевтов — фонетических созвучий конца строк, не являющихся (в отличие от рифмы) обязательными и регулярными в рамках одного стихотворного целого [Аверинцев 1997: 234–236, 240], которые по характеристике С.С. Аверинцева, «оценивались как черта приподнятого стиля» [Там же: 235]. Каждая строка вступления вводит одну из констант христианского вероучения о неизбежности смерти, на которые автор будет ссылаться на протяжении всего текста. Интонации этих строк заунывны, отрешенны, а содержание говорит о безысходности судьбы человека перед лицом смерти. Этим задана общая тональность дальнейшего восприятия речи священника, что немаловажно для реализации функции проповеди — убедить человека вести праведный образ жизни. Данное вступление, как того и требует проповеднический канон, — коротко, ясно и не допускает инотолкований.

В изложении раскрывается тема смерти, что отмечено в заголовке. «Поучение на погребение мертвы[х] тѣлесъ мужа или жены правовѣрных, и о разлучении души о[т] тѣла и о лютыхъ болѣзняхъ, яже бываю[т] на кончинѣ чловѣку» (поучение — разновидность проповеди, посвященная одной выбранной теме [Феодосий 1999: 133]). Изложение состоит из двух контрастирующих частей: первая, значительно превосходящая по объему, содержит описание феномена смерти в целом, а также смерти грешника и сопровождающих ее мук, физических и душевных;

¹ История создания и изучения памятника см.: Соболева Л.С. Литературные памятники Строгановского региона (XVII–XVIII вв.) «Статир» // История литературы Урала. Конец XIV - XVIII в. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 158–172.

вторая — описание благочестивой смерти праведников. Сначала проповедник формулирует проблему, вызывающую страх неизбежности смерти и ее немилосердности, а потом дает надежду. На это указывает связующее обе части размышление автора: *«Но обаче не встьм есть такова смерть точию грѣшных. Пр(а)в(ед)ным любезна и во(з)ждельн(н)а, сла(д)чае всякие сладости»*, имплицитно направляющей человека к правильному выбору.

Соположение двух контрастирующих частей в изложении — основной прием автора в реализации цели проповеди — убедить слушающих жить по-христиански, стремиться избежать смертных мук и вести праведную жизнь.

Первая смысловая часть изложения сводится к предпосылке «смерть грешника страшна», вторая часть — «смерть праведника легка», вывод автор предоставляет сделать слушателю, избегая прямого назидания. Цель при таком построении проповеди — сформировать контекст как благочестивой, так и грешной смерти для паствы и вызвать стойкое желание избежать грешной, мучительной смерти и стремиться благочестивой жизнью заслужить легкую смерть.

В тексте проповеди встречаются метаповествовательные комментарии (*«Ныне, мои братие, ... зъло бл(а)жу и похваляю пришествие ваше»* или *«в ваша с(е)р(д)ца хотя память смертную вкоренити и страх Б(о)жий, да добръ и богоугодне поживете, в покаянии и в чистотъ»*, или *«... потерпите ми, любовнъ, хочащу нъчто побесъдовати в ползу исправления вашего о исходъ д(у)ши от тѣлеси и все суети жития сего...»*), в которых автор обращается к прихожанам напрямую, как к собеседникам, желая установить с ними и невербальный контакт, вызвать доверие как к человеку, а не только как к проповеднику, что способствует лучшему восприятию слов священника.

Изложение вводит несколько основных идей относительно смерти:

1) смерть неминуема: *«... горька есть смерть и люта, ибо обинования не имать»* или *«О смерти горка и посланниче неотложный... не пощадѣла никого же...»*, а также *«... сладкий учитель вселенная, Златоустый Иоаннъ смерть мечем Б(о)жиимъ нарицае(т). мечь Б(о)жий обинования има(т) ни Ц(а)ря боится, ни С(вя)тая стыдится, ... ни князя трепещет, ни мучителя боится, ни именем искупится, не усумнится ничиего лица. Но на вся точиъ приходи(т) смерть»*.

2) смерть приходит внезапно:

*«смерть злодѣю Г(оспо)дѣ уподобляе(т),
который не в той часъ приходитъ,
когда г(оспод)инь стражу имать,
но егда спит и не чае(т)»*

В этом и последующих фрагментах заметно стихотворное начало. При соответствующем графическом расположении текста взору читателя, открывается ритм и использование рифмы (особенно заметна кольцевая рифма в первой и четвертой строках: уподобляет — не чает). В устном исполнении графический рисунок заменялся паузами и интонацией.

*«Яко вчера с ними бесъдова любезно,
а днесь его жаласно провождаемъ,
вчера в житии, а н(ы)нѣ во гробъ»*,

3) все земное эфемерно:

*«...наше тѣло такоже немощно и некрѣпко,
но удобѣ растлѣваемо,
в прах и пепел обращаемо»*

В двух вышеприведенных строках поэтический эффект дает смежная рифма, которую можно расценивать не как собственно рифму, а как гометелевты, поскольку перед нами нет цельнооформленного стихотворного фрагмента, а созвучия окончаний вплетаются автором в текст в произвольном количестве:

«Не убойся егда ра(з)богатѣет ч(е)л(о)в(е)к или умножится сл(а)ва дому его, ибо внигда умрети, не снииде(т) с нимъ слава его».

*«... д(у)ша еще суще
в окаяннѣи и смраднѣи плоти своей,
но уже бо всячески от до(б)роты
и красоты своя растаѣвшия
и отбѣже от нея слава и веселие,
красота и сладость мѣра сего.
Точию смрадѣ и воня нестерпимая»;
«О смърте непоступный истязателю,
гдѣ н(ы)не сокровища богатых,
н(ы)не преходом твоим рассыпаны и разхищены.
Гдѣ оное урядное и храброе воинство,
серпом смерти пожато есть,
где скот златом обложенный,
где конская подобно крылатая борзость,
гдѣ звѣрская потѣха и псовое быстроскакание.
Гдѣ туняидцы и ла[с]катели,
и смѣхотворцы, и кощунницы.
Вся исчезоша и с шумом отидоша».*

Здесь элементом стихотворной поэтики является анафора. Многие строчки начинаются автором с вопрошания — «Гдѣ ...». То есть все, о чем спрашивается, — было, но теперь этого нет, а значит оно эфемерно, иллюзорно, и как следствие, теряет свою значимость в парадигме христианского мировоззрения. Истинна только смерть, и на все земное она дает свой ответ: сокровища ею расхищены, а храброе воинство пожато ее серпом. Недолговечность (а значит, согласно христианскому мировоззрению, и бессмысленность) земных благ и удовольствий подчеркивается в самом конце: «Вся исчезоша и с шумом отидоша». Эта строка — последняя, то есть находится в сильной позиции, она есть смысловая доминанта данного фрагмента.

Идеи об эфемерности всего земного раскрываются автором в небольших по объему абзацах, иллюстрируются примерами из библейской истории. Он вводит антитезу смерти и земного бытия, то есть говоря о смерти, обращается к жизни и подчеркивает иллюзорность последней: «... вчера с ними бестѣдова любезно, а днесь его жаласно провожаем, вчера в житии, а н(ы)нѣ во гробѣ» или «вчера с вами пищи бл(а)говонныя приимаше, а н(ы)нѣ тѣло его смра(д) испускае(т)...». И подобные примеры на протяжении проповеди встречаются неоднократно, автор стремится особо подчеркнуть это противопоставление: вчера – сегодня, днесь – утрѣ, тогда – сейчас, ранее – ныне. Вчера, тогда и ранее — человек был успешен и окружен благами и удовольствиями,

а сегодня, ныне — только смерть. Такие примеры, хоть и не сопровождающиеся словесным выводом, в любом случае наталкивают на мысль, что земные стремления не абсолютны, а, следовательно, отчасти теряют свою значимость. И автор, не ограничиваясь общими рассуждениями, очень конкретно указывает, что добропорядочному христианину следует избегать смертных грехов. Например, чревоугодия, гордыни или земных увеселений:

*«Гдѣ объѣды блгостройныя поваров тшание,
животых закланія,
дымы и сквары.
Гдѣ всеношныя вечера при полных чашах.
Гдѣ друзи притрапезники.
Гдѣ пиющии вино с трубами и с плясанием»
«Гдѣ проклятая гордыня и прево(з)несенная слава...»
«Гдѣ конская подобно крылатая борзость,
Гдѣ звѣрская потѣха и псовое быстроскакание».*

«Приклад» не выведен автором в отдельную композиционную часть, а вплетается в ткань изложения по мере необходимости и, как правило, соответствует отдельному абзацу. Например, «*О челоувѣче, не привязуйся симъ тленнымъ вѣщемъ, да не лишиши вѣчнаго бл(а)женства, ...*». Также он может быть облечен в форму риторического вопроса: «*Почто живе(м) бе(з) страха, и согрѣшаемъ бе(з) боязни, и мни(м)ся яко безсмертни*».

Автор уделяет внимание отдельным вопросам, не касающимся смерти напрямую, но которые, по его мнению, должны быть освещены в связи с темой смерти. Так проповедник затрагивает вопрос о скоропреходящести юности и ее пагубного воздействия на человеческую душу.

Вторая часть повествует о том, что уготовано праведникам после смерти и актуализируется категория «вечность». На протяжении небольшого отрывка, категория вечности всплывает несколько раз: «... *вѣчная твоя память...*», «... *получи бе(з)смертіе и вечность...*»; «*И на восто(к) с(о)лнца ковчегъ мертваго обращающе полагае(м), Воскр(есе)нія ему образ симъ знаменующе*»; «*И тако воскресению вѣруем и не наплачемся об умершем*»; «*Братіе, не скорбите о умершихъ, ... яко вси мертвые воскреснутъ*». Автору важно подчеркнуть, что вечность может приобретать форму не только бесконечных адских мучений, но и форму небесного блаженства и именно такое понимание вечности заложить в сознание верующим как ориентир на последующую жизнь (примечательно, что понятие «вечное блаженство», вечность, встречается в проповеди, а «вечные муки» нет). Помещение данной композиционной части в конец проповеди логически и психологически обосновано: такая вечность, как ее подает автор, — это то, что ожидает человека в самом конце его земного существования, после всех трудов, тягот, скорбей, бед, испытаний и искушений. И человек может это получить (при условии соблюдения правил жизни христианина).

Композиционно значимы и такие синтаксические явления, как риторические восклицания и риторические вопросы. Они используются автором тогда, когда он говорит непосредственно о смерти. Риторическим восклицанием открывается основная часть проповеди (изложение): «*О смерти, колма горка есть память твоя ч(е)л(о)в(е)ку мірну во истльнии живушу*». Далее встречаем:

«О увы, горе мнѣ сия помышляющи, прежде сихъ видѣнся объ умираю, колики(м) тогда страхо(м) и трепето(м) одержима бывае(т) грѣшная

д(у)ша...»; «О смерти горкая и посланниче неотложный, всть сихъ превела отсюду...»; «О смерти непоступный истязателю...» или «Почто живе(м) бе(з) страха, и согръшаемъ бе(з) боязни, и мни(м)ся, яко бессмертни».

Проповедь формирует не столько рассудочное, сколько эмоциональное отношение к смерти. И в данном случае это особенно важно, так как убеждение автором слушающих жить богоугодной жизнью строятся в этой проповеди на страхе перед неизбежностью смерти. И.В.Дергачёва, рассуждая о категориях жизни и смерти в древнерусской книжности, отмечает данную особенность как характерную для христианской литературы в целом [Дергачёва 2004: 183]. В монографии «Древнерусский синодик» она утверждает: «...ничто так не влияло на воображение, как описание картин мучений, ... ожидающих... человека после смерти. Описание Страшного суда становилось одним из самых важных смысловых элементов христианских литературных текстов средневековой Руси» [Дергачёва 2011: 155].

Обращение к цитатам позволяет считать текст более авторитетным, а также осознать смерть как глобальную проблему, проблему людей всех времен (приводятся цитаты из псалмов ветхозаветного царя Давида, из работ Иоанна Златоуста, то есть, рассчитано это в том числе и на эмоциональное воздействие).

Несомненное новаторство автора в данной проповеди заключается в том, что он, желая устремить мысли и чувства слушающих к вечному, возвышенному, «небесному», то есть проводя типично христианские идеи, много говорит и о земном. Автора интересует, как будут вести свою мирскую жизнь люди, приходящие слушать его проповедь, а значит, скорее всего, небезразличные к вопросам своей посмертной участи. Он ставит перед собой новую для жанра проповеди дидактическую задачу — сформировать у людей земное целеполагание, очень наглядно показывает, что же следует христианину делать здесь, живя на земле, чтобы соответствовать высоким идеалам, задаваемым христианской религией, он говорит: «О человекъ, ... не отлагай покаяния от утра и до вечера», призывает отказаться от развлечений и удовольствий: «...день большаго веселия моего уже ко мнѣ не во(з)вращается, ибо живо(т) мой яко быстрая рѣка тече(т) или яко каме(н)ь с высоты долу вержи(н)ный, дние мои, яко стѣнь исчезае(т)». Также приводятся многочисленные примеры из Библии: притча о евангельском богаче, который жил «жита умножаше и житницы распространяше», не зная, что в следующую ночь умрет; история об Авесаломе, сыне царя Давида, который поднял восстание на отца и которого внезапно постигла смерть. Проповеднику важнее уберечь паству от каких-то определенных действий, чем предписать совершение чего-либо. Устремляя помыслы паствы к небу, автор не отрывается и от земного бытия.

Литература

- Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 320 с.
- Дергачева И.В. Древнерусский Синодик. М.: Кручъ, 2011. 404 с.
- Дергачева И.В. Посмертная судьба и иной мир в древнерусской книжности / И.В.Дергачева; отв. ред. А.А.Дубровин. М.: Кручъ, 204
- Соболева Л.С. Литературные памятники Строгановского региона (XVII–XVIII вв.) «Статир» // История литературы Урала. Конец XIV–XVIII в. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 158–172.
- Статир: рукопись. РГБ, собр. Румянцева № 411, лл. 259–265.
- Феодосий. Гомилетика. Теория Церковной проповеди. Сергиев Посад: МДА, 1999. 324 с.

Соболева Л.С., Калинина А.Д.
(Екатеринбург)

Поучения против пьянства в рукописном сборнике «Статир»: богословская риторика и образ грешника»*

Осознание пьянства как порока, разрушающего человеческую душу повлекло за собой появление проповедей, порицающих употребление алкоголя сверх меры. Такие проповеди встречаются у учителей церкви начала первого тысячелетия: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова. Особенно остро проблема пьянства встала, когда в XVI в. по приказу Ивана IV на Руси появились кабаки. Это нововведение изменило культуру употребления алкогольных напитков. Изготавливать и употреблять крепкий алкоголь дома людям низших сословий было запрещено, и им ничего не оставалось кроме посещения «царевых кабаков». Заправляли кабаками целовальники, которые «спаивали и грабили народ, брали в заклад всякое имущество, поощряли воровство, драки и даже убийства, а затем отправляли «питухов» на «правеж» и на казнь» [Русская демократическая сатира XVII века 1977: 189]. В XVI – XVII в. церковь отреагировала на проблему спаивания многочисленными проповедями и поучительными словами против пьянства [Илюшин]. Появились также повести, в которых ярко выражена греховность пьянства («Повесть о Хмеле», «Повесть о Горе-Злосчастии», «Служба кабаку» и др.)

Рукописный сборник проповедей «Статир»¹ был создан в конце XVII в. в Орле-городке анонимным автором. В 1842 году сборник был упомянут А.Х. Востоковым в «Описании русских и словенских рукописей Румянцевского музеума» и далее исследования касались в основном риторического искусства, установления авторства и датировки, культурной значимости сборника (Д.М. Буланин, А.А. Введенский, П.Т. Алексеев, А.С. Елеонская, Л.С. Соболева). И хотя при характеристике сборника обращалось внимание на Поучения, направленные на исправление нравственности, цикл слов о пьянстве не подвергался специальному изучению, несмотря на яркую образность и актуальность.

Всего в «Статире» шесть слов, в которых пьянство обозначается в заглавии, пять из них являются вторыми частями проповедей, конкретизирующими идеи греховности человека, изображая пьянство как источник греха в потере человеческого облика.

Композиционно слова выстроены по правилам церковного красноречия, рекомендовавшего проповеди компилятивное построение с указанием на источники цитат [Церковное красноречие 1903]. Автор использует разные способы цитирования, являя свою творческую натуру и способность к рефлексии. Для Средневековья обращение к цитированию являлось основным средством поэтики и способствовало внедрению интертекстуальности в произведение. Талант автора сказывался в выборе цитат, парафразах и выстраиванию логически и эмоционально убедительного текста. Приведем яркое Слово 45 «Яко ничто же окаяннѣ человека пьянаго» (л. 187)², произнесенное автором на 10 неделе по «Сошествию

* Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда (проект №19-18-00186 «Культура Духа vs Культура Разума»: Интеллектуалы и Власть в Британии и России в эпоху Перемен (XVII–XVIII вв.)».

¹ РГБ. Собр. Румянцева №441. Сборник слов и поучений «Статир» XVII в. Поучение 45, лл. 187–191

² РГБ. Собр. Румянцева №441. 187 л. Далее листы рукописи указаны в скобках при цитате.

Святого Духа». Оно раскрывает нечестивость пьянства, безобразие которого показывается в сравнении с болезненным беснованием и поведением животных.

Начинается Поучение цитатой из Иоанна Златоуста (Беседы на Деяния Апостольские): *«Бѣсъ не възвраняетъ Ц(а)р(ст)вия Н(е)б(ес)наго получитьи, но и помогаетъ, ибо бѣснующиися здѣ муку приемлютъ за грѣхи»*. Согласно законам гомилетики, руководства по которой появлялись в XVII в., в начале проповеди должна быть озвучена тема из библейских или святоотеческих произведений. Выбранная тема становилась фундаментом всего слова, от нее выстраивалось изложение [Галятовский 1659: 241]. Такой прием введения цитаты исследователь-славист Пиккио Риккардо называет «библейским тематическим ключом», который позволяет читателю или слушателю уловить имплицитный сакральный смысл проповеди [Пиккио, 2003: 436–437]. Использованная автором «Статира» цитата не только обозначает тему, но и выводит проблематику слова на уровень «вечности»: бытовое пьянство искажает человеческий облик, данный Богом как образ и подобие Бога. Ряд источников цитат автор указывает на полях рукописи.

