

Российский государственный гуманитарный университет



**Уникальное и типичное
в славянском фольклоре**

*Сборник научных статей
по материалам конференции*

Москва
2019

УДК 793
ББК 63.5(3)
У59

Составители:
*А.Б. Мороз, Н.В. Петров,
Н.С. Петрова, О.В. Белова*

*Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ*

ISBN 978-5-7281-2523-5

© Петров Н.В., предисловие, 2019
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2019

Великаны, перебрасывающие топор или камни:
славянские варианты сюжета
в «своих» и «чужих» традициях

Аннотация. В статье рассматривается один из распространенных сюжетов сказочной прозы – перебрасывание предметов на далекое расстояние, которое совершают великаны, богатыри, силачи. Уточняется структура сюжета и границы его варьирования; характеризуются малоизвестные и ранее не публиковавшиеся варианты, обнаруженные в архивных и полевых материалах; рассматриваются предания из контактных зон и примеры включения заимствованного сюжета в иноэтничную традицию.

Исследуемые предания маркируют природные и культурные объекты, могут содержать этиологические и топонимические мотивы, иногда включаются в локальные мифо-ритуальные комплексы. Вятские и пермские материалы показывают, что с помощью этого сюжета может происходить историко-культурное зонирование территорий. На примере коми-пермяцких текстов обнаруживается, что в преданиях могут сохраняться реальные антропонимы (имена или прозвища) первых поселенцев местности. В статье рассматривается связь преданий с почитаемыми камнями.

Ключевые слова: балто-славянский фольклор, зоны межэтнических контактов, коми-пермяки, предания, этиологические мотивы, топонимия, антропонимия, локальная традиция, культ предков, культ камней

Истории о великанах и силачах, которые перебрасывают друг другу на дальние расстояния топор, камни или палицы, относятся к числу известных и распространенных сюжетов сказочной прозы. Исследователи рассматривали этот материал в разных

© Королёва С.Ю., Четина Е.М., 2019

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ, проект № 16-34-00007 («История Северного Прикамья в зеркале фольклора (на материале публикаций XIX – начала XX в.)»).

аспектах. В.Н. Топоров выделил параллели к отдельным мотивам, с помощью которых выстраивается образ былинного Святогора: с великанами преданий его объединяет связь с камнями (живут на горах – бросают камни – умирают в горах/окаменевают) и «сверхсила», которая часто не находит полезного применения [Топоров 1983: 110–113]. Н.А. Криничная исследовала этот сюжет в составе цикла преданий о великанах, богатырях и силачах: они выступают как «первые люди», а перебрасывание тяжестей становится способом гиперболизации их физической мощи; поступки этих героев обычно импульсивны, но они могут выполнять функции демиургов, становятся основателями селений [Криничная 1991: 27–31]. В связи с мифо-эпическим образом великанов – первых людей на земле, предков, аборигенов края – упоминается сюжет перебрасывания различными предметами и в других работах [Белова 1995: 301–302; Раденкович 2008]. Привлекаемые авторами источники позволяют охарактеризовать эти представления как общеславянские¹. Непосредственно сюжету с перебрасыванием топора и других тяжестей посвящено исследование Ю.И. Смирнова; выявляя ареал распространения подобных преданий, ученый приходит к выводу, что сюжет может считаться (как минимум) балто-славянским [Смирнов 1998].

Подобные фольклорные нарративы, по всей видимости, известны и за пределами славянских традиций – в частности, у европейских германоязычных народов. В указателе мотивов С. Томпсона [Thompson 1955–1958] интересующий нас повествовательный элемент обозначен как F531.3.2.3 – *Giants throw tools back and forth* (великаны бросают орудия/инструменты взад-вперед). Он выделен составителем указателя на основе английских [Vaughan 1954] и различных германских [Broderius 1933] источников.

Заданные в работах предшественников ракурсы исследования, а также имеющийся в нашем распоряжении материал позволяют поставить в этой статье иные задачи. Оставаясь в пределах славянского фольклора, но учитывая записи из зон межэтнических контактов, мы рассмотрим структуру сюжета и границы его варьирования, охарактеризуем наиболее интересные из обнаруженных нами варианты (акцентируя внимание на возможных функциях преданий и их связи с народными практиками поселения первых поселенцев края), а также на нескольких примерах

рассмотрим, как подобные сюжеты включаются в иноэтнические (финно-пермские) устные традиции.