Кроме дословных цитат в тексте проповеди встречаются парафразированные цитирования, в которых автор творчески перерабатывает отрывки из источников. Показательным для приема парафразы является изображение праведной семьи:

«Коего же похваления достойна есть целом(у)драя, и от сластопитания удерживающаяся. Азъ бо пр(а)в(е)дно реку, такова есть трезвенная жена, честна и благообразна, всякаго целом(у)дрия исполненна. Блаженъ же и муж таковыя жены, ибо егда она д(у)шевное бл(а)городие соблюдаетъ, тогда и тѣло ея мною облагается красотою. Не от тѣлесныя доброты сие бываетъ, но от д(у)шевныя чистоты, ибо аще кто от прем(уд)рых увидитъ и красную жену, а безумну — посмѣется ей и наругается. А це(ло)м(уд)рой кто не удивится» (л. 189 об.).

Источником цитаты автор указывает 27 беседу на Деяния Апостольские Иоанна Златоуста. Однако сравнение показывает отсутствие точного сходства:

«Не думай, что красота зависит только от телесного благообразия. Представь девицу благообразную, но нескромную, болтливую, сварливую, склонную к пьянству и расточительности: не безобразнее ли она всякой некрасивой <...> Хочешь ли, я скажу теперь и о мужах? Что отвратительнее пьяного? Он <...> более зверь, нежели человек» [Златоуст].

Автор заимствует у Златоуста эпитеты и структуру, но делает упор на благочестивую семью, а не на греховную, как в Беседе, сохраняя при этом сообщение о связи телесной и душевной красоты.

Особую наглядность проповеди обеспечивают сравнения и противопоставления. 45 слово содержит заимствованные из святоотеческой литературы сравнения пьяницы и беснующегося и пьяницы и животного (свиньи или пса). Беснующимся болезнь дается Богом как испытание, а пьяница выбирает его самовольно и тем сильнее грех. Автор, помимо проблемы, указанной в «библейском ключе», обозначает еще одну — чувство меры:

«Колико на свѣте есть животныхъ, звѣрей и гадовъ, по воздуху парящихъ и в мори, но всѣхъ сихъ пияница горши: они бо вѣщи мѣры не приемлютъ пищи и смысла своего не погубляютъ, не бѣсятся и до мертва не питаются, пияница же и уставы мѣры преходитъ, и умъ погубляетъ, многожды и умираетъ пивши чрез мѣру» (л. 188 об.).

Обе проблемы объединены тематикой телесности и выражены цитатой из Златоуста в нравственном приложении («прикладе») — важнейшей части проповеди, содержащей правила праведной жизни: *«Сего ради малое и тѣсное чрево даль естъ намъ Б(о)гъ, еже бы малую мѣру уставити пищи»*. Для большего воздействия автор Статира дополняет цитату: *«Ты же сие <...> безмѣрными брашны и питии отягчаеши»* (л. 190 об.). Внимание к телесному проявлению греховности и праведности — семантика нового времени, для которого человек становится важен в его земном, каждодневном бытии.

Для того, чтобы донести прихожанам мысль о противоестественности пьянства и внушить к нему отвращение, автор использует яркие описания поведения пьяницы. Те же сравнения в сочетании со сниженной лексикой вызывают шокирующий эффект и выделяются на фоне нравоучений:

«<...>когого бестудия бѣсъ обжирства чрезъ пияницу не творитъ, ибо егда сей обожрется, тогда зубами скрежещетъ и уды тѣла своего кусаючи терзаетъ, и очи выворачиветъ, а ничтоже не видитъ. И яко пещь бестыдствуетъ, и внѣ ума своего бываетъ, и по земли валяется, и пѣны из него блевотитъ, яко от пса бѣсяцагося текутъ, и смрадъ зловония из гортани его исходитъ» (л. 187 об.).

Это часть — парафраз из «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона [Транквиллион 1619: л. 56 об.].

Усилена просторечием и бытовыми подробностями также цитата из «Толкования на Матфея» Иоанна Златоуста, превратившаяся под пером писателя в отгалкивающую картину:

«Кое бо злое не содѣвает пияница, свиния ис ч(е)л(о)в(е)ка творится, и горше свиней: ибо свиния не толико хоцетъ пребывати во овошнице зеленомъ и многоразличными плоды питатися, елико в тинь валятися и каломъ наслаждатися» (л. 187 об.).

Помимо натуралистических картин, автор обращается к социальным конфликтам, вызываемым пьянством:

«Тако и пияница никогда же хоцетъ з бл(а)гоискусными мужи бѣсъдовати и трапезы и пития с ними насладитися, якоже Хр(ис)тианский законъ повелеваетъ, но онъ таковыхъ оходитъ и в корчемнице со блудницами гнуснѣйшею трапезой питается и яко свиния в калъ валяется; оставя законную и добродородную свою жену и со скверными женами творитъ безбожная и законопреступная смѣшения» (л. 187 об. – 188).

Присущее автору использование натуралистических описаний в соединении с эмоциональной насыщенностью просторечия (в гомилетике такие описания называются изображениями) способствуют эмоциональному воздействию и служат в первую очередь для усиления чувственного восприятия.

Описания образов грешников в «Статире» дифференцированы социальным статусом пьяницы, что свидетельствует о формировании государственной функциональности в оценке личности. Во всех словах присутствует образ пьяницы-мужчины и показываются самые неприглядные стороны его поведения. Автор приводит физиологические подробности пьянства: рвоту, судороги, грязь вокруг, вытаращенные глаза. Изображение материально-телесного низа относительно пьянства здесь играет не комическую роль, как например в «Службе кабаку» [Лихачев, 1984: 7], а скорее трагическую, ужасающую. Главное, что отмечается нарушение не только внешнего облика человека, но и чистоты его души, ибо во время пиршества совершаются «безбожная и законопреступная смѣшения».

В образе пьяницы-женщины выделяется нарушение внешности, но, в отличие от мужского образа, тут присутствует не только уродство, но и приукрашивание. Автор противопоставляет грешницу и целомудренную жену, перерабатывая отрывок из Златоуста, при этом, как и в случае с мужчиной, в образе грешницы описываются физиологические подробности, и попытки приукрасить себя стоят в одном ряду с ними. Телесная красота же целомудренной жены обоснована ее душевным благородством и праведностью, и именно такую красоту автор считает истинной. В переработке цитаты Златоуста о грешной жене и грешном муже прослеживается мысль автора о тесной связи супругов, их влиянии друг на друга, которую он развивает в Слове к новобрачным [см.: Соболева, 2020: 259–260].

Предлагаем текст «Слова 45» для публикации³.

(л. 187)

Часть вторая того же слова.

Яко ничтоже окаяннѣ ч(е)л(о)в(е)ка пьянаго⁴

Н(ы)не же, любимцы мои, приведемъ на среду сонмища пьяницу и воспросимъ его обще, вам засвидѣтельствующимъ, да не мене⁵ одинаго возмните оболгати непотребное пьянство.

Сами извѣстне вѣдите и вѣсте, чимъ разнствуеъ бѣсящагося пьяница. Аще кого попущениемъ Б(о)жиим поверзаеъ демонъ, тогда таковой валяется по земли и пѣны точить, зубы скрежещеъ и оцепеневаеъ⁶ (Ср.: *Транквилион. Евангелие учительное, в неделю 4 Святого поста, ч. 2*). Но о семъ Б(о)ж(е)ственнѣи Златоустъ гл(аголе)тъ: бѣсъ не возвращаетъ Ц(а)р(с)твѣи Н(е)б(е)снаго получитьи, но и помогаеъ, ибо бѣснующиися здѣ муку приемлютъ за грѣхи, но обаче чисти отидуть ко Вл(а)д(ы)цѣ // (л. 187 об.) своему⁷ (*Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские, 41, 3*)

А пьяница не таяждо ли страждетъ, и коего бестудия бѣсъ обжирства чрезъ пьяницу не творитъ, ибо егда сей обожрется, тогда зубами скрежещеъ и улы тѣла своего кусаючи терзаеъ, и очи выворачивеъ, а ничтоже не видить. И яко песь бестыдствуеъ, и внѣ ума своего бываеъ, и по земли валяется, и пѣны из него блевотить, яко от пса бѣсящагося текутъ, и смрадъ зловония из гортани его исходитъ. Яко целомудрому невозможно его минути и с нимъ быти⁸ (Ср.: *Транквилион. Там же*).

И что ли реку прочее, како изочту злобы пьянства и како возмогу расторгнути дьявольское неистовство, ч(е)л(о)в(е)ческое душегубительство, бѣсовское любезное наслаждение. Кое бо злое не содѣваеъ пьяница, свиния ис ч(е)л(о)в(е)ка творится, и горше свиней, ибо свиния не толико хоцетъ пребывати во овощнице зеленомъ и многоразличными плоды питатися, елико в тинѣ валятися и каломъ наслаждатися.

Тако и пьяница никогда же хоцетъ з бл(а)гоискусными мужи бесѣдовати и трапезы и пития с ними насладитися, якоже Хр(ис)тианский законъ повелеваеъ, но онъ таковых о[б]ходить и в корчемнице со блудницами // (л. 188) гнунѣишею трапезой питается и, яко свиния, в калѣ валяется, оставя законную и добродородную свою жену и со скверными женами творить безбожная и законопреступная смѣшения. Поистиннѣ худжше свинии, а окаяннѣиши бѣснующагося.

Бѣснующагося убо вси милуемъ, сего же отвращаемся и ненавидимъ⁹. Свиния убо по естеству калоядна, бѣсуемый же по нужды Б(о)гу попустившу, пьяница же самовольно вдався в токовое безобразие и неистовство, ибо уста, и очеса, и ноздри, и вся спроста, жилище смраду и водотечению содѣловаеъ.

Аще бы и внутреняя его видѣти, ибо душа пьяницы яко в нѣкоей зимѣ и мразѣ измерзша и оцепенѣвша. (*Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 4*) Охъ горе, увы

³ Текст воспроизводится современным шрифтом. Вышедшие из употребления буквы славянского алфавита заменены современными: и десятиричное — и, омега — о, диграф оу — у, кси — кс, пси — пс, йотированное а и юс малый — я, фита — ф, йотированное е — е, ипси-лон — и или в, юс большой — у, й пишется в соответствии с современным пониманием текста. Сохранены ѣ, њ и ѣ, если они использованы автором рукописи. Титла раскрываются, пропущенные графемы вносятся в текст в круглых скобках. Выносные буквы вносятся в строку, но передаются курсивом. Пунктуация ориентирована на современные правила. Все исправления и дополнения указываются системой сносок. Редакторские исправления передаются через квадратные скобки и также отмечаются в сносках. Все указания на цитаты и парафразы приводятся в круглых скобках курсивом.

⁴ В ркп. вставка на правом поле: Слов(о) 45.

⁵ Испр. автором, изначально: ме.

⁶ В ркп. на правом поле: Кирил(л) Став(ровецкий) в н(е)д(е)лю 4 по (Пасхе).

мнѣ, что творить пьянство, колкое родить злое. Срамляюся прочее изрещи и здѣ на среду ц(е)рк(о)внаго собора произнести. Понеже не о сихъ бы мнѣ мерскихъ бесѣду творити, ибо н(ы)нѣ азъ недостойный причастихся Хр(и)стовыхъ таинствъ: языкъ имамъ кровию его прес(вя)тѣйшею окровавленъ. И таковыми о преславныхъ содѣтеля моего бл(а)годѣянии бесѣдовати и по своей бы силѣ и достоинству Творцу моему бл(а)гохванныя гл(агол)ы воссылати.

Мы же сия вся оставихомъ, на пьяницъ бра // (л. 188 об.) нию убѣдихомся, видим бо яко зѣло пьянства злоба возрастаетъ и по всему Хр(ис)тианьскому роду властелски ся простираетъ.

Колико на свѣте есть животныхъ, звѣрей и гадовъ, по воздуху парящихъ и в мори, но всѣхъ сихъ пьяница горши: они бо вящи мѣры не преемлютъ пищи и смысла своего не погубляютъ, не бѣсятся¹⁰ и домертва не питаются, пьяница же и уставы мѣры преходитъ, и умъ погубляетъ, многожды и умираетъ пивши чрез мѣру.

Гл(а)г(олет)ъ б(о)ж(ес)твенный Златоустъ: «Колми лучше пьяницы осель, отраднѣ песь, бл(а)гоискуснѣ медвѣмъ и вся животная превосходятъ в разумѣ пьяницу. Аще имъ ясти и пити треба будет, знаютъ мѣру, не преходятъ свой уставъ, аще и бесчисленнии принуждаемы будутъ. А пьяница всегда ся пресыщаетъ и мѣры своего устава не знаетъ, и на кийждо д(е)нь чрево свое распространяетъ, аки ладью к потоплению уготовляетъ, и дотолѣ сытости не знаетъ, донелиже яко буря пьянство его поверзаетъ, и окаянное тѣло его яко от истопления морскаго наполнено мокротою винною, и едва ся обрѣтаетъ мѣсто в нем ц(а)р(с)твующей д(у)ши, скитаетбоя стесняема, многожды же и исходитъ злою вонейю изгонима»¹¹ (*Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 5*). // (л. 189)

Увы срама сего и поругания, а бѣсомъ радования. Не такову утѣху имать о бѣснующемся, яко же о пьянице. Егда пьяница шествуетъ, праваго пути не знаетъ, ноги о камень претыкаетъ, а д(е)нь нощию называетъ: очи имать отверсты, ниже при ногахъ сущее видить.

И прочее, что ми много гл(агола)ти, сами вѣсте, что есть пьяницы срамнѣйши, посмѣтеленъ есть слугамъ, в поругание врагомъ, уничиженъ от друзей, оплакан от прем(у)дрыхъ, окаяненъ пред Б(о)гомъ, тмами осуждения исполненъ, погубилъ ч(е)л(о)в(е)ческое естество, ибо бысть звѣрь, а не ч(е)л(о)в(е)к. Иеремия Прор(о)к лву и медвѣдю уподобляетъ и поистиннѣ достойни суть (*Плач. 3: 10–13*), (*Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские, беседа 27, 2*).

Но сихъ бо не азъ обличаю, но пр(е)м(у)дрый Соломонъ: «Кому горе, кому молва, кому бѣды, кому свары и молвы, кому судове, не пребывающим ли в винѣ. Кому сини очи, не пьянице ли»¹² (*Притч. 23: 29–30*).

Нам же есть слово и к женамъ побесѣдовати: аще бы умнѣ посмотрилъ, что есть студнѣйше жены пьянствующия и ничтоже будет равно бестудству ея. Елико бо немощнѣйши есть сосудъ, толико болше есть и истопление. (*Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 4*) Егда убо бываетъ от вина изумлена, тогда почернѣваетъ зрака тоя цвѣтъ или излише красѣтся и пелеровидно показуется. Возмущается тихое и кроткое очесъ ея, аки // (л. 189 об.) облаку нѣкому луча заступающи солнечныя¹³ (*Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские, беседа 27, 2*), ибо аще и свободна будетъ, но уничижена, и посмѣянна о[т] рабынь, посредѣ соборища рабовъ безобразуетъ и рабскую вещь показуетъ¹⁴ (*Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 4*).

Какова есть мерзостна жена згорѣвшимъ в ней виномъ дышающая, возмердѣвшими и согнившими мясами рыгающая, истлѣвшими брашны множествомъ отягчена, востати не могущая. Зияния частаго исполнена и мрака, и безумия многоаго, вся пренебрегаетъ ни о чадахъ плачущихъ внимаемъ, но сия о пьянствующихъ женахъ.

Коего же похваления достойна есть целом(у)драя, и от сластопитания удерживающаяся. Азъ бо пр(а)в(е)дно реку, такова есть трезвенная жена, честна и благообразна, всякаго целом(у)дрия исполненна. Блаженъ же и муж таковыя жены, ибо егда она д(у)шевное бл(а)городие соблюдаетъ, тогда и тѣло ея многою облагается красотою. Не от

⁷ В ркп. на правом поле (л. 187): На Дѣян(ия) нрав(оучение) 41.

⁸ В ркп. на левом поле: Кирил(л) тажн(е)д(ел)я.

⁹ В ркп. на правом поле: Златоустый.

¹⁰ Испр. автором, изначально: бесятся.

¹¹ В ркп. на левом поле: на Ма(т)ф(ея).

¹² В ркп. на правом поле: При(т)ч(а) 23.

¹³ В ркп. на правом поле: Злато(уст) на Дѣ(я)н(ия) нрав(оучение) 27.

¹⁴ В ркп. на левом поле: тойже на Ма(т)ф(ея) нрав(оучение) 57.

тѣлесныя доброты сие бываетъ, но от д(у)шевныя чистоты, ибо аще кто от прем(у)дрых увидитъ и красную жену, а безумну — посмѣется ей ино ругается. А це(ло)м(у)дрой, кто не удивится. Реку женѣ что и о отроковицѣхъ, аще будетъ сварлива и язычна, досадителна и пьянчива, многоиждивителна, тогда всѣхъ злоо// (л. 190) бразнѣйшу и зловидну устроить себе¹⁵ (Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские, беседа 27, 2). О сихъ нѣкто от прем(у)дрыхъ рекъ: дщи О(т)ца смотрелива похвалится и въ юности своей ни от кого же презрится и з живущими да никогда возненавидѣнна будетъ, в дѣвствѣ егда како осквернится. И паки о дщери бестуднѣй положи блюдо, еда како сотворитъ обрадование врагом и посрамитъ тя в народѣ мнозѣ¹⁶ (Сх. 42: 9–11).

Что ли паки о стыдящейся речемъ, аще молчалива и червленѣти ся навикнетъ и аще вѣщаеъ в мѣру, и аще возлюбитъ постъ и прилежати начнетъ м(о)л(и)твѣ, всихъ бо ей сугуба красота, болшая лѣпота, любезнѣйший лица взоръ, целом(у)дрія исполненъ и бл(а)гочинія (Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские, беседа 27, 2).

Зрите, любимцы, колика от воздержания бл(а)гая. Чего ради молю, возневидим убо д(у)шегубителнаго пьянства и бѣжимъ от него, от общаго блуда, безстудству отца, иже на всякий безчинный видъ приводить.

И восприимемъ вмѣсто сихъ воздержание, М(а)т(е)рь Добродѣтели, и симъ проженемъ нечистаго духа, иже приводить до рва погибелнаго. Ибо постящийся¹⁷ легкокъ есть, яко крилатъ, и в м(о)л(и)твѣ прилѣженъ, сугубы крила иматъ легчайши вѣтровъ, сей м(о)л(и)тва Б(о)га сотворяетъ, а бѣсомъ страшень бываетъ. Огня зѣанѣйши, земли высочайши. Ничтоже бо ч(е)л(о)в(е)ка сильнѣй // (л. 190 об.) ши всегда молящагося¹⁸ (Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 4).