Сюжет, его структура и варьирование

Фольклорные рассказы о силачах и перебрасывании предметов известны во множестве вариантов. Пожалуй, самая большая подборка таких преданий содержится в уже упомянутой статье Ю.И. Смирнова «Первожителю с единственным топором»: автор привлекает для анализа более 30 записей, относящихся к разным этническим традициям [Смирнов 1998]. Еще несколько вариантов приводится в более поздней его работе [Смирнов 2009]. Сюжет обнаруживается в фольклоре литовцев, западных (поляки, чехи) и южных (болгары, хорваты) славян, а также у всех восточнославянских народов. Значительная часть русских записей сделана в регионах, которые представляют собой контактные зоны с коренными северными этносами (Русский Север, Сибирь), несколько текстов относятся к иноэтничным традициям (хантыйской и селькупской). Материал достаточно репрезентативен, чтобы дать представление о разнообразии и степени вариативности основных сюжетных элементов, – но он же заставляет задаться вопросом, действительно ли все эти тексты являются реализацией одного сюжетного инварианта. Остановимся на этом подробнее, привлекая и другие известные нам источники.

1. Герои, предметы и действия. Часто перебрасывание или передача предмета совершается безымянными персонажами; важнее, чем имя, для фольклорного нарратива оказывается обозначение мест, где жили герои. Так, в окрестностях Кракова один великан стоял на вершине Забежёвской и мог подать топор другому – находившемуся на вершине Пенковской [Kolberg 1874: 9]. Аналогичным образом поступают гуцульские *велеты*, обитавшие на месте будущих сел Гурское и Комаривское [Хобзей 2002: 51]. Однако в сюжет могут включаться антропонимы – например, имена известных эпических героев: в болгарских преданиях, записанных в селах и деревнях Старой Планины, топор для рубки дров перебрасывают *Краль Марко* и его сестра, живущие на

вершинах гор напротив друг друга; иногда они кидают боздуган (металлический шар на рукоятке) – для развлечения или защиты от турок (№ 20–23, 37 в [БЮЕ 1971: 767, 774]). В северо-западной части страны записано предание, где Краль Марко оказывается любовником *Бабы Виды/Видины*, помогавшей болгарам возводить крепость; люди передавали для нее из рук в руки большие камни, а она строила башни, и когда Марко хотел пошутить с ней, то бросал ей камни со своего холма, а она кидала ему свои (поэтому на *холме Краля Марка* лежат обломки тех же камней, из которых построены *башни Бабы Виды* у г. Видина) [БЮЕ 1971: 808; Сантова 2008: 14–16]. Герои могут носить имена гор, на которых живут: сестру Краля Марко в преданиях зовут иногда *Мара Гидик* – по названию одной из вершин Старой Планины (№ 19, 21, 37 в [БЮЕ 1971])². В уральских преданиях два богатыря, *Кирюшка* и *Билимбай*, бросаются камнями, поссорившись из-за красавицы Белой горы (Белая гора, *Билимбай*, *Кирюшкин пригорок* – горы в окрестностях пос. Висим Свердловской обл.) [Кругляшова 1974: 105]. В записях из Северного Прикамья враждуют живущий на Полудовом камне *Полуд-богатырь* и его сосед с Колчимского камня богатырь Пеля: они бросают друг в друга камни и палицы, но никто не может победить, и тогда оба со своими сокровищами уходят внутрь гор [КПНП 1956: 64]. В другом варианте этих враждующих богатырей зовут *Полуд* и *Колчим*, они живут по берегам двух рек и в конце концов превращаются в большие горы, дав им свои имена (предание известно язьвинским пермякам и русским)³ [Заветный клад 2007: 205]. В фольклорное повествование могут вводиться упоминания исторических лиц, в т. ч. сравнительно поздних. В Нижегородской губернии рассказывали про *Марину безбожницу* (вероятно, фольклоризованный образ Марины Мнишек) и *Стеньку Разина*, которые «вели знакомство»: «...когда Марина вздумает с Стенькою повидаться, то кинет в стан к нему, верст за шесть, косарь, а он ей отвечает: иду-де, и кинет к ней топор. Марина эта была у него первой наложницей, а прочих до 500, и триста жен» [Мамакин 1890: 139]. В вологодском предании, записанном западнее Тотьмы, основание местного починка *Тимошкино* и слободки *Ермакова деревня* приписывалось покорителю Сибири *Ермаку* и его отцу *Тимофею*, которые пользовались одним топором на двоих, передавая его друг другу [Смирнов 2009: 364].

Герои, в том числе безымянные, могут наделяться вполне конкретным социальным статусом. О появлении каменистого брода через реку в Тверской губернии рассказывали, что его «засорили», ссорясь и кидаясь камнями, два брата – князя *Стукотовский* и *Грохотовский* (созвучные имена близнечного типа – явно фольклорные и указывают, очевидно, на шум, который производили персонажи при ссоре) [Плетнёв 1903: 96; Кузнецов 2005: 86–88]⁴; в рязанской записи топором перебрасываются два безымянных *барина* [Смирнов 1998: 360–361]. Статус персонажей может быть и маргинальным: беглые, разбойники и т. п. В Кировской области, в зоне русско-коми-пермяцких контактов, зюдинские пермяки рассказывали о чудских городищах на болотных сопках, где топор бросали друг другу «сильные мужики» – *беглые с Казани* [Грибова АКНЦ: л. 48]. Вятские разбойники перекидывают топор через реку Вятку [Приказчикова 2009: 124]. В севернорусском варианте переброшенный издали топор является сигналом, что разбойники должны спешить на помощь соседу, который не может ограбить путников в одиночку [ЛПБ 1989].