Сего ради малое и тѣсное чрево далъ есть намъ Б(о)гъ, еже бы малую мѣру уставити пици (Златоуст, Беседы на Деяния Апостольские, беседа 27, 2). Ты же сие распростра- няеши¹⁹ и безмѣрными брашны и питии отягчаеши.

Слышу же и таковыхъ, гл(агол)ющихъ: «Да не будетъ вино». Оле безумия! Оле неистовства! Намъ безобразующимъ гл(аголе)тъ Златоустый: А Б(о)жия дарования порицаем, кто от имущихъ разумъ симъ непоимѣется, подобни сии порицатели о(т)цу бесыщагося отрока: онъ бо луну оболгуя предъ Г(оспод)емъ а сии на вино клеветуютъ, а своего неистовства и невоздержания нимало не помянуть.

Но поразумѣй, о изумленный ч(е)л(о)в(е)че: еда ли вино сотвори которое зло, но твое невоздержание. Сия ты от пьянства си главы гл(аголе)ши, и дарование Б(о)жие укоряеши. Рцы ми убо: да не будетъ пьянство, да не будетъ и наслаждение, аще ми речеши, аще бы не было вино, тогда бы не была и пьянства погибель. А помалу еще речеши: да не будетъ и желѣзо мужеубицъ ради, да не будетъ и ношъ татей ради, да не будетъ и д(е)нь клеветниковъ ради, да не будетъ и жена прелюбодѣйства ради²⁰ (Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 4). И вся простѣ отимеши. А сам ты откуда и гдѣ будеши?

Но о сатанискаго смысла и прелести! Ни братия, не о // (л. 191) клеветайте вино, но пьянство, ибо вино дано намъ, да веселимся, а не яко безобразуем, да смѣемся, а не подсмѣяни будетъ, здравствуем, а не да недугуемъ, да немощъ тѣлесную исправляемъ, а не яко д(у)шевную крѣпость низлагаемъ (Златоуст. Толкование на Матфея, беседа 57, 5).

Приимите, возлюбленни, моя малая сия наказания, аще я сохраните, то Бл(а)гий Б(о)гъ, м(и)л(ос)т(ли)вый Вл(а)д(ы)ка, Г(оспо)дъ нашъ Иис(ус)ъ Хр(ис)тосъ, источникъ неисчерпаемая бл(а)гоныни, сокровище неизреченныхъ дарований, дастъ намъ здѣ мѣръ и здравие, земли плодоносие, с высоты Н(е)б(ес)ныя дождеве бл(а)гопогодливъ, съ ярною теплою с(о)лн(е)чною.

И по сихъ всѣхъ временныхъ сподобитъ Ц(а)рствия своего Неб(ес)наго и веселія неизреченнаго, идѣже самъ Ц(а)р(с)твуетъ купно со О(т)цемъ и Д(у)хомъ С(вя)тымъ, от всего языка А(н)гельскаго восхваляемый и от всѣхъ с(вя)тыхъ покланяемый во бесконечныя вѣки. Аминь.

РГБ, собр. Румянцева 411, лл. 187 – 191 (2 счета)

¹⁵ В ркп. на левом поле : Злато(уст) на Дѣ(я)н(ия) нрав(оучение) 27.

¹⁶ В ркп. на правом поле: Сирах 42.

¹⁷ Испр., в ркп: постяйся.

¹⁸ В ркп. на правом поле: Злато(уст) на Ма(т)ф(ея).

¹⁹ Испр. автором, изначально: распрыеши.

²⁰ В ркп. на левом поле указание: на Ма(т)ф(ея).

Источники

Статир: рукопись. РГБ. Собр. Румянцева, №411. лл. 187–191.

Транквиллион (Ставровецкий) Кирилл. Евангелие учительное. Рахманов, 1619. 551 л.

Литература

Галятовский И. Ключ разумения. К.: Тип. Киево-Печерской лавры, 1659. [1], 253 л.

Илюшин И. Применение опыта дореволюционного трезвеннического движения к современной жизни // Координационный центр по противодействию наркомании и алкоголизму. Режим доступа: <http://antinarco.org/cgjournal/20/29/primenenie-opyta-dorevoluytsionnogo-trezvennicheskogo-dvizheniya-k-sovremennoj-zhizni.html> (дата обращения 22.10.20).

Златоуст И. Беседы на Деяния Апостольские, 27 беседа. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_55/27 (дата обращения 23.10.20).

Калинина А.Д. Особенности образной системы проповеди «Слово о слепотѣ хр[ис]тиань...» в рукописном сборнике «Статир» / А.Д. Калинина // Литература в контексте современности. Аксиосфера русской и зарубежной литературы: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием. — Челябинск: Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический ун-т, 2019. — С. 55–59

Кирилл Транквиллион-Ставровецкий. Евангелие учительное. Рахманово, 1619. 551 л.

Лихачев Д., Панченко А., Поньрко Н. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. 295 с.

Соболева Л.С. Гимн семейной любви и гармонии в рукописном сборнике проповедей конца XVII века // Диалог со временем. — 2020. — Вып. 73. — С. 254–271.

Риккардо П. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н.Н. Запольская, В.В. Калугин; ред. М.М. Сокольская; предисл. В.В. Калугина. М.: Знак, 2003. 703 с.

Русская демократическая сатира XVII века / АН СССР; подгот. текстов, статья и коммент. чл.-кор. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц; [отв. ред. Д.С. Лихачев]. М.: Наука, 1977. 254 с.

Церковное красноречие / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон // Энциклопедический словарь. Т. XXXVIII. / издатели Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. Спб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1903. с. 74–77.

Зайцев И.С.
(Санкт-Петербург)

Взаимосвязь экстерьера и интерьера в создании богословского и художественного образа храма

Возрождение православия в России в целом и его художественных традиций в частности ставит перед исследователями церковной культуры новые задачи. Одной из основных проблем является соответствие как образа экстерьера и интерьера храма в целом, так и соответствие их элементов друг другу в частности. Данный принцип являлся обязательной частью художественного образа храма в древности. Актуален ли он в настоящее время? Также острым вопросом остается развитие иконографических схем при создании программы современных росписей. Результатом исследования становится попытка раскрытия

вышеперечисленных вопросов на примере и сопоставлении ряда древних и современных памятников.

Ансамбль Храм Казанской Божией Матери в Устюжне является одним из ярких примеров цельного ансамбля и с позиции архитектурно-художественного построения и внутри себя, и во взаимодействии с внешней средой, и для построения богословского образа. Ряд изменений в облике храма и среды вокруг за его трехсотлетнюю историю искажил идею, тем более становится актуальной задача ее выявления, поскольку данная проблема характерна для многих памятников. При подобном анализе чаще обращают внимание на архитектурные особенности памятника. Цель данной работы, показать, как в совокупности отражают идею и архитектура, и живопись.

Город Устюжна мало изменился в своих размерах за последние триста лет. И в древности, и сейчас храм находится на краю города, на древней кладбищенской территории. Преданием, записанным в прошлом веке, возведение ныне существующего каменного здания Казанской церкви связывается с фамилией именитых людей Строгановых. В предании рассказывается, что в конце царствования Алексея Михайловича находившийся в Устюжне по торговым делам один из Строгановых тяжело заболел. Уже находясь при смерти, он обратился с молитвой о помощи к новоявленной иконе Богоматери Казанской и получил исцеление. По случаю своего чудесного избавления от смерти именитый гость дал обет возвести в честь чудотворной иконы новый каменный храм и сдержал свое обещание. Именно потому храм принадлежит к редкой группе памятников Строгановского барокко.

Для начала необходимо восстановить изначальный архитектурный сценарий восприятия храма. Во-первых, ось главной улицы города, к которой привязан храм, появилась значительно позже. Об этом говорит и генетическое расположение вторых ворот в кольце церковной ограды, ориентированных на юг, на древний выезд из города на Москву, и расположение колокольни, акцентирующей главный вход. Во-вторых, по изначальному проекту звонница храма должна была располагаться с западной стороны, что подчеркивало бы парадную протяженность южного фасада (по неясным причинам осуществлена не была). К тому же южный предел постройки появился только в 19-м веке. На основании данных фактов, можно сделать вывод, что главным входом и главным фасадом изначально считались южные, а не западные, как сейчас. Теперь можно рассмотреть, как стенописное убранство развивало и поддерживало данный сценарий.

Живопись храма выполнена спустя почти пятьдесят лет после постройки храма ярославскими мастерами, на первый взгляд, в консервативной традиции, обращенной к прославленным стенописям 17-го века, что вполне соответствует времени постройки храма. Видно четкое членение на тематические регистры: в куполе барабана помещено изображение «Христа-Вседержителя». На стенках двухсветного фонаря в круглых клеймах написаны праотцы, пророки, херувимы. Сомкнутый свод расписан на сюжеты Великих праздников. Самый верхний ярус занимают сцены Страстного цикла в хронологическом порядке: начинаясь на западном склоне свода композицией «Моление о чаше», страстной цикл завершается на южном склоне сценой «Уверения Фомы». В двух следующих регистрах повествуется о земном пути Иисуса Христа и о его учении. В следующем,

четвертом сверху, регистре иллюстрируются «Деяния апостольские». Неожиданно развитие повествования этого регистра прерывается включением композиций увеличенного размера «Спас Нерукотворный» (на южной стене) и изображением Богоматери с младенцем (на северной). Расположение с первого взгляда кажется необычным, если не вспомнить, что канонически изображение Спаса Нерукотворного помещается над главным входом в храм, как и изображение «Богоматери Знамение» под ним, в откосе двери. Если образы Спаса и «Предста Царица» (на западной стене, в этом же ярусе) еще сходны с каноническими, то трактовка Богоматери явно несет на себе черты европейской живописной традиции. Особенно если сравнить его с изображениями явленных икон Богоматери на сводах окон второго яруса северной и южной стены, которым присущ более традиционный характер. Можно сделать вывод, что авторы стенописи, стилистически выделив данное изображение и расположив его напротив главного (южного) входа, тем самым подчеркнули главную тему посвящения храма — тему Божией Матери. Даже если следовать мнению об изначальном отсутствии дверей на южном фасаде, скорее всего, они могли появиться при задумке росписи храма. Часто процессам росписи соответствовали и изменения в архитектурном облике.

При достаточно традиционной иконографии, авторы стенописи попытались связать еще довольно консервативный строй фресок с новыми художественными веяниями.

Одним из главных принципов древних стенописей было тональное единство ансамбля. Принцип определял место стенописи в интерьере, когда ведущим литургическим звеном являлся иконостас, следовательно, на нем сосредотачивались и основные художественные акценты, а фреска играла соподчинительную роль. Вместе с тем, тональное единство не заостряло внимание прихожан на отображенных сюжетах, поддерживало определенное молитвенное настроение. В строе композиций выделялись главные действующие лица сюжетов.

В данном же памятнике мы видим тенденцию к расширению тональной градации, к усилению контрастов живописи. Особенно характерно введение в строй большего количества плоскостей, окрашенных в белый цвет, с разбегами базовых колеров. Графически выстроенная, детализированная архитектура, по сути становящаяся самодостаточной (в следующую эпоху развития храмового искусства, данный элемент эволюционирует в картуши, обрамляющие картинную плоскость). В фигуративной живописи для тональной поддержки аналогично введены нестандартный цветовой окрас элементов. Показательна в этом отношении ростовая фигура Архангела Михаила в притворе необычной белой и синей расцветкой доспехов и крыльев (традиционно, они охристые), Ангел в сюжете «Изведение апостола Петра из темницы», ангелы в «Мученичестве Святой Екатерины на колесе». Аналогичные элементы присутствуют и в других циклах и композициях. Возможно, это попытка связать в единое целое другие элементы убранства, и иконостас в том числе. Изначальный иконостас не сохранился, но аналоги, существующие в других храмах Строгановского круга, дают образцы сложных сооружений с развитой многослойной золоченой резьбой, профилированной архитектурой. Если подобная алтарная преграда существовала в данном ансамбле, то росписи служили бы для нее мощной поддержкой.



Храм Казанской Божией Матери,
г. Устюжна. Вид с запада



«Архангел Михаил», композиция притвора



«Исцеление рабыни апостолом Павлом
в Македонии». Стенопись собора Спасо-
Преображенского монастыря в Суздале,
1694 г.



«Спас Нерукотворный»



«Исцеление рабыни апостолом Павлом
в Македонии», композиция четверика,
северная стена

В данной особенности можно увидеть отражение еще одной специфической функции Казанского храма — это храм-памятник. Об этом говорят и небольшая площадь четверика, не предназначенная для большого количества прихожан, и нарядное убранство, не призывающее к молитвенному настроению места, что создает образ храма — реликвария одной из главных святынь Устюжны явленной чудотворной иконы Казанской Божией Матери. Возможно, этим объясняется и размещение цикла жития Святой Екатерины в четверике, а не в пределе ее имени, чтобы сосредоточить всю смысловую нагрузку росписи в одном парадном пространстве.

Использование западноевропейских образцов, главным образом, Библии Пискатора, в разработке сюжетов храмового убранства Руси широко применялось уже в 17 веке. Данная традиция не обошла и Казанский храм, но уже значительно развилась. Для каждого регистра характерна своя степень эволюции. Самые консервативные по трактовке верхние регистры с Дванадцатыми праздниками, где новаторство проявляется больше в трактовке архитектурных фонов. Среднюю позицию здесь занимает регистр Апостольских деяний, где наличие стилистической разницы имело свою цель (его особенности рассмотрены выше). Больше всего это заметно на периферийных сюжетных циклах, меньше связанных с прошлой богословской, иконографической и художественной традицией: Житие Святой Екатерины, прямых аналогов которой на сегодняшний момент не выявлено, в центральном четверике, «Дни Творения, «История Адама и Евы» в притворе.

Особенно обращает на себя внимание трактовка клейм притвора. Если раньше на композицию образца гравюры просто «накладывалась» традиционная изобразительная форма, то здесь, условное перенесение схемы перерастает в уверенную светотеневую чувственную моделировку фигур (особенно в клеймах, посвященных Адаму и Еве до изгнания из рая, слева от западного входа). Очень необычным, почти импрессионистическим, выглядит и трактовка пейзажа в клейме «Отделения Неба от Земли». Емкие, тяжеловесные формы барокко уступают место более усложненной, ломаной, вместе с тем, более изящной рокайльной пластике. Если сравнивать прямой генетический аналог, такой как выдающуюся стенопись собора Спасо-Преображенского монастыря в Суздале (сюжет «Исцеление рабыни апостолом Павлом в Македонии»), прославленного изографа 17-го века Гурия Никитина, в Казанском храме, то разница становится очевидной.

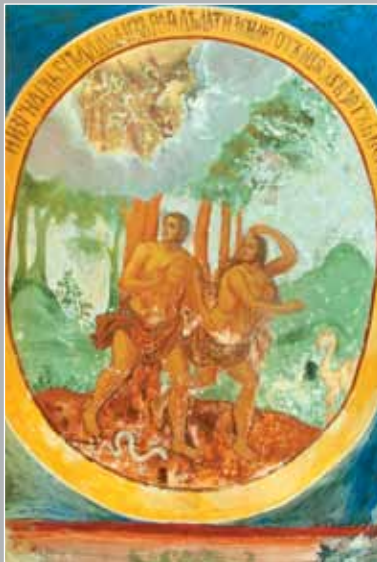
Главной тенденцией становится переход с декоративного принципа организации структуры стены, характерной для развитого стиля стенописи конца 17 века, на систему многослойной станковой живописи. Особенно ярко принцип выражен в трактовке одеяний персонажей в цикле жития Святой Екатерины. Складки одежд зачастую перестают подчеркивать движение фигур, а остаются самостоятельным декоративным элементом с манерной трактовкой. Нивелируется путем последующего наложения многослойных лессировок четкое декоративное разделение слоев моделировки между собой, что ранее было неотъемлемой частью живописной системы. Вместе с тем, характерными элементами становятся реалистическая моделировка фигур персонажей. Владение формой и пластикой никогда не было чуждо древнерусскому искусству, но здесь можно видеть изображение уже анатомических нюансов



Святая Екатерина перед царем и философами проповедует христианство



«Покров Божией Матери»



«Изгнание из рая»



Святой Прокопий юродивый, святые чудотворцы и бессеребренники Косьма и Дамиан, святые Кир и Иоанн, святой великомученик Феодор Стратиллат, святой мученик Пантелеймон

в изображении суставов ног, рук, как в уже упомянутой композиции «Архангел Михаил» в притворе, «Побиение камнями Архидиакона Стефана в Иерусалиме» и других.

Таким образом, можно сделать вывод, что авторы росписи впитывали художественные веяния времени, когда стиль барокко уступил место веяниям рококо, чьи характерные черты были выявлены выше. Тем более что развитие обоих стилей в их европейской трактовке шло в России в тот исторический период параллельно.

Отдельной главой является отражение ктиторовской тематики. Здесь она отражена в прямом и символическом аспекте. Достаточно необычно и новаторски смотрятся портретные изображения в откосе порталов западного входа в четверик. Изображение ктиторов редко встречается в православном храмовом искусстве, обычно помещаются образы соименных святых. Данный пример имеет и ряд особенностей. Предание о постройке храма Г.Д. Строгановым еще было свежо в памяти в середине 18 века: его изображение атрибутировано на южном откосе портала. Несмотря на портретную заявку, это изображение достаточно условно и являет собой, скорее, обобщенный образ ктитора. Об этом говорит и консервативное художественное решение лика, не отвечающее историческим реалиям 1750-х годов, а также изображение кафтана на горностаевом меху в качестве традиционной принадлежности императорских персон и одеяния, подчеркивающего статусность храма. Трактовка личности изображенного на обратной стороне портала юноши неоднозначна. Возможно, это сам Г.Д. Строганов в молодом возрасте, поскольку на момент постройки у него еще не было детей, а на момент росписи не было в живых, и его семья не принимала уже деятельного участия в жизни храма. Возможно, это изображение Василия Федоровича Козлянинова, заказчика росписи. Тем более, в алтаре сохранилась сцена «Богоматерь на престоле» с предстоящими Василием и Дарией (соименными святыми заказчиков росписи). Но атрибутировать социальную принадлежность персонажа сложно, в частности, из-за полностью переписанных позднее одежд. Скорее всего, это также обобщенный образ. В целом, композицию портала можно трактовать как символические изображения строителя и благоукрасителя храма.

Изображения святых в притворе символически связывают предания о постройке храма и Святых Прокопия Юродивого, чудотворцев и бессребреников Косьму и Дамиана, Кира и Иоанна, Великомучеников Феодора Стратиллата, Мученика Пантелеймона, Великомученика Димитрия, Великомученика Георгия, Великомученика Феодора Тирона, Великомученицы Варвары в единый смысловой регистр. Все изображения святых тематически здесь можно условно разделить на две группы. К первой относятся Святые целители, ко второй — мученики. Первая группа поддерживает историческую тематику. На месте храма в древности существовал «дом убогих» — глубокая яма, в которой хоронили нищих и умерших нечаянной смертью, в том числе, среди них могли быть и безымянные святые. Тем более, тема исцеления непосредственно связана с родом Строгановых и поводом строительства каменного храма. Когда в 1647 году здесь был поставлен деревянный храм Казанской иконы Богоматери, при нем изначально существовал придел Святой Екатерины, подвиг которой встал в ряд величайших венцов мученичества в православии. Так он иконографически поддержан изображением еще ряда святых.

Святые Прокопий Юродивый, чудотворцы и бессребреники Косьма и Дамиан, Кир и Иоанн, Великомученик Феодор Стратиллат, Мученик Пантелеймон — композиция притвора. Из ряда изображений притвора особняком стоит композиция «Покров» (справа от западного входа). Не входя в число Дванадцатых праздников, сюжет не мог быть помещен в верхний регистр росписи центрального четверика. Тем не менее, появление композиции не случайно, поскольку данный сюжет обозначает тему заступничества Божией Матери уже при входе в храм.

В экстерьере храма раскрытие Богородичной темы поддержано рядом элементов: размещение образов Богоматери в киотах над карнизом в целом, и Казанской Божией Матери на южном (главном) фасаде, в частности. Характерный для барокко декоративный элемент раковины, расположенный в наличниках храма, получил здесь дополнительное смысловое звучание, поскольку традиционно является символом Богородицы. Таким образом, выдержана идея цельности интерьера и экстерьера.

Выводы

Исследование художественного ансамбля Храма Казанской Божией Матери, как одного из редких сохранившихся цельных памятников древнерусского искусства, выявило ряд актуальных аспектов развития церковного искусства и в наше время.

1. Ансамбль храма — это произведение, являющее цельный художественный образ как внутри себя, так и во взаимодействии с окружающей средой.

2. Храм является примером итога развития древнерусской традиции и этапом развития нового стиля.

3. Храм является ярким примером частного заказа с изначально заданной богословской и художественной тематикой, что чаще всего встречается в современной практике.

4. Несмотря на временной разрыв в формировании интерьера и экстерьера ансамбля, в нем осуществилась задача стилистического единства.

5. В убранстве интерьера храм сочетает в себе как устоявшиеся канонические элементы, так и новаторские, вписанные в общую концепцию.

6. Наличие разностилевых элементов интерьера не случайно, они имеют определенную цель: служат поддержанию богословской и художественной идеи. Особенности складывания художественного образа исследованного объекта могут послужить примером как для определения путей развития церковного искусства в целом, так и формирования принципов индивидуальных современных храмовых ансамблей в частности. В этом ключе необходимо учитывать: формирование цельной художественной и богословской идеи нужно продумывать на этапе замысла ансамбля; учитывать исторические, региональные, временные, частные условия формирования ансамбля для создания индивидуального образа; ориентироваться в особенностях формирования художественной, богословской, иконографической программы ансамбля; просчитывать возможность искажения воплощенного образа, следовательно, и идеи в будущем. Внедрение в общую стилевую цельность ансамбля новаторских элементов или иной художественной традиций мотивирует дальнейшее развитие искусства и стиля.

Примеры воплощения выводов в современной практике

У современного художника, занимающегося церковными монументальными росписями, с годами накапливается опыт, позволяющий проследить основные тенденции развития церковного искусства настоящего времени. Основной особенностью современного церковного искусства является многополярность принципов решения как экстерьера, так и интерьера храма — в отличие от опыта прошлых эпох, где была больше выражена привязка или к доминирующему стилю эпохи с рудиментами прошлого, или с элементами новых тенденций, или к тому или иному культурному региону. В настоящее время, благодаря колоссальным возможностям доступа к информации, данные принципы фактически не работают. Еще одна сторона процесса — оторванность воспринимаемой данной репродуцируемой информации от среды, в которой реально существует или существовал (изменено окружение, или перенесен в музей) тот или иной художественный образ. Следует также учитывать влияние естественных временных, физических и исторических процессов (войны, время, природные катаклизмы, смена художественной моды), жертвой которых в первую очередь становится художественное наследие. Не исключено, что о многих периодах развития искусства, и церковного в частности, мы судим скорее по артефактам, а не по памятникам высшего проявления стиля. Данный вопрос разведения понятий артефакта и произведения искусства требует отдельного исследования.

Основные принципы работы над созданием художественного образа убранства храма

Разработка комплексного проекта храмового убранства: стенописи, иконостаса, киотов и т.д. в соответствии с архитектурой и заявленным стилем.

Умение работать в различных стилистиках.

Стилистическое соответствие всех элементов росписи архитектуре храма.

Соответствие всех элементов росписи храма конкретной стилистике.

Ориентация на древнюю живопись и учет собственного опыта копирования и изучения памятников.

Умение теоретически обосновать выбор концепции убранства храма на основе искусствоведческих источников.

Комплексная разработка иконографической программы росписи в соответствии со стилистикой храма на основе исторического материала.

Разработка авторского ручного проекта росписи.

Соответствие проекта росписи его воплощению.

Предварительная эскизная работа.

Разработка расчетно-сметной документации росписи.

Четкое распределение ролей в выполнении росписи.

Приоритет в соблюдении технико-технологического уровня.

Адаптация древних изобразительных приемов и выразительных средств живописи к современным художественным материалам.

Дополнительные принципы

Индивидуализм, а не соборность.

Религиозное искусство не доминирует.

Два пути:

1. Замыкание в рамках определенного стиля, следовательно, затруднено развитие стиля церковной живописи.

2. Черты арт-объекта, светскость. Из этого следует, что создание современного аутентичного стиля невозможно в принципе из-за отсутствия подобной задачи (была в прошлые эпохи на государственном уровне). Актуальность артелей как устойчивого коллектива ставится под сомнение.

Необходимость формирования творческого коллектива вокруг конкретного объекта, иначе — ограниченность и замкнутость художественного процесса. Следовательно, повышение роли единого автора.

Принципиальные подходы:

Актуальна не информативность сюжета, а знаковость. Задача: переключение от обилия современной информации.

Противопоставление интерьера внешней среде (по закону контраста).

Сочинение «сценария» развития памятника

В пользу доказательств данных тезисов возможно привести десятки примеров, но наиболее ценно приведение актуального собственного опыта.

Храм Рождества Христова, Череповец: проект, воплощение

Классический пример аутентичного стиля (парадокс: обратный процесс — в древности новаторские идеи осуществлялись на периферии, а не наоборот). Образ рая: противопоставление внешней индустриальной среде города.

Предубеждение к некоторым историческим стилям (из советской истории искусства).

Сочинение «сценария» развития памятника (иконостас — привязка к региону, изменение роли храма в жизни города, колокольня).

Храм Иоанна Богослова в г. Кудрово (проект). Учен исторический контекст региона. Противопоставление внешней и исторической среде. Октагон — привязка к романской традиции, следовательно, и роспись.

Храм Николая Чудотворца в поселке Роцино (проект, воплощение). Эклектика заложена изначально. Приспособление к заданным камертонам (пол, потолок — тоже тенденция).

Редко триада играет в унисон: архитектура, иконостас, стенопись — необходимо закладывать взаимопроникновение.

Литература:

Алпатов М.В. Древнерусская иконопись. М.: Искусство, 1974. 332 с.

Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М.: Просвещение, 1993. 224 с.

Бобров Ю.Г. Основы иконографии древнерусской живописи: учебное пособие. Л.: ЛИЖСА, 1991.

Брайцева О.И. Строгановские постройки рубежа 17–18 веков. М.: Стройиздат, 1977. 176 с.

Брюсова В.Г. Фрески Ярославля 17 – начала 18 веков. М.: Искусство, 1983. 148 с.

Семина А.Е., Максимова С.В.
(Пермь)

Архитектура в контексте межкультурного взаимодействия (по материалам международного проекта PROMETHEUS)*

В условиях глобализации возрастает роль регионов, что требует выяснения историко-культурных закономерностей и особенностей их развития. Для определения региональной идентичности необходимо определить роль региона в общемировом контексте. Своеобразие облика исторических поселений определяется наличием самобытности памятников архитектуры, основанной на местных архитектурно-художественных и строительных традициях. Таким образом, идентичность места проявляется в наличии стилистических особенностей архитектуры, выразительности силуэта и панорамы, масштабе, связи застройки с ландшафтом и других факторах. Утрата таких особенностей приводит к обезличиванию поселений.

Современное состояние архитектурно-градостроительного наследия региона Пермского Верхнекамья вызывает серьезную озабоченность. Памятники разрушаются, консервация и реставрация производится в недостаточном объеме.

Проект международной исследовательской группы PROMETHEUS направлен на изучение региональных архитектурных особенностей и традиций, а также встраивания архитектуры Верхнекамья в общемировую систему через цифровое представление архитектурного наследия.

Регион Верхнекамья выбран для изучения в качестве символического места сосуществования архитектурных стилей, отражающих европейскую культуру за пределами ее политических границ. Верхнекамский регион простирается на севере Пермского края, к западу от Уральских гор, с Коми-Пермяцким округом в качестве северной границы. Залежи минеральных ресурсов, а также удобство расположения для торговых путей на начальном этапе развития региона Верхнекамья (XV–XVI вв.) дали толчок к интенсивному культурному развитию, в том числе и развитию архитектуры [Косточкин 1988].

Открытие солончаков, деятельность купеческих семей, таких как Строгановы или Голицыны, привели к развитию городских поселений с жилыми домами и православными комплексами, церквями, колокольнями и фамильными часовнями. Торговые пути и развитая промышленность привели к развитию таких центров, как Соликамск (1430 г.), Чердынь (1535 г.) и Усолье (1606 г.).

Со временем изначально построенные типичные деревянные постройки заменялись строениями из кирпичной кладки, которая характеризуется уникальным стилем с европейскими влияниями. Сравнительное исследование архитектурных особенностей подчеркивает стилистическую схожесть (рис.1).

* Работа проводится при поддержке исследовательской и инновационной программы Horizon 2020 Европейского Союза в рамках грантового соглашения Марии Склодовской-Кюри №821870. Проект реализуется при сотрудничестве между тремя университетами (Университет Павии (Италия), Политехнический университет Валенсии (Испания), Пермский национальный исследовательский политехнический университет (Россия)) и двумя компаниями (EBIME (Испания), SISMA (Италия)).



Рис. 1. Определение европейских декоративных элементов в архитектуре Верхнекамья [сайт Prometheush]

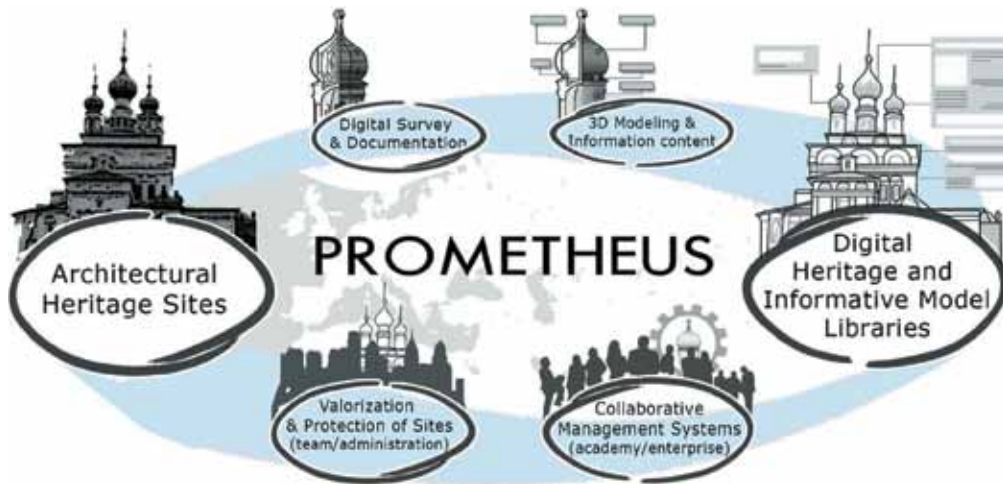


Рис. 2. Принципиальная схема основных этапов работы над проектом [сайт Prometheush]



Рис. 3. Схема создания цифровой базы данных об объектах архитектурного наследия Верхнекамья [сайт Prometheush]

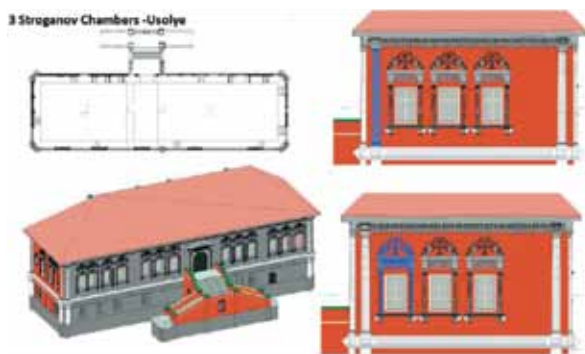


Рис. 4. Создание трехмерной модели [сайт Prometheush]

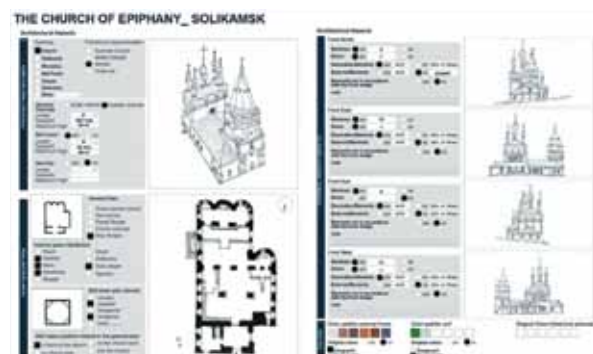


Рис. 5. Создание информационных карточек [сайт Prometheush]

Для изучаемого региона объекты религиозной архитектуры в целом характеризуются стилистическим единообразием декоративных кирпичных элементов. Особенности архитектурного наследия Верхнекамья исходят из локального культурного развития, заключенного в четко определенные исторические рамки, с выраженным европейским влиянием в конструктивных и стилистических характеристиках, распространяющихся через культурные обмены вдоль торговых путей.

Сокращение в XX в. первоначального существующего наследия до одной трети свидетельствует о срочности исследований, направленных на административное управление и разработку методов сохранения, необходимости разработки единой документации и методов оцифровки.

Схожесть с европейскими конструктивными и архитектурными особенностями объектов Верхнекамья подчеркивает важную роль региона в архитектурном наследии европейских культурных маршрутов. «Хартия культурных маршрутов» 16-й Генеральной Ассамблеи ИКОМОС в последние годы поощряет проекты, направленные на поиск культурных маршрутов вне политических границ. Это приводит к выявлению обширных культурных бассейнов: маршруты паломничества Испании, мавританская архитектура в Андалусии, промышленная археология долины Рейна, чартерхаусы Франции и Италии. Как пример приведены лишь некоторые возможные архитектурные бассейны влияния, которые могут быть уникальными культурными и историческими явлениями, существующими на обширных территориях.

Признание особенностей и связи между физически удаленными, но объединенными в культурном отношении объектами подчеркивает необходимость создания единой базы данных, которая наполняется элементами, обеспечивающими непосредственное подтверждение их существования.

Целью проекта PROMETHEUS является процесс развития сценариев документирования региона Верхнекамья посредством внедрения информационных технологий и разработки моделей, в которых учитываются черты архитектурного наследия Верхнекамья, общие с европейскими особенностями. Исследование и документирование объектов наследия выполненные по методологическим правилам для параметрических виртуальных моделей, объединят языки представления архитектуры.

С точки зрения вклада в науку, PROMETHEUS занимается разработкой протоколов информационной трехмерной системы, представляющей подготовительный этап для системы управления (реставрация, консервация и поддержание) существующих маршрутов культурного и архитектурного наследия. Чтобы система могла быть широко применимой, она должна быть быстрой, недорогой, простой в использовании и воспроизводимой. Этого планируется достигнуть благодаря использованию недорогих технологических инструментов (например, фотоаппаратов) и сертифицированных и распространенных платформ 3D-моделирования. В культурном плане проект направлен на усовершенствование текущих знаний об архитектурном наследии Верхнекамья [Парринелло 2017].

Для получения цифровой информации об объектах культурного наследия применяется методика комбинированного использования различных цифровых инструментов. Совместное применение фотоаппаратов, беспилотных летательных аппаратов, лазерных сканеров разной точности, в совокупности с современным программным обеспечением для обработки трехмерных и пространственных данных, обеспечивает полный анализ зданий на разном уровне исследований [Современные методы... 2015].

Метрические облака точек с географической привязкой получены с помощью стационарных (FARO Focus S150, Leica Scanstation C10) или мобильных лазерных сканеров (Kaarta STENCIL Tech). Обработка облаков точек происходит в программном обеспечении, таком как CloudCompare и Leica Cyclone, FaroScene. Выбор программного обеспечения обуславливается форматом полученных данных и используемым оборудованием.

Фотограмметрические модели, создаваемые по технологии SfM (Structure from Motion), генерируются на основе наземных и воздушных данных (с использованием дронов различных типов DJI Spark, DJI Phantom 4 Pro). Обработка полученных данных происходит с помощью программного обеспечения Agisoft PhotoScan [Parrinello 2019].

Стандартизация и структурирование в трехмерных семантических моделях ведется с помощью организации полученных данных в программах трехмерного моделирования (для трехмерных данных) и программах организации баз данных (для метаданных).

С помощью программ для создания интерактивных баз данных, структурированных по определенным наборам атрибутов (FileMaker), происходит каталогизация всей полученной информации для навигации и удобства работы и хранения данных [Semina 2020].

Объединение моделей и баз данных и реализацию платформ управления данными планируется производить с использованием цифровых интерактивных архивов, разработанных для работы с историческим наследием.

Проект PROMETHEUS предлагает комплексную методологию, сочетающую традиционные и инновационные методы, для описания и оценки текущего состояния исторических архитектурных комплексов, а также для разработки системы управления и сохранения объектов культурного наследия.

Совершенствование исследований об объектах архитектурного наследия необходимо для раскрытия их потенциала при рассмотрении архитектурных и территориальных объектов, признанных составляющими маршрутов европейского культурного наследия (Резолюция (98) 4 «О культурных маршрутах Совета Европы», принятая 17 марта 1998 г.). Повышение качества данных документации о культурном наследии (ISO/IEC 25012/2008) позволит реализовать возможности работы с новыми системами цифрового управления и определить архитектуру исследуемой территории Верхнекамья с ее конструктивными и архитектурными особенностями как часть архитектурного бассейна в Европе.

Источники

Сайт Prometheush. Режим доступа: <http://prometheush.2020.eu/> (дата обращения: 01.11.2020).

Литература

Косточкин В.В. Памятники архитектуры ближних сел // Чердынь, Соликамск, Усолье. М., 1988.

Современные методы архитектурного обследования городской среды / Contemporary methods of urban environment architectural survey: монография / С.Паринелло, С.В.Максимова, Л.В.Сосновских [и др.]. Пермь: Изд-во Пермского национального исследовательского политехнического университета, 2015. 121 с.

Парринелло С., Пиккио Ф., Де Марко Р. Трехмерная Павия: чтение и декомпозиция города для построения динамических баз данных по архитектурному наследию // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Прикладная экология. Урбанистика. — 2017. — № 1. — С. 33–45.

Parrinello S., Picchio F., De Marco R., Dell'Amico A. Documenting the cultural heritage routes. The creation of informative models of historical russian churches on Upper Kama region // Int. Arch. Photogramm. Remote Sens. Spatial Inf. Sci. — 2019. — Vol. XLII-2/W15. Pp. 887–894.

Semina A.E., Maximova S.V. Digital census of Upper Kama towns architectural and urban environment / A.E.Semina, S.V.Maximova // IOP Conference Series: Materials Science and Engineering. — 2019. — Vol. 687, № 5. Режим доступа: http://www.researchgate.net/publication/337872402_Digital_census_of_upper_kama_towns_architectural_and_urban_environment (дата обращения: 01.11.2020).

Сосновских Л.В., Кузнецова Е.П.
(Пермь)

Архитектурное наследие БАУХАУС в Прикамье

2019 г. в архитектурном сообществе был ознаменован юбилеем легендарной немецкой школы конструирования и дизайна Баухаус, выпускники которой в 1920–1930-е гг. по приглашению советского правительства прибыли в Советский Союз «строить социализм». Это был расцвет конструктивизма, как «пролетарского искусства», поэтому идеи школы Баухаус: рационализм, простота, ясность планировки, — были близки советской идеологии.

В Прикамье наследие Баухауса связано, в большей мере, с фамилиями двух его выпускников: Ханесом Майером и Филиппом Тольцинером. Интерес к их деятельности в Пермском крае стал поводом для немецких коллег пригласить Пермский национальный исследовательский политехнический университет для участия в международном проекте «100 лет Баухаусу. Следы и свидетельства в России.» Инициатор проекта — благотворительная ассоциация из г. Веймар (Германия) «Museion Weimar e.V» («Музейон»), которая получила Грант от Министерства иностранных дел Германии.

В рамках данного проекта преподаватели и студенты кафедры «Архитектура и урбанистика» ПНИПУ изучали биографии и судьбы работавших на Урале баухаусовцев, занимались исследованиями результатов их архитектурного творчества в Прикамье.



Рис. 1. Ханнес Майер
и кварталы «соцгородка на Горках»
в 1930-е годы



Рис. 2. Филипп Тольцинер и его наследие в г. Соликамск Пермского края



Ханнес Майер, бывший директор школы «Баухаус» и возглавивший бригаду немецких архитекторов «Рот Фронт», прибыл в Пермь в начале 1930-х гг. С января 1932 г. он являлся главным архитектором Стандартпроекта — бюро планирования соцгородов, строившихся тогда во всех крупных промышленных центрах Урала. Мейеру принадлежит немало идей в проектах районной планировки Перми, а также идея слияния исторического центра Перми и Мотовилихи [Канторович 2003: 12–15].

Рабочий поселок в г. Перми возводился как жилой микрорайон с полным спектром социальных услуг. Это были благоустроенные дома с фонтанами и садами во дворах (рис. 1). Наиболее значительными объектами «соцгородка» стали здание поликлиники, Дом техники, Фабрика-Кухня, жилой Дом Специалистов и другие. Многие из них функционируют до сих пор и являются объектами культурного наследия.

В 1936 г. Ханес Майер вынужден был покинуть Советский Союз, как и большинство немецких специалистов, доверие к которым со стороны советского правительства было подорвано из-за нашествия гитлеровского режима по всей Европе.

Другой выпускник Баухауса и член «Красной бригады» Филипп Тольцинер вынужден был остаться в Советском Союзе, поскольку его, как немецкого еврея, в Германии ждала расправа [Канторович 2003: 12–15]. Он — единственный из оставшихся в Советском Союзе немецких архитекторов, кто выжил после репрессий. Его арестовали в Москве в феврале 1938 г. как «немецкого шпиона» и, осудив на 10 лет, отправили в Соликамск на строительство одного из самых крупных лагерей Усольлаг.

Работа на лесоповале серьезно подорвала здоровье заключенного Тольцинера, и он оказался в лазарете. Там-то и проявились его архитектурные способности: он сконструировал зубоорудное кресло для врача стоматолога, приехавшего работать в лагерь. После этого Тольцинера стали привлекать к разработке эскизов мебели, проектов хозяйственных построек и даже проектов домов лагерного начальства. С лесоповала его перевели на работу в лагерное Управление, назначив инженером по строительству. Затем он работал архитектором-проектировщиком в проектной мастерской Соликамского управления лагерей. Когда в 1947 году Тольцинера освободили, он остался жить в Соликамске.

Как отмечали многие из тех, кто с ним работал и общался, он не очень любил вспоминать этот непростой период его жизни. Но при этом, подводя свои жизненные итоги, говорил, что *«...не отказался бы от Соликамска никогда, даже если бы пришлось пережить все заново»* [Фонд Ф.Тольцинера].

С 1951 по 1961 гг. Филипп Тольцинер — главный архитектор Молотовской специальной научно-реставрационной мастерской. Со своими коллегами он проводил обследования в Усолье, Пянтеге, Верх-Боровой и других местах древнего Прикамья [Череди́на, Зуева 2010: 54–63]. С большим увлечением занимался реставрацией памятников русской архитектуры XVII–XVIII вв. Жилые дома в северной части Соликамска, запроектированные Тольцинером, стоят по сей день (рис. 2).

В период работы в Соликамске Ф. Тольцинер женился на Татьяне Васильевне Могильниковой — молодой женщине с ребенком, у них родился сын Николай.

В 1956 г. Филипп Тольцинера реабилитировали. В 1961 г. он вместе с семьей переехал в Москву, где несколько лет трудился в Центральном научно-исследовательском и проектном институте по градостроительству. Выйдя на пенсию, он продолжал консультировать пермских реставраторов, занятых будущим Соликамска. Именно Филипп Тольцинер впервые поставил вопрос о градостроительной ценности всего архитектурного наследия Соликамска, что сыграло решающую роль в возведении Соликамска в ранг исторического города в 1970 г. [Череди́на, Зуева 2010: 54–63].

В 1980–1990-е гг. он занимался систематизацией своего уникального архива, материалы которого впоследствии передал в Пермский областной краеведческий музей и в Баухаус-архив Берлина.

Филипп Тольцинера не стало в 1996 г. ...

В 1998 г. материалы архива были впервые представлены на выставке «Дело. Судьба. История» в Пермском краеведческом музее. К 100-летию со дня рождения архитектора в 2006 г., в музее открылась выставка «Филипп Тольцинер. Баухаус-Москва-Усольлаг-Пермь». С 2007 г. архитектор Филипп Тольцинер представлен в постоянной экспозиции Дома Мешкова (основное здание Пермского краеведческого музея).

Уроженцу Мюнхена, выпускнику Баухауса, Филиппу Тольцинеру, волею судеб оказавшемуся и работавшему в Соликамске, в ноябре 2007 г. установлена памятная доска на одном из домов по улице Фрунзе. С 2010 г. Школа графического дизайна «Мальчик.ру» носит имя Филиппа Тольцинера.

Кафедра «Архитектура и урбанистика» ПНИПУ, как участник международного проекта, посвященного 100-летию Баухауса, представляла судьбу Ф. Тольцинера на международном симпозиуме в г. Веймар в октябре 2019 г. По итогам исследований, проведенных кафедрой в рамках данного проекта, оформлена экспозиция, которая в немецкоязычном варианте была также представлена на симпозиуме в г. Веймар.

Архитектурное наследие Баухауса в Прикамье по достоинству оценено нашими современниками. В 2011 г. Тольцинеру по решению Администрации Соликамска присвоено звание «Почетный гражданин города». В настоящие дни пермские активисты намерены восстановить парк, обозначенный в планировках Х. Майера на границе «соцгородка», и связать парк с его именем и историей Баухауса.

Источники

Фонд Ф. Тольцинера. Пермский краеведческий музей.

Литература

Канторович Г.Д. BAUHAUS В Перми. Пермская страница в творчестве архитектора Ханеса Мейера // «Проект Прикамье». — 2003. — №2. — С. 12–15.

Череди́на И.С., Зуева П.П. Иностранные архитекторы в России. К 80-летию бригады «Рот Фронт» // «Архитектура». — 2010. — №2. — С. 54–63.

Варнакова О.Н.
(Пермь)

Иностранные специалисты на предприятиях Верхнекамья XIX–нач. XX в.

На соляных промыслах, машиностроительных и химических производствах Верхнекамья XIX – нач. XX в. нередко использовался труд иностранных специалистов. Только в первую пол. XIX в. на вотчинных заводах их было около 30 чел. [Мухин 1994: 56]. Английские механики Пуадебард и братья Тет, например, работали на уральских заводах кн. В.А. Всеволожского. Под руководством Пуадебарда на Пожевском заводе были устроены первые коноводные суда (1811) [Казанцев 1966: 55–57]. Инженеры-механики братья Петер (Пётр) и Эдвард (Эдуард) Тет осуществили строительство новых домен и паровых машин, построили 3-й в России паровоз, провели некоторые усовершенствования солеваренного производства на Усольских промыслах (Соликамский уезд) [Алексеев 2003]. Кстати, с селом Новое Усолье связана и часть малоисследованной истории семейства Тет: в Метрической книге Спасо-Преображенского собора с. Усоля Соликамского уезда от 19 ноября 1885 г., можно найти запись: «...умерла иностранца Великобританского подданства Карла Эдуардова Тет, состоящая в супружестве, дочь Нина» [УАО. Ф. 104. О. 1. Д. 57. Л. 104].

В Пермском имении С.В. Строгановой служили лекари Федор Петрович Ламони [ИРКМ №1990/108. С. 157], Николай Романович Лейхтвельд — доктор медицины Дерптского университета. Врачи вели постоянный контроль за действиями лекарских учеников и повивальных бабок, оказывали медицинскую помощь крепостным и промысловым работникам во всех владельческих заводах Строгановых [Строганова 1839: 62.]. Однако чаще всего иностранные специалисты привлекались на казенные заводы. Британский подданный механик Гарлей, например, — по договору с горным начальником Горноблагодатских, Камских, Пермских, Богословских заводов А.Ф. Дерябиным — занимался устройством паровых машин на Дедюхинском солеваренном заводе (1808) [ГАПК. Ф. 179. О. 1. Д. 48. Л. 221–227]. Устроенные им паровые машины без ремонта действовали на промыслах до середины 50-х годов XIX в. [Петухов 1864: 100]. С 1810 по 1820 гг. в госпитале Дедюхинского казенного солеваренного завода (Соликамский уезд) проходили службу доктор медицины Август Филиппович Левис и лекарь Вильгельм Андреевич Буфматер [БИХМ КП № 5464/4. Л. 561], лекарский ученик Вильгельм Горр. Все это были специалисты высокого уровня: В.А. Буфматер имел степень лекаря 3 отделения, которую получил в Императорской медико-хирургической академии [ГАПК. Ф. 179. О. 1 Д. 81. Л. 112–113]. В его послужном списке значились госпитали в Горноблагодатском, Серебрянском, Нижнетурьинском, Турьинском, Кушвинском и Екатеринбургском заводах. В формулярном списке лекарского ученика Горра, представленном в Дедюхинскую экспедицию 1813 г., говорилось — «*Вильгельм Иванов Горр, немецкой нации;*

в службу вступил в 1791–1792 гг. в Московский генеральский госпиталь лекарским учеником; с 1793–1798 гг. служил в госпитале г. Козмодемьянска Казанской губернии; в 1800 г. здесь же исправлял должность врача, затем — комнатного надзирателя в Казанской гимназии; в 1804 г. произведен в 14 класс; с 1808 г. врачебный помощник в Ижевском оружейном заводе... Во время службы на оружейном заводе с 23 октября 1808 г. по 17 октября 1813 г. возлагаемые на него обязанности исполнял должным образом...» [ГАПК. Ф. 179. О.1. Д. 64. Л. 18–20].

Приток иностранных специалистов на предприятия России увеличился во второй половине XIX в. Благодаря развитию акционерного производства иностранцы и русские подданные иностранного происхождения поселяются в самых отдаленных провинциях Пермской губернии, развивают и совершенствуют предприятия, вносят новшества в общественную жизнь. В с. Усолье, например, поселяются — «лифлянский гражданин» Эмилий Андреевич Гульбе (заведующий соляными Усольско-Лёнвинскими промыслами князей Голицыных), провизор вольной усольской аптеки Юксе, горный инженер Николай Павлович Буриенталь [УАО. Ф. 104. О.1. Д. 111. Л. 55; Д. 123. Л. 33–34; Д. 135. Л. 55; Д. 373. Л. 310–311] и др. В 1883 г., в связи с пуском Березниковского содового завода общества «Любимов, Сольвэ и К-0», в Соликамском уезде строится поселок Березники. Члены правления предприятия — пермский купец-промышленник И.И. Любимов, бельгийский промышленник А. Сольвэ, француз Лутреиль, немец Вогау, англичанин Торитон — сделали совершенным не только предприятие, но и сам поселок, который, по мнению современников, смотрелся «как европейская Бельгия». Все основные руководящие производственные посты здесь занимали иностранцы: французский подданный Эмилиен (Ипполитович) Девиен, бельгийцы Альфред (Петрович) Брюйер (Брюэр), Карл (Львович) Вилькен (Вилькэн), австриец Альберт (Иванович) Гир, француз Юлий (Эдуардович) Делакур [Адрес-календарь ... 1908: 100; Адрес-календарь ... 1914: 94] и др. Некоторые из них надолго задержались в России: обзавелись семьями, приняли православие, участвовали в местной общественной жизни. Так Альберт Гир был попечителем Березниковского одноклассного училища (1897–1902), Юлий Делакур — активным участником драматического самодеятельного коллектива при заводе, жена Эмилиена Девиен — Мария Григорьевна — в качестве попечительницы Березниковского 2-х классного училища делала ежегодные крупные пожертвования на обувь и одежду бедным учащимся, Альфред Брюйер (Брюэр) вместе с супругой принял православие. На заводе работали представители двух поколений семейства Кребс. Основатель «российского семейства» Григорий Кребс приехал в Россию из Эльзас-Лотарингии в 1870 г., работал механиком на фабрике Саввы Морозова во Всеволодо-Вильве. Его сын — Борис Григорьевич (1871–1952 гг.) — служил инженером-химиком, затем — механиком-теплотехником на БСЗ. Внуки — Дмитрий и Борис — служили БСЗ и медицине.

Таким образом, в XIX и нач. XX в. не только в центральных, но и в отдаленных регионах России появляются представители различных государств Европы. Находясь в тесном взаимодействии с местным населением Верхнего Прикамья, они оказывают несомненное влияние на развитие всех сфер жизнедеятельности — промышленной, социальной и культурной.

Источники

БИХМ КП № 5464/4 (Исповедальные росписи Дедюхинского Христорождественского собора за 1810–1820 г.) Л. 561.

ГАПК. Ф. 179. О.1. Д. 48. Л. 221–227; Д.64. Л.18–20; Д. 81. Л. 112–113.

ИРКМ — Ильинский районный краеведческий музей. №1990/108. С. 157.

УАО— Усольский архивный отдел. Ф. 104. О.1. Д. 57. Л. 104; Д. 111. Л. 55; Д. 123. Л. 33–34; Д. 135. Л. 55; Д. 373. Л. 310–311.

Литература

Адрес-календарь Пермской губернии на 1908 г. Пермь, 1908. С. 100.

Адрес-календарь Пермской губернии на 1914 г. Пермь, 1914. С. 94.

Алексеев В. Город в сердце Евразии // Родина. — 2003. — №8. — С. 101–103.

Казанцев П. На старом уральском заводе. Пермь: кн. изд-во, 1966. 123 с.

Мухин В.В. Иностранцы специалисты на горных заводах Прикамья в первой пол. XIX в. // Россия и Запад: политика и культурные традиции. Пермь, 1994. С. 56].

Петухов Д. Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб.: Типография Безобразова и комп., 1864, 1864. 217 с.

Строганова С.В. Положение об управлении Пермского нераздельного имения, изданное в феврале 1837 года. СПб., 1839. 116 с.

Каганский В.Л.
(Москва)

Диалог – ландшафт – границы*

Настоящее эссе имеет намерением телесное опространствление сюжета диалога посредством актуализации в проблематике диалога пространства (в аристотелианском смысле) и пространственных / ландшафтных границ. Основное наполнение текста — вопросы. Главные понятия выделены полужирным шрифтом, главные суждения — курсивом.

Известный в географии и регионалистике сюжет «вторых городов» — дискурс важности *диалогических отношений мест*. Для устройства таких систем принципиально различие смыслов и функций первого города (столицы, центра) и второго города (репрезентирующего провинциальную зону системы), их дополнительность, а не только соотношение размеров, статусов и зон влияния. (Парадокс: мировой город Петербург целое столетие — второй город России (СССР) и тем самым столица ее Провинции, как была в этой роли Москва). Наличие выраженного второго города в системе расселения — первый атрибут ее зрелости.

Классики связывали два атрибута культурных систем — диалогичность и существенность **границ**. Однако ситуация отнюдь неочевидна.

Во-первых, граница в предельно узком понимании не принадлежит обеим разграничиваемым отдельностям и не может являться сферой встречи их содержаний, для которого просто нет места. (Возможно, однако, что дело в моей личной и профессиональной ограниченности — невозможности представить содержания / смыслы без (явного или неявного) приписывания ненулевого размера тому месту, где они именно проявляются; мне трудно представить содержание и / или смысл в месте,

* Исследование выполнено в рамках Государственного задания ФГБУН ИГ РАН № 0148-2019-0007 (НИОКТР АААА-А19-119021990093-8).

лишенном размера). Тогда следует представлять границу как нечто, имеющее размер в том же отношении, в каком его имеют смежные отдельности. Более того, эта имеющая размер промежуточная отдельность должна входить в обе смежные отдельности и за счет пересечения обеспечивать их контакт. Для диалога двух отдельностей необходимо их пересечение (пересечение их содержаний), образующих ту особую сферу, где реализуется собственно диалог. Но связывать некую меру активности / продуктивности диалога с абсолютным и относительным размером сферы пересечения никак нельзя, поскольку ее увеличение до предела будет означать тождественность участников диалога. Обобщая, скажу, что речь идет о некоторой оптимальной общности (не в категориях «сходства – различия») участников диалога как его условия. Правильное мышление может вырождаться в абсолютную тривиальность.

Не имеющая размера (ширины) граница как контактная также возможна, если она пересекается «потоками». У Д.С. Лихачева граница явно имеет ненулевой размер («переходная зона»), а относительно Ю.М. Лотмана не уверен, скорее его границы безразмерны; похоже, что у него пространство и границы имели метафорический статус, не наделялись собственным бытием и понимались противоречиво. Не случайно в московско-тартусской школе семиотики не разрабатывалась морфология семиосферы, хотя концепт занял видное место. Тогда оказывается, что смежность участников не облегчает понимание самой ситуации диалога, а только затрудняет...

Ситуация границы допускает и иные возможности — наличие третьего компонента, смысл которого состоит в обеспечении контакта. Приведу пример двуязычного словаря для перевода как осуществления диалога и вообще деятельности / сообществе перевода. Перевод и есть осуществление продуктивной работы с границами; он приводит несоотнесенные тексты (в семиотическом смысле) в ситуацию сближенности как наличия актуальной границы. *Предельная сближенность при полном несовпадении и есть наличие границы.* Диалог русского языка / культуры и пали осуществлялся приведением к ситуации границы именно таким образом; никакой иной границы здесь нет, даже нет никакого иного актуального для взаимодействия пространства (кроме персональных пространств). Однако мыслимы взаимные перемещения носителей соответствующих культур. Радикально иная ситуация — русско-польские взаимодействия, имеющие продуктивно выразившийся в культурном ландшафте коррелят. Даже современный Смоленск являет актуализируемые результаты этого диалога.

Границы в ландшафте функционально подразделяются на барьерные и контактные [Каганский 1982]. В зрелом «полноценном» ландшафте последние более существенны и несут позитивную и интегративную функцию. Эта функция чаще реализуется при существенных различиях разграничиваемых районов, в частности стран. Важные типы (не исчерпывающие) различий: содержательная (интенсиональная) включенность в разные объемлющие районы и сущностное тяготение к разным полюсам, ядрам, центрам. Смежные районы могут различаться «качественной определенностью», типом ландшафта общей с территориями более обширного ареала, так и тяготением к разным внешним центрам. В первом случае соседствуют разные широко понятые однородные районы, во втором — разные узловые районы. В данном случае речь идет

о культурных районах, что не исключает, но предполагает сопряженность с природной основой их ландшафта. Именно различия порождают контакты и взаимодействия; однако частный их случай — конфликты.

Пограничное положение — положение в потенции диалогическое; на границе и посредством границы осуществляется диалог мест. В свою очередь, культурно / символически значимая граница актуализирует и интенсифицирует диалог. Более того, семантически определенная граница может и быть по существу и трактоваться как результат диалога смежных мест (районов). В более простом случае межрайонная граница в конкретике ее начертания, смысла и статуса — результат взаимодействия смежных районов; но также и результат опосредования непосредственного взаимодействия вмещающим целым, «вышестоящей инстанцией» (так в СССР Центр нарезал границы между союзными республиками). Со смежными районами сопряжены не только особенности и (иногда) интересы, но и позиции. Граница — еще и диалог позиций, что отчасти объясняет острую болезненность и даже (нередко) неразрешимость проблемы границ [Границы и пограничность... 2015]. Негативная непродуктивная форма диалога — конфликт, хотя в локальных отношениях и это диалог — как взаимообогащение технологий ведения конфликта. Невозможность диалога смежных мест и болезненность (проблемы) их общей границы — два аспекта единой ситуации. Продуктивные взаимодействия мест на границе и особенно по поводу границы гомологичны переводу, не только трансязыковому, но и транскультурному; и там здесь нет никаких гарантий. У Ю.М. Лотмана есть известный тезис: культура — перевод непереводаемого. Ландшафтные границы в полноценном культурном ландшафте не могут быть преодолены, размыты и «сняты» (это обесформило бы сам ландшафтный покров) — им следует быть контактно-актуальными местами пестования разнообразия ландшафта.

Для Центра как типа и зоны культурного ландшафта и, может быть и вообще культурного пространства, характерна рефлексия и диалог, для Провинции — диалог и понимание (в смысле Г.И. Богина), для Периферии — воспроизведение, для Границы — диалог, могущийся вырождаться / инвертироваться в конфликт. Провинция как тип ландшафта пространственно и культурно существует именно в диалоге составляющих мест, в их равноправных симметричных отношениях. Это отличает Провинцию от зон Центра и Периферии, где преобладают неравноправные, асимметричные отношения доминирования-подчинения. Однако Центр диалогичен за счет взаимодействия с иными центрами и центрируемым пространством, а Периферия недиалогична.

Продуктивный диалог снимает границу как деструктивно-барьерную, но не только не снимает ситуацию границы, но «усиливает» ее, витализирует. *Но создает ли граница ситуацию диалога?* Как соотносятся ситуация диалога и ситуация границы? В общем случае граница не порождает диалог, однако активные трансграничные диалоги в истории и морфологии культуры известны: метафора (?) «диалог культур» относится именно к этому случаю. Сопряженные границей отдельности уже соположены и соотнесены, наличие общей границы порождает взаимодействие, которое может в высших проявлениях быть диалогом. Общая граница гарантирует и различность (нетождественность) и должное различие отдельностей (субъектов?) и концентрирует разнообразие (гетерогенность) пространства сосуществующих сторон потенциального диалога,

выступая как предпосылка — но не гарантия — диалога. В теоретической морфологии ландшафта и тканево-клеточной структуры часты случаи соседства (сопряженности общей границей) качественно тождественных отдельностей. *Учение о диалоге, общая морфология и лимология сопряжены?*

Имеющая размер граница должна трактоваться не столько и не просто как переходная зона, сколько как зона взаимопонимания и (практического) компромисса. В.А. Лефевр в своей дихотомии этических систем указал на ценность компромисса, предполагающего взаимопонимание, но не стирание различий и не аннигиляцию ценностей. Тогда **погранично-переходная зона** (экотон) и есть зона осуществления диалога.

Если (не вполне условно) приписать соседним районам субъектность / способность полагания собственных границ (они могут быть фундированы вполне реальными сообществами), то границы с позиции одного и другого (смежного) района в общем случае не совпадут. Здесь налицо разные (нерассматриваемые здесь) варианты. Вывод — пространство между разными решениями одной и той же границы (ситуации взаимного саморазграничения), с точки зрения соседей, и будет переходной зоной. Это именно «зона диалога»? Возможен ли диалог по поводу такой ситуации, если это граница двух личных пространств? Граница культур? Самосознающих сообществ? Интенсифицируется ли диалог при совпадении решений разных участников ситуации разграничения? При несовпадении? Это сюжет *взаимного разграничения* (равноправных мест / сообществ / участников) как *практики, основания, повода, предмета и результата диалога*.

Известная общественная событийность в **Белоруссии** лета-осени 2020 года — проявление именно драматичной диалогичности положения на мощной драматичной границе. Именно территории бывшего Великого Княжества Литовского — общественно-государственного образования, выросшего на диалоге культур, притом с рубежно-пограничным положением и явили последнюю треть века острую событийность. Ее смысл состоял / состоит в «переопределении» заново существеннейшей Границы огромного культурно-исторического региона и чуть не нового самоопределения Европы [Каганский 2020].

Урал как макрорегион интенсивно дан и задан в пространстве культурно-значимых границ высокого ранга. Во-первых, это проекция на Урал (проблематичной) границы «Европа – Азия», внешнее «задание» региона. Во-вторых, как научно обоснованный регион Урал выступает и как расчленяющее и как различающее (это логически разные процедуры) ландшафтного тела обширных природных стран (и культурных регионов?) к западу и востоку от него. В-третьих, в общей и локальной идентичности (и уже чуть ли не мифологии) Урала указанная граница выступает едва ли не как важнейшее средство самоопределения [Каганский 2007]. Однако эта ситуация парадоксальна и неполна, поскольку названная граница рассекает ландшафтное тело Урала «по живому», а переходной зоной (экотоном) Урал ни в каком смысле не является, поскольку обладает высокой индивидуальной целостностью и ландшафтно-культурной спецификой. Пограничность Урала остается открытой проблемой — и потому возможностью и ресурсом. В духе вышеприведенных рассуждений эта проблема теоретически конвертируема в ресурс при двух условиях: обретения, как то и положено контактной границе функций (и самополагания) Центра как зоны и типа культурного ландшафта для обширных

территорий (ср. курьезный случай «уральского франка», но ведь могло обернуться и иначе) и/или развертывания внутреннего и внешнего диалога. Тому способствует выраженный полицентризм (на разных уровнях) ландшафта Урала и существенность зоны Провинции.

Диалог как создание / интенционализация пространства? Интенциональное пространство как сеть диалогов? Диалоги размечают и «метризуют» пространство? Диалог меняет пространство осуществления? Граница как основание – повод – предмет – итог диалога? Пространственные атрибуты диалога?

В завершение цитата. «На границах культур воспитывается их самосознание. Если граница сохраняется как зона общения — она обычно и зона творчества... Если граница — зона разобщения, она консервирует культуру, омертвляет ее, придает ей жесткие и упрощенные формы» [Лихачев 1996].

Литература

Границы и пограничность в культуре. Международный журнал исследований культуры (Электронный журнал). — 2015. — № 4 (21). Режим доступа: [http://culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2015/IJCR_4\(21\)2015_FULL.pdf/](http://culturalresearch.ru/files/open_issues/04_2015/IJCR_4(21)2015_FULL.pdf) (дата обращения: 01.11.2020).

Каганский В.Л. Географические границы: противоречия и парадоксы // Географические границы. М.: МГУ, 1982. С. 7–19.

Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. М.: НЛО. 2001. 576 с.

Каганский В.Л. Евразийская мнимость // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое. — М.: Наука, 2007, с. 531–590.

Каганский В.Л. Беларусь: география и судьба страны // Семь искусств (Электронный журнал). — Ноябрь 2020. — №11 (126). Режим доступа: <http://7i7iskusstv.com/y2020/pomer11/kagansky/> (дата обращения: 01.11.2020).

Лихачев Д.С. Очерки по философии художественного творчества. СПб., 1996.

Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.

Родоман Б.Б. Территориальные ареалы и сети. М. — Смоленск – Ойкумена, 1999.

Шмуратко Д.В. (Пермь)

Митинская курганная группа: один или два памятника? (К вопросу о взаимосвязи курганных и грунтовых захоронений)*

* Работа подготовлена при поддержке Министерства образования и науки пермского края (соглашение № С-26/1192 от 19.12.2019) в рамках программы развития «Пермской археолого-этнографической научной школы».

Курганная группа у д. Митино расположена в Кочевском районе Пермского края к востоку от восточной окраины д. Митино, на левом берегу р. Кычдез (Кизис, Кыдзис; правый приток р. Лолог).

В 1956 г. руководством В.Ф. Генинга на памятнике были изучены 5 из 6 сохранившихся курганов, а также 41 захоронение под распаханными насыпями. Следы существовавших над погребениями насыпей фиксируются по полукольцевым и вытянутым ямам-канавкам, из которых брался

грунт для сооружения кургана. По обнаруженному в погребениях инвентарю захоронения были датированы В.Ф. Генингом V — первой половиной VI в. и отнесены к памятникам харинского типа [Генинг 1973: 87].

В 2016 г. на памятнике была выявлена ранее не исследованная часть с грунтовыми захоронениями. Погребения обнаружены в 200 м к северо-западу от площадки, занятой курганами. На сегодняшний день изучено 69 погребений курганной части и 36 захоронений грунтовой части.

С момента обнаружения грунтовых погребений перед исследователями встал вопрос о взаимосвязи курганной и грунтовой части памятника. Являются ли грунтовые погребения результатом трансформации традиции курганных захоронений или являются собой самостоятельную погребальную практику? Существует ли хронологический разрыв между курганной и грунтовой частью или погребения могут быть выстроены в непрерывный временной ряд? Оставлены ли обе части памятника представителями одной или разными этнокультурными общностями? И в завершении самый главный вопрос: можно ли говорить о двух частях одного археологического памятника или необходимо вести речь о двух самостоятельных некрополях?

В настоящей статье автор ставит цель представить имеющиеся на данный момент факты и аргументы в поддержку той или иной гипотезы.

Вопрос топографии. Небольшие подовальные (реже округлые) курганные насыпи высотой от 50 до 70 см и максимальным диаметром от 7 до 10 м. расположены в перелеске, на округлой в плане возвышенности, ограниченной заболачиваемой поймой р. Кычдез, протекающей в 100 м. к югу от курганной группы. Площадка террасы, на которой сооружены курганы, возвышается над уровнем поймы не более чем 1–2 м. Значительная часть курганных насыпей распаханна, не потревоженными сельскохозяйственными работами остались только 6 курганов в залесенной части.

Грунтовая часть занимает значительно более высокую и удаленную от русла реки площадку на восточном склоне коренной террасы, возвышающейся над поймой на 13–14 м. Площадка, занятая погребениями, имеет небольшой уклон в сторону русла р. Кычдез, ранее она активно распахивалась. Грунтовые погребения серьезно пострадали от многолетней распашки и деятельности черных копателей. На площадке фиксировались многочисленные грабительские вкопы.

Таким образом, курганная и грунтовая части могильника занимают разные топографические ландшафты, что свидетельствует в пользу гипотезы о двух самостоятельных памятниках.

Вопрос хронологии. Результаты первых же раскопок, проведенных на грунтовой части памятника, дали вещевой материал, позволяющий говорить о более поздней дате совершения грунтовых захоронений в сравнении с курганными. Элементы поясной гарнитуры, височные подвески, шейно-нагрудные украшения (фрагмент серебряной гривны глазовского типа), подражания-брактеаты сасанидским драхмам Хосрова II (570–628) отводят нижнюю хронологическую границу грунтовых погребений ко времени не ранее середины VII–VIII вв. [Шмуратко 2019]. Однако при этом, радиоуглеродные даты, полученные с грунтовой части, оказываются значительно более ранними (фактически предшествующими курганной части), калиброванная дата 130–340AD (68,2%), 0–400AD (68,2%). Возможно, мы имеем дело с резервуарным эффектом, правда, причины

его не совсем понятны. В таком случае некалиброванные даты могут быть сдвинуты на 400 лет ближе к современности, в результате калибровки даты с поправкой получаем 580–700 AD (62,6 %), 420–780 AD (68,2 %).

Наиболее поздняя калиброванная радиоуглеродная дата с курганной части соответствует 530–660AD (61,1 %), таким образом, между курганной и грунтовой частью отсутствует хронологический разрыв. Можно говорить с уверенностью, что в то время, когда совершались захоронения на грунтовой части, насыпи курганной участника обряда, безусловно, визуально фиксировались. Также любопытным является обнаружение на курганной части в канавке, окаймляющей насыпь, челюстей лошади, калиброванная радиоуглеродная дата которых соответствует 560–720 AD (61,1 %); вполне вероятно, что поминальный обряд продолжал совершаться на площадке могильника и после прекращения практики сооружения над погребением курганной насыпи.

Хронологическая преемственность курганной и грунтовой части может служить аргументом в пользу трактовки захоронений в пределах одного некрополя.

Вопрос сходства обрядов. Если сравнивать обряды погребения на курганной и грунтовой части, то они, конечно же, имеют больше различий, чем сходств. Говоря о последних, можем отметить, преобладание в обеих частях памятника ингумации в положении вытянуто на спине. Помимо этого, в погребениях курганной и грунтовой части встречены следы деревянных внутри могильных сооружений (типа колод или гробовищ). На этом сходства заканчиваются. В курганной части умершие уложены головой на северо-восток, в грунтовой в противоположную сторону — на юго-запад. На грунтовой части кучность погребений 1 погребение на 12 кв.м., что выше, чем в курганной, где этот показатель составляет 1 погребение на 18,4 кв. м. Ну и самое главное — на грунтовой части отсутствуют какие бы то ни было следы курганных насыпей. В 2018 г. в межмогильном пространстве у северной границы погребения № 58 расчищена яма № 1 и три столбовые ямы, однако данный комплекс едва ли можно назвать канавкой, хотя конфигурация ямы № 2 вполне может быть названа дугообразной. Вероятно, ямы связаны с каким-то другим сооружением, возведенным на площадке памятника.

Фиксируемые различия погребальной обрядности — еще один аргумент в пользу гипотезы о двух памятниках.

Результаты технико-технологического анализа керамики. Технико-технологический анализ керамики Митинской курганной группы был проведен Н.С. Батуевой, было проанализировано 14 сосудов с курганной части и 2 сосуда с грунтовой.

«Для керамической коллекции курганной части памятника характерны следующие черты: сосуды изготавливались из глин в увлажненном состоянии, наиболее часто использовались такие рецепты формовочных масс, как «глина + дробленая раковина» — 42,9 % (6 сосудов) и «глина + дробленая раковина + органический раствор» — 28,6 % (4 сосуда), «глина + органический раствор» — 21,4 % (3 сосуда). Один сосуд был изготовлен из формовочной массы, приготовленной по рецепту «глина + навоз» — 7,1 %. Посуда изучаемого памятника орнаментировалась по верхней части сосудов — по венчику. Орнамент был прослежен на трех сосудах. Основными элементами узоров являются отпечатки гребенчатого штампа — 33,3 % (1 сосуд), оттиски шнура — 33,3 % (1 сосуд) и ямочные вдавления (1 сосуд).

Сосуды из грунтовой части выполнены из незапесоченной глины, взятой во влажном состоянии (100,0%). В рецепте формовочной массы присутствует дробленая раковина (100,0%)» [Батуева, Шмуратко 2019: 153].

Таким образом, керамические традиции, представленные на курганной части, более разнообразны, чем на грунтовой. Но при этом традиция, выявленная на грунтовой части, находит прямые аналогии в курганной и, соответственно, они могут существовать в рамках одного памятника.

Результаты изотопного анализа. Результаты изотопного анализа костных останков, обнаруженных при раскопках Митинской курганной группы, опубликованы антропологом Н.Г.Брюховой. Сравнив изотопные подписи 32 костных образцов с могильников Пермского Предуралья (в том числе и Митинской курганной группы), автор пришла к выводу об «отсутствии значимых различий в диете средневекового населения Пермского Предуралья на протяжении более чем тысячи лет (IV–XVII вв.)» [Брюхова 2019: 61]. Тем не менее, сравнивая средние значения внутри «митинской группы» можно обратить внимание на то, что показатели ^{13}C и ^{15}N в курганной и грунтовой части отличаются (^{13}C : -20,9 для курганной части и -21,7 для грунтовой; ^{15}N : 9,7 для курганной части и 9,0 для грунтовой) — показатели по обоим изотопам у образцов с грунтовой части ниже, чем у образцов с курганной. Отмеченные вариации могут быть интерпретированы как результат отличия структуры и состава палеодиеты и/или климатические изменений. Н.Г.Брюхова отмечает, что «доля ^{15}N уменьшается при увеличении количества атмосферных осадков, а сокращение освещенности под очень густым пологом леса приводит к обеднению изотопом ^{13}C » [Брюхова 2019: 62]. Полученные результаты позволяют говорить об увеличении плотности лесного покрова и среднегодового количества осадков на изучаемой территории в период с середины V по VIII вв.

Захоронения курганной и грунтовой части, по-видимому, оставлены популяциями, испытывавшими на себе действия различных климатических факторов.

В результате на сегодняшний день в нашем распоряжении есть как аргументы в пользу гипотезы о двух различных памятниках, так и о прочтении грунтовых и курганных захоронений как частей в границах одного памятника. Видимо дальнейшие исследования прольют свет на эту проблему и расставят все точки, а пока мы, следуя приказу Министерства культуры Пермского края, определившего охранные границы объекта культурного наследия «Митинская курганная группа у деревни Митино Кочевского района Пермского края», трактуем курганные и грунтовые захоронения как части одного памятника.

Литература

Батуева Н.С., Шмуратко Д.В. Керамические традиции памятников харинского времени в Пермском Предуралье: однотипность или разнообразие? // Самарский научный вестник. — 2018. — №1 (22). — С. 149–156.

Брюхова Н.Г. Изотопная подпись, как индикатор пищевой стратегии средневекового населения Пермского Предуралья // Труды КАЭЭ ПГПУ. — 2019. — №15. — С. 59–64

Генинг В.Ф., Голдина Р.Д. Курганные могильники харинского типа в Верхнем Прикамье // Вопросы археологии Урала. — 1973. — Вып. 12. — С. 58–121.

Шмуратко Д.В. Грунтовая часть Митинской курганной группы (результаты раскопок 2016–2019 гг.) // Вестник МАЭ. — 2019. — №9. — С. 94–109.

Норина Н.В.
(Березники)

Опыт использования усольских йодобромных вод в медицинской практике

В Березниках, Соликамске и близлежащих районах остро стоит проблема заболеваемости, по-прежнему сохраняется отрицательный естественный прирост населения. Структура общей заболеваемости взрослых г. Березники на протяжении ряда лет практически не меняется, наибольший удельный вес составляют болезни органов кровообращения, органов дыхания, костно-мышечной системы. Наиболее часто регистрируемая патология у взрослых связана с болезнями системы кровообращения. Это определяет высокий уровень заболеваемости и трудопотерь по болезни. В общей структуре заболеваемости болезни эндокринной системы имеют незначительный удельный вес (2%), но за последние годы показатель распространенности вырос на 52%, распространенность болезней крови и кровеносных сосудов увеличилась в 2,5 раза, анемия распространена во всех возрастных группах. Вместе с тем, известно, что в природе широко распространены минеральные воды, характеризующиеся повышенным содержанием биологически активных минеральных (реже органических) компонентов и обладающие специфическими физико-химическими свойствами (радиоактивностью, кислотностью или щелочностью и т.д.), на чем основано их лечебно-профилактическое применение. С 19 до середины 20 в. в Усолье функционировал санаторий «Соляные ванны», два дома отдыха на территории Огурдинского бора, в которых проводилось лечение йодобромными водами.

В 1993 г. Институтом Кам НИИКИГС проведена работа по оценке бальнеологических гидрологических ресурсов районов деятельности Полазненского НГДУ. В исследуемых районах выделено несколько групп минеральных лечебных и лечебно-столовых вод, установлено, что лечебные воды и рассолы распространены на всей территории деятельности Полазненского НГДУ и представлены сульфидными водами и бромйодными рассолами хлоридно-натриево-кальциевого состава. Кроме того, определено, что минеральные лечебно-столовые воды с минерализацией до 8 г/л, широко распространенные на территории Соликамской впадины, по составу близки к лечебно-столовым водам групп XVI, XVIII, XXVII. В большинстве случаев воды напорные, при откачках их дебет достигал 10 л/с и более. Санитарное состояние вод хорошее, их загрязнение возможно лишь при сбросе в водоносный комплекс промышленных отходов и при законтурном заводнении при эксплуатации нефтяных и газовых месторождений. Лечебно-столовые воды с минерализацией от 2 до 8 г/л представлены водами XVI, XVIII, XXVII групп, а лечебные воды — хлоридно-натриевыми рассолами с минерализацией от 20-30 г/л до 260-280 г/л. Минеральные воды лечебного значения и лечебно-столовые воды с минерализацией до 8 г/л разнообразного состава вскрывались поисковыми и разведочными скважинами на нефть, гидрогеологически и разведочными скважинами. Сотрудниками Горного института

Пермского ФИЦ УрО РАН в течение ряда лет проводятся исследования химического состава подземных вод Усольского района. Установлено, что согласно существующей классификации вода является крепкой рассольной хлоридно-натриевой, бром-йодной слабокислой. По компонентному составу рассолы богаты по содержанию таких химических элементов, как магний и кальций, а также по количеству хлоридов, брома, йода, сульфатов, гидрокарбонатов и других компонентов. В процессе исследований проведено вскрытие скважин подземных вод в поселке Огурдино и отбор природных вод с различных глубин на химический анализ. Органолептические свойства воды и результаты анализов основных химических компонентов, входящих в состав природных вод приведены в таблицах №1, 2.

Таблица №1

Органолептические свойства воды

№ пробы	Глубина отбора, м	Привкус	Мутность	НН	Плотность, кг/м ³	Запах, балл
№1	80	горько-солёный	без осадка	6,6	1,102	2,0
№2	150	горько-солёный	без осадка	7,6	1,15	3,0

Жесткость общая (проба №1) — 3,63 мг/дм³.

Жесткость общая (проба №2) — 10,45 мг/дм³.

Полученные результаты позволили утверждать, что на экологически чистых участках Усольского района расположены скважины с природными рассолами, содержащими в своем составе полезные микроэлементы. По результатам проведенных исследований появляется возможность использования природных йодобромных вод для профилактики и лечения многих заболеваний.

Таблица №2

Содержание основных химических компонентов

№ п/п	Наименование компонента	Обозначения	Единицы измерения	Результаты исследований	
				проба №1	проба №2
1	Нитраты	NO ₃ ⁻	мг/дм ³	≤0,55	2,59±0,38
2	Сульфаты	SO ₄ ⁻²	мг/дм ³	146,9±15	432,9±43
3	Хлориды	Cl ⁻	мг/дм ³	1989,5±29	8534,9±128
4	Кальций	Ca ⁺²	мг/дм ³	8,45±1,3	14,83±2,21
5	Магний	Mg ⁺²	мг/дм ³	26,71±4,0	94,68±14,17
6	Железо	Fe ⁺³	мг/дм ³	0,58±0,05	7,4±1,79
8	Йодиды	I ⁻	мг/дм ³	0,95±0,16	0,98±0,20
9	Бромиды	Br ⁻	мг/дм ³	28,5±11,3	20,58±8,03
10	Нитриты	NO ₂ ⁻	мг/дм ³	0,009±0,002	0,008±0,001
11	Аммоний	NH ₄ ⁺	мг/дм ³	0,95±0,19	3,68±0,67

Близость поселков Огурдино и Орел к индустриальным центрам Березников и Соликамска дает возможность оздоровления и лечения трудящихся в условиях привычного климата, без затраты сил, времени и средств на утомительные дальние поездки, что особенно важно для людей пожилого возраста, с отрицательными реакциями на смену климата и др. В течение нескольких лет на базе Орлинской сельской врачебной амбулатории проводились работы по использованию йодобромных вод в бальнеологических целях. Бальнеотерапия осуществлялась путем применения следующих процедур: электрофорез, ингаляции, аппликации, полоскания. В оздоровлении участвовало 56 пациентов (51 взрослых, 5 детей), страдающих заболеваниями дыхательной, сердечно-сосудистой, нервной, опорно-двигательной систем. В результате применения лечения с использованием йодобромной воды среди взрослых отмечалось снижение сроков пребывания на листке нетрудоспособности, в последующий год наблюдения — уменьшение частоты обострений хронических заболеваний. У всех детей, получивших курс лечения йодобромной водой в последующий год наблюдения отмечалось значительное снижение обращаемости по поводу острых заболеваний верхних дыхательных путей. Аллергических реакций, непереносимости йодобромной воды, побочных явлений из наблюдаемых 56 человек не было выявлено ни у одного. В связи с закрытием Оздоровительного Центра в поселке Орел, необходимо использовать накопленный опыт и материалы для открытия новых лечебно-оздоровительных центров с использованием местных природных ресурсов.

Литература

Козлов С.Г., Норина Н.В., Федорова Е.А. Опыт использования природных вод в Усольском районе // Материалы межрегиональной научно-практической конференции с международным участием. — Пермь, 2012.

Шилов В.В.
(Березники)

Первичные и вторичные функции музея

В обыденном сознании, еще с советских времен, музеи нередко ассоциируются с хранилищем старинных вещей (порой и баснословно дорогих), которые хранятся в хорошо защищенных экспозициях под «стеклом» и «сигнализацией». Соответственно и сотрудники музея представляются такими «царями кощееми бессмертными», которые в этих очагах культуры «над золотом чахнут». Ну а работа у музейных сотрудников, по мнению простых граждан, проще и не бывает, — прийти в музей, с витрин вытереть «пыль веков» и зорко следить за посетителями, чтобы они не шумели, не трогали ничего руками.

В XXI в. музеям, несмотря на внедрение многими из них технологических инноваций, использование современных механизмов рекламы и PR,

все-таки все еще необходимо доказывать свою нужность, так как не только дети, но и взрослые посетители часто с трудом воспринимают подачу информации конкретного музея через конкретные артефакты (и не только из-за научного сленга экскурсовода).

Кроме этого, современную молодежь трудно удивить интерактивными технологиями и длительный «монолог» сотрудника музея вряд ли будет уместен в наши дни. Еще в начале столетия у молодого человека (посетителя музея) было только два источника информации — учебник и учитель (экскурсовод).

Сегодня то, что знает учитель истории, искусствовед, экскурсовод, по сравнению с любым гаджетом, — просто мизер. Молодой человек и даже ребенок, особенно любознательный и находчивый, имеющий доступ к глобальным источникам информации, просто будет «зевать» слушая учителя (экскурсовода), даже на фоне редких и супердорогих артефактов. То есть проблема создания нового для музея типа нарратива становится архиактуальной.

Мы не будем рассматривать тему «Создание большой музейной концепции и основной идеи», так как данная тема требует отдельного исследования и желательна привязанной к конкретному музею (музейному комплексу).

Цель данной публикации рассмотреть функции современного музея, в зависимости от типа музея, который определяется характером общественного использования (научно-просветительские, научные и учебные). Функции в некотором смысле будут определяться от формы собственности музея (федеральные, региональные, муниципальные, частные) и те, которые не являются юридическими лицами (ведомственные и школьные).

В современной России насчитывается около трех тысяч музеев федерального, регионального и муниципального уровней. По данным руководителя департамента музеев Министерства культуры РФ В.А. Кононова в 2019 г. у Минкульта в подчинении числилось 67 федеральных музеев [Кононов 2019: 113].

Лидер по количеству музеев в современном мире США, где насчитывается порядка 35 тысяч музеев (на девять тысяч населения один музей), в Израиле, с населением девять миллионов жителей работает около 200 музеев (один музей на 45 тысяч граждан), в России, примерно, как во Франции. В последнем государстве — 1200 музеев (на 55 тысяч жителей приходится один музей).

Значительный рост музеев в РФ наблюдается и по сравнению с советской эпохой. В РСФСР насчитывалось в 1975 г. 646 музеев, в целом в СССР их было 1295, то есть на 226 тысяч населения приходился один музей. Правда здесь следует заметить, что в статистику не входили ведомственные, школьные, музеи организаций и производств (они и в наши дни не учитываются статистикой).

В XXI в. в Российской Федерации наблюдается не только количественный рост музеев, но и существенный рост посещаемости. В 2011 г. посещаемость составляла 85 миллионов, а по итогам 2018 г. более 154 миллионов посещений. В эти же годы выросло на 1,6 раза количество выставок, с 50,5 тысяч до более 80 тысяч. Важно заметить, что и в ТОП-100 самых посещаемых в мире музеев, 15 входят российские музеи [Кононов 2019: 113].

В РФ значительно увеличились и бюджетные инвестиции, особенно в отрасль федеральных музеев, с 2012 по 2018 г. с 10,4 миллиарда рублей, до 17,5 млрд. И это без учета капиталовложений в реставрацию.

Но несмотря на довольно приличную статистику, все-таки следует помнить, что еще в начале XXI в. «около 75 % всех музеев в различных регионах Российской Федерации размещаются в аварийных зданиях» [Нагорский 2004: 45] и проблемы в музейной отрасли существуют и можно даже сказать нарастают.

С одной стороны, концептуальный кризис в российских музеях связан с продолжающимся кризисом исторической науки, с другой стороны, существуют и собственные музейные проблемы, связанные с языком интерпретации наследия, так как у музея другой тип нарратива, чем в учреждениях образования. Виртуальные программы и интеграция «игровых» технологий в музейную среду, несмотря на их нужность и важность, все-таки вряд ли будет выходом из сложившейся ситуации. И это тоже тема отдельного серьезного исследования.

Кроме этого, в рыночных условиях «борьба за посещаемость» и «получение дохода» может превратить музей (особенно на региональном и муниципальном уровнях) в некий диснейлендовский проект.

К тому же часто в провинциальных городах, селах России музеи остаются чуть ли не единственными «очагами культуры», так как дворцы культуры и библиотеки, требующие немалых затрат городского, районного бюджета, сами почти никаких доходов не приносят, так как не имеют в отличие от музеев «раритетов» или спецоборудования, как фитнес-центры.

Вот поэтому нередко и «вышестоящее музейное начальство» ставит музейным сотрудникам довольно «простые» задачи: 1) посещаемость (динамика роста должна быть ежегодно) и 2) получение дохода, в идеале — полная самоокупаемость, еще лучше — принесение прибыли.

Но даже в различных словарях, которые дают различные трактовки определению музея, практически никогда не называются эти две вышеуказанные «коммерческие» функции музея.

Главная функция музея — это научная. Так считает директор Государственного Эрмитажа академик РАН М.Б. Пиотровский, который в интервью сказал: «Музеи — главные хранители исторической памяти. Это их уникальная роль, и она тесно связана с тем, что музей — прежде всего научное учреждение. Он производит научные знания и смыслы, а те, в свою очередь, формируют историческое достоинство и хороший вкус нации» [Пиотровский 2019: 21].

Оппоненты могут возразить, что «научная функция» присуща только федеральным или региональным крупным музеям, которые обладают богатейшими фондами и квалифицированными сотрудниками, а вот все остальные «массовые музеи» (малых городов, сел, поселков, школьные и «заводские» музеи) не обладают «эмпирическими данными» для написания серьезных работ в академических журналах (а их сотрудники — знанием, опытом написания научных работ). Да и фонды «провинциальных» музеев очень «скромны» для создания «настоящей» исторической экспозиции (выставки), что позволило бы проводить на высоком «научном» уровне экскурсии.

Здесь можно возразить и привести пример. Богатейшее научное наследие оставил профессор ПГНИУ, д.и.н. Г.Н. Чагин (1944–2018), который будучи еще школьником в пос. Ныроб Чердынского района создал

школьный музей (существует и сегодня). Будучи студентом истфака ПГУ дневного отделения (!) он успевал работать и штатным экскурсоводом в Пермском областном краеведческом музее (ПОКМ). После окончания Пермского госуниверситета Георгий Николаевич работал директором Чердынского краеведческого музея им. А.С.Пушкина (1967–1974) и написал именно там свою первую серьезную научно-популярную книгу «Чердынь» [Чагин 1973].

Профессор Г.Н. Чагин для своих серьезных научных работ (около 700) собирал материал не только в многолетних этнографических экспедициях (почти шесть десятилетий), но и в фондохранилищах практически всех музеев Пермского Прикамья и до конца своих дней был председателем Ученого Совета Пермского краевого краеведческого музея.

Региональные и местные музеи являются нередко просто кладезем для исследователей. Даже на основе только документов, которые хранятся в «провинциальных», «заводских» музеях можно написать статью и в солидный академический журнал [Шилов 2017].

Научная функция музея неоспорима, но вопрос заключается в кадрах. Если в государственных музеях (на основе фондов которых можно написать ни одну диссертационную работу) научные сотрудники нередко имеют и ученую степень, то в муниципальных музеях, тем более в ведомственных, школьных, музеях организаций и производств, — проблема с научными сотрудниками стоит довольно остро, и ее необходимо решать.

Важная функция музея — сохранение богатейшего наследия. Упомянутый академик, директор Эрмитажа М.Б. Пиотровский по этому поводу говорил: «Любители антиквариата постоянно стоят под окнами, тут же готовы купить, только предложи... нуворишам сейчас некуда тратить деньги, с вилами и яхтами в Европе становится труднее, а инвестиции в искусство надежны, модны, престижны. Тема по-прежнему реальна и актуальна. Надо ухо держать востро» [Пиотровский 2019: 52].

Не менее важная функция «выявление, взятие на учет и комплектование фондов» проводится по профильной принадлежности музея и опять же для этого нужны высококвалифицированные научные сотрудники. Тем более в среднем прирост музейных фондов составляет 3–4 процента в год и фонды многих музеев каждые 25–30 лет удваиваются. И здесь же возникает не только проблема с площадями и условиями хранения (температурный режим, влажность), но и решением вопроса надежной охраны (чего только стоит сейфовое хранение драгоценных металлов, оружия, и прочих уникальных экспонатов).

Организация постоянной экспозиции и устройство выставок, как самая «видимая» функция музея, требует не только значительных финансовых затрат, но и опять же высококвалифицированных специалистов так как именно тут, как правило, и проводятся экскурсии (представление историко-культурного наследия), организуются встречи, беседы, вечера, работа кружков, демонстрация фильмов, читаются лекции. А это уже культурно-просветительская функция музея, которая формирует положительный имидж территории, что в свою очередь благоприятствует и развитию экономики региона. Здесь же можно вспомнить, что в советские годы экспозиции оставались часто неизменными на протяжении многих лет, а временные выставки были довольно редкими.

Культурно-просветительная и досуговая функция музея (как и театров, домов культуры) тоже является важной и буквально для всех слоев населения. Здесь властям только следует помнить, что музеи не «коммерческие заведения» (по оказанию платных услуг населению), а в данном случае они выполняют прежде всего важную воспитательную функцию (особенно для подрастающего поколения) и опосредованно положительно влияют на многие социально-экономические факторы (сохранение трудовых ресурсов, формированию здорового образа жизни, снижение преступности).

К сожалению, не только представители власти рассматривают музейные проблемы по «остаточному принципу», но часто и общеобразовательные школы. «Музеи, как правило, ищут союз со школой, но он в большинстве случаев носит односторонний характер и строится лишь на обязательствах музея. Школы же считают себя свободными от них. Между тем школа может и должна подготовить учащегося к восприятию ценностей истории и культуры, и, в частности, тех, что сосредоточены в музеях» [Ариарский 2008: 472].

Проблемы современных музеев России хорошо были озвучены 16–17 сентября 2012 г. в станице Вешенская Ростовской области на расширенном заседании президиума Союза музеев России. Участники из 18 субъектов РФ приняли заявление об угрозах музейному делу и мерах со стороны государства. В так называемом «Вешенском манифесте» записано: «Три главные проблемы музейного дела — подмена хранительской функции развлекательной, отсутствие принципа неделимости музейного фонда РФ и недостаточная материальная обеспеченность музеев в части строительства фондохранилищ, научной и собирательской деятельности».

Здесь же отмечается, что главная функция музея — хранительская, дословно записано: «сохранение культурного ДНК нации и создание культурного продукта, обеспечивающего передачу этого ДНК» и при этом, как отмечают авторы «ее выполнение рождает и вторичные музейные функции, которые иногда принимают за основные — среду для досуга и прибыльного туризма».

Среди первоочередных мер авторы «Вешенского манифеста» видят «полный и безоговорочный отказ числить музеи по разряду культурно-просветительских, досуговых и развлекательно-креативных заведений». Этот интересный «манифест» был передан директором Эрмитажа и президентом Союза музеев России М.Б. Пиатровским президенту РФ В.В. Путину на заседании Совета по культуре и искусству при президенте РФ в 2012 году [Заседание... 2012].

Подводя итог, следует выделить, что «главную» функцию (первичную и вторичную) каждый музей (государственный или работающий на общественных началах) будет определять самостоятельно. Это будет зависеть от типа, профиля, статуса, категории музея и наличия в штате научных сотрудников с соответствующим профильным образованием. Но в идеале любой музей, особенно его руководители, все перечисленные функции музеев должны выполнять, наполнять новым содержанием.

На сотрудниках музеев в XXI в. лежит непростая задача — в эру цифровых технологий найти и организовать диалог с посетителем, решить сложнейшую проблему взаимодействия истории (культуры) страны, региона и разума человека. В конечном итоге это будет способствовать подъему национального самосознания, росту человеческого капитала в каждом субъекте РФ.

Источники

Заседание Совета по культуре и искусству при Президенте РФ 2012 г. Режим доступа: <https://gia.ru/20120927/760490223.html> (дата обращения: 10.04.2020).

Интервью с руководителем департамента музеев Министерства культуры РФ В.А. Кононовым. Режим доступа: <https://lgz.ru/article/-52-6719-25-12-2019/vladislav-kononov-mu-v-samom-nachale/> (дата обращения: 30.12.2019).

Литература

Ариарский М.А. Социально-культурная деятельность как предмет научного осмысления. СПб.: Арт-студия «Концерт», 2008. 792 с.

Пиотровский М.Б. Нам верят больше, чем правительству // Аргументы и факты. — 2019. — № 26 (2015). 26 июня – 2 июля. — С. 21.

Пиотровский М.Б. Хранитель. Неюбилейная беседа с директором главного русского музея // Родина. — 2019. — № 12 (декабрь). — С. 50–59.

Нагорский Н.В. Музей в духовной жизни общества. СПб., 2004. 432 с.

Чагин Г.Н. Чердынь: краткий исторический очерк. Пермь: Пермское книжное издательство, 1973. 128 с.

Шилов В.В. Березниковский магниевый завод в годы второй мировой войны // Вопросы истории. — 2017. — № 4. — С. 145–151.

СТЕНДОВЫЕ ДОКЛАДЫ

Шикин Ю.А.
(Пермь)

Скульптура малых форм в городском пространстве. (Практики местного жизнелюбия)

Малая пластика — всегда часть человеческого быта. По ней можно узнать о жизни народа, о культуре давно прошедших эпох. Чем же малая пластика отличается от «большой» скульптуры? Прежде всего, тем, что она связана с бытом и с интерьером жилища и поэтому рассчитана на некоторую интимность обращения к зрителю, на обзор с двух-трех метров, но она должна быть также значительна, монументальна. Скульптура — это пластическая деталь, входящая в строгую архитектуру. Поэтому она не может быть многословной, дробной и должна говорить современным художественным языком.

Нашему времени присущ лаконизм изображения. Форма нашей скульптуры реальна и абстрактна одновременно. Абстрактна настолько, насколько требуется, чтобы излишние детали не мешали целостности изображения. Правда, бывают скульптуры «стилизованные» под современность, очень лаконичные, но, если в них нет настоящих находок художника, нет внутренней реальности — они мертвы.

Технический и научный прогресс, обусловивший наращивание территорий городов, обернулись трагедией для человека, обезличиванием жизненного пространства, потерей его гармонии. Отсутствие внимания к окружению, многообразию так или иначе требует компенсации. Одним из способов восстановления утраченного равновесия в современной архитектуре и градостроительстве стало применение малых архитектурных форм. Их перечень обширен (это и элементы мощения, и ограждения, и места отдыха и т.д.), и все они имеют немаловажное значение в создании комфортной среды в городе. Особая роль отводится городской скульптуре.

Возникающая к месту и ко времени малая городская скульптура способна преобразить самое заурядное пространство или же усилить существующие достоинства и расставить акценты в насыщенном историческом центре. В худшем случае она может стать настоящим бельмом на глазу, примером дурновкусия и невежества.

Малая форма, как известно, привлекает своей соразмерностью человеку: заставляет подойти к ней, потрогать, сфотографироваться. Она неотъемлемая, а порой и решающая часть коммуникации города и человека. Именно малые формы делают город понятным, приятным и доступным человеку.

В идеале малая городская скульптура призвана создать либо подчеркнуть неповторимость и единственность каждого конкретного места, предназначена будить воображение и эмоции. Ведь именно через нее возможна связь архитектуры с изобразительным искусством, которое эстетизирует окружение и жизнь человека, взывая к его чувствам и мышлению одновременно, вносит разнообразие и гармонию, столь необходимые человеку.

Малой пластике доступна любая тема, но она правомочна только тогда, когда кроме сюжета художником решается задача пластическая. В бытовом жанре особенно важно живое отношение автора и опять-таки чувство современности.

Многие города мира украшают необычные скульптуры. Они являются гордостью местных жителей и привлекают туристов. Особенно интересны маленькие скульптуры. Как значительное художественное явление скульптура малых форм появилась только в семидесятых годах XX в. Сейчас эти произведения украшают не только здания и помещения, а и парки, скверы, площади, фонтаны.

Примеры: 15-сантиметровый **«Железный Мальчик, смотрящий на Луну»**, расположен на заднем дворе Финской церкви в Стокгольме. Скульптура была создана шведским художником Лиссом Эрикссоном в 1967 г. Еще одно название этого миниатюрного творения — «Памятник одиночеству». Его установили, чтобы напомнить, что в XVII в. здесь был приют для детей-сирот.

Памятник «Чижику-Пыжику», расположенный с центральной части Санкт-Петербурга, является одним из самых необычных в городе на Неве. Кроме маленьких размеров, он еще находится в таком месте, что увидеть его совсем непросто.

Жители и гости Северной столицы, проходя мимо бронзовой птички, традиционно бросают монетку, стараясь попасть так, чтобы она осталась лежать на маленьком постаменте, где сидит этот персонаж. Считается, что в таком случае сбудется заветное желание.

Памятник появился на реке Фонтанке, рядом с Михайловским замком, в 1994 г., быстро обретая популярность у петербуржцев и гостей города. Создателем образа необычного памятника стал Вячеслав Бухаев, а скульптором Резо Леванович Габриадзе.

Что касается автора гениальной затеи, то им выступил писатель Андрей Битов, озвучивший идею во время проведения фестиваля сатиры и юмора «Золотой Остап» в 1994-м. Удивительно, что задумка очень быстро воплотилась в жизнь и уже в ноябре 94-го маленькое бронзовое чудо водрузили туда, где оно сейчас находится.

Петербургский ангел на скамейке — произведение знаменитого петербургского мастера-кукольника Романа Шустрова, который впервые

работал с бронзой. Его композиция была создана для конкурса, организованного в рамках Симпозиума комитетом по градостроительству и архитектуре.

Ни одна экскурсия в Ужгороде не обходит мини-скульптуры, которые гармонично вписались в ландшафт города, и рассказывают нам об истории, традициях, особенностях края. Автор идеи установки мини-скульптур в Ужгороде Михаил Колодко говорит, что эти бронзовые памятники являются как бы мини-портретами интересных, достойных исторических личностей, персонажей или мифических героев. Пароход «Карпатия» находится на перилах реки Уж, пл. Театральная, рядом с скульптуркой Николайчика. Это прототип настоящего парохода «Карпатия», который был построен в 1903 году (компания «Кунард Лайн» (англ. Cunard Line)). Это судно первым пришло на помощь и спасло часть пассажиров «Титаника».

Ну и в заключение о двух проектах в которых мне довелось принять участие.

В 2019 г. дирекция МАУК «Палаты Строгановых» пригласил меня принять участия в организации III симпозиума скульпторов «Горнозаводская цивилизация» на территории музея-заповедника. Для меня это был очень интересный опыт, в связи с тем, что я занимаюсь в основном скульптурой малых форм, воплотить их в городском пространстве не просто. Мы попробовали, и надеюсь, наши личные истории от Егора Суботина, Альфиза Сабирова и Юрия Шикина займут достойное место на территории музея.

Из этой истории выросла следующая история «Практики местного жизнелюбия» #ПМЖПЕРМЬ — фестиваль, который позволит наполнять городскую среду недорогими и не требующими сложных согласований скульптурными произведениями.

Фестиваль был поддержан министерством культуры Пермского края и управлением культуры города Перми и вот уже второй год на улицах города появляются маленькие скульптуры. В 2020 г. на фестиваль приехали замечательные петербургские художники Марина Спивак, Александр Позин, Олег Жогин.



«Мальчик, смотрящий на Луну».
Лисс Эрикссон. Район старого города (Стокгольм)



«Ангел на скамейке».
Роман Шустров. Измайловский сад (Санкт-Петербург)



«Гордая мама».
Егор Субботин. Набережная Камы (Усолье)



Памятник «Чижик-Пыжик».
Резо Габриадзе. Набережная реки
Фонтанки (Санкт-Петербург)



Скульптурка Николайчика.
Михаил Колодко. Набережная реки Уж
(Ужгород)



Пароход «Карпатия».
Михаил Колодко. Набережная реки Уж
(Ужгород)



«Страж соли». Юрий Шикин.
Набережная Камы (Усолье)



«Ангел».
Марина Спивак.
Спуск
на набережную
Камы (Пермь)



«Бабочка». Олег Жогин. Эспланада (Пермь)



Сова.
Рустам Исмагилов.
Корпус ПГНИУ
(Пермь)



«Мать и дочь». Александр Позин.
Набережная Камы (Пермь)



«Искатели ветра».
Альфиз Сабилов. Пирс у музея
«Палаты Строгановых» (Усолье)



Бумажный самолётик.
Денис Лодыгин.
Площадь «Пермские моторы» (Пермь)



«Дневник ангела».
Дети и Юрий
Шикин. Детский
онкологический
диспансер (Пермь)



Мировые Утицы. Юрий Шикин.
Набережная реки Кама (Пермь)



«День рождения».
Юрий Шикин.
Гостиница «Урал»
(Пермь)



Кот Марсик. Юрий Шикин. Кампус ПГНИУ
(Пермь)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- **Афанасьев Андрей Васильевич**, член Союза журналистов, автор фотоальбома «Великопоженская икона» (Москва).
- **Багдасаров Роман Владимирович**, историк, религиовед, журнал «Наука и религия» (Москва).
- **Боброва Мария Владимировна**, к.ф.н., доцент, с.н.с. ИЛИ РАН (Санкт-Петербург).
- **Брюханова Мария Анатольевна**, библиотекарь научно-методического отдела библиотеки ПГНИУ, инженер Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики (Пермь).
- **Варнакова Ольга Николаевна**, историк, краевед (Пермь).
- **Вострокнутов Артем Викторович**, к.и.н., начный сотрудник ПГНИУ (Пермь).
- **Зайцев Иван Сергеевич**, выпускник мастерской церковно-исторической живописи СПбГАИЖСиА им. И.Е. Репина (Санкт-Петербург).
- **Зверева Юлия Владимировна**, к.ф.н., доцент ПГГПУ, с.н.с. отдела истории, археологии и этнографии ПФИЦ УрО РАН (Пермь).
- **Каганский Владимир Леопольдович**, к.г.н., с.н.с. Института географии РАН (Москва).
- **Калинина Алена Денисовна**, студентка филологического факультета УрФУ им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург).
- **Королёва Светлана Юрьевна**, к.ф.н., доцент кафедры русской литературы, зав. лабораторией теоретической и прикладной фольклористики ПГНИУ (Пермь).
- **Кротова-Гарина Анастасия Владимировна**, инженер кафедры теоретического и прикладного языкознания ПГНИУ (Пермь).

- **Кузнецова Елена Петровна**, ст. преподаватель ПНИПУ (Пермь).
- **Лукьянов Никита Александрович**, магистрант УрФУ им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург).
- **Максимова Светлана Валентиновна**, д.т.н, профессор ПНИПУ (Пермь).
- **Малькова Яна Владимировна**, соискатель УрФУ им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург).
- **Норина Надежда Владимировна**, к.т.н., с.н.с. Горного института УрО РАН (Березники).
- **Пантелеева Лилия Михайловна**, к.ф.н., доцент ПГНИУ (Соликамск).
- **Подюков Иван Алексеевич**, д.ф.н., с.н.с. отдела истории, археологии и этнографии ПФИЦ УрО РАН (Пермь).
- **Семина Анастасия Евгеньевна**, старший преподаватель ПНИПУ (Пермь).
- **Соболева Лариса Степановна**, д.ф.н., профессор департамента филологии УрФУ им. Б.Н. Ельцина (Екатеринбург).
- **Сосновских Любовь Васильевна**, к.т.н., доцент ПНИПУ (Пермь).
- **Хоробрых Станислав Валерьевич**, зам. директора по научной работе МАУК «Усольский историко-архитектурный музей-заповедник «Усолъе Строгановское» (Усолъе).
- **Черных Александр Васильевич**, д.и.н., член-корр. РАН, г.н.с. отдела истории, археологии и этнографии Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН, профессор ПГНИУ.
- **Шикин Юрий Анатольевич**, скульптор (Пермь).
- **Шилов Владимир Викторович**, к.и.н., доцент ПНИПУ, член Правления Российского общества социологов (Березники).
- **Ширинкин Павел Сергеевич**, к.т.н., доцент, заведующий кафедрой социально-культурных технологий и туризма ПГИК (Пермь).
- **Шкураток Юлия Анатольевна**, к.ф.н., доцент ПГНИУ, (Пермь).
- **Шмуратко Дмитрий Владимирович**, к.и.н., декан исторического факультета ПГГПУ (Пермь).

СВОЕ – ЧУЖОЕ: ОПЫТ КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции
«Строгановские чтения» — XVI

Редакционная коллегия **И.А. Подюков**
А.В. Черных
С.В. Хоробрых

Макет, компьютерная верстка **В.В. Сидоров**

Корректор **Л.М. Пантелеева**
Н.В. Падерина

Авторы опубликованных материалов несут ответственность за подбор и точность приведённых фактов, цитат, статистических данных, собственных имен, географических названий и прочих сведений, а также за то, что в материалах не содержится данных, не подлежащих открытой публикации.

При перепечатке материалов докладов и сообщений
ссылка на данный сборник обязательна.



УСОЛЬСКИЙ
ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ
МУЗЕЙ-ЗАПОВЕДНИК

„УСОЛЬЕ СТРОГАНОВСКОЕ“

618460, Пермский край, г. Усьолье, ул. Спасская, 36.
Телефон: 8 (34244) 2-20-87
Эл. почта: kalina_stas@mail.ru
www.pstroganov.com



В сборнике представлены материалы Всероссийской научно-практической конференции «Свое – чужое: опыт культурного взаимодействия. Строгановские чтения – XVI» (Усьолье, 20 ноября, 2020 г.). В статьях рассматриваются языковые, этнические и конфессиональные факты заимствования и усвоения инокультурных феноменов, а также процессы взаимовлияния и взаимодействия разных типов культур.

ISBN 978-5-905653-11-7



9 785905 653117