Варьируются не только персонажи, но и предметы, которыми они перебрасываются. В удмуртской записи страшные великаны-*алангасары*⁵, жившие на двух горах и воевавшие друг с другом, перекидывались деревянными болванками – так что «земля сотрясалась» [Приказчикова 2009: 33]⁶. Не менее распространены, однако, варианты, где обмен предметами вызван хозяйственной необходимостью и носит мирный характер. В западной части Старой Планины, в болгарском селе Искрец, рассказывали о великанах-*жидовцах*, которые имели поля на разных горах: один пахал землю на Ногае и сломал рало, а чтобы его починить, попросил тесло у соседа, пахавшего на горе Гырково бырдо (позднее жидовцев истребил Бог, но жители Искреца до сих пор находят тут большие кости⁷) [БНТ 1963: 236–237]. В предании истрийских хорватов говорится, что «какие-то большие и сильные» люди – *judi* – строили башни в городах Мотовун и Бузет и церковь под гротом, передавая друг другу через ущелье молот; в другом случае молот каменный, его бросают с горы на гору великаны, живущие у города Роч и с легкостью носящие на поясе бочку вина [Istarske narodne priče 1959: 130, 196]. У русских на Онеге зафиксировано предание о разбойниках Колге, Жожге и Кончаке, которые по

очереди перебрасывались через море топором, котелком для уха и ложкой (из их имен в предании выводятся названия Колгуев мыс, о. Жожгин, Кончаков наволок) [Смирнов 1998: 350–352]. В коми-пермяцкой записи чудь перебрасывает соседям коромысло: «“Старых” <людей> чучками называли, народ же такой жил. Может, они и жили в Курэг-каре. Вход был туда сверху. Жили, будто, внутри. <...> Будто коромысло одно у них было, бросали до Ошмыса. Пользовались одним» [Грибова АКНЦ: л. 37–38]. В селькупском тексте два брата перекидываются через реку топором и пилой, которые отняли у ограбленного ими русского [Смирнов 1998: 354–355]. Такие же предметы передают друг другу по льду братья Захар и Андрей, бежавшие в Заонежье из Новгорода; их жены подобным образом поступают со сковородой [Андреев-Рябинин 1994: 69–70]. Живущие на Ишь-горах и Мянъ-горах две сестры перебрасывают не сковороду, а испеченные блины [Рыбников 1864: 192]⁸. Тверские богатыри забавлялись, перекидывая один другому железные ступы [Плетнёв 1903: 7]. Жившие у г. Велиж два брата-*осилка* ничем не выдавали себя и лишь по ночам давали выход своей силе – перебрасывались через Двину мельничным жерновом [Никифоровский 1897: 301], в другом смоленском предании соседи передают друг другу свои табачные рожки: «Богатырь Руднянского кургана – друг и приятель городчанскому богатырю <...>. Руднянский богатырь понюхает табачку из рога и бросает рожок с табаком городчанскому богатырю; городчанский отвечает руднянскому тем же» [Добровольский 1897: 377]. Очевидно, что перечень этот может быть продолжен, исчерпать его трудно.

Нередко передача одного или нескольких предметов заменяется в преданиях обменом какими-либо другими действиями, однако общее значение – коммуникация на большом расстоянии – сохраняется и здесь. В болгарском варианте Краль Марко и его сестра Елена, живущие на разных горах, играют на деревянных флейтах-кавалах и слышат друг друга [БЮЕ 1971: 766]. В архангельском топонимическом предании говорится о «семействе чудского племени», проживавшем разрозненно: «На Матигорах жила мать, на Курострове – Кур-отец, на Курье – Курья-дочь, в Ухтострове – Ухт-сын, в Чухченеме – Чух – другой сын», – но все они «перекликивались, если что нужно было делать сообща,

например, сойтись в баню» [ЛПБ 1989]. Аналогичный мотив находим в рассказе об архангельском с. Койдокурья, названном в честь первопоселенца – «чужина по прозвищу Койда, или Койка»; его потомки были так сильны, что разговаривали между собой через шесть верст [ЛПБ 1989]. На Среднем Урале три старика Чудиновых, которые первыми пришли на место будущего поселения, срубили топором дома и каждое утро спрашивали друг у друга: «Ну как, сосед, жив? – Живой. А ты? – Живой!» [Смирнов 1998: 359]. В Северной Моравии рассказывали про трех братьев – рыцарей и графов, которые построили себе две башни и высокую стену, а когда ели, могли не только переговариваться, но и заглядывать друг другу в тарелку. На Львовщине стоявшие на двух горах *велеты*, здороваясь, подавали друг другу руки [Смирнов 1998: 364–365], и т. д.

2. *Границы сюжета*. Все разнообразие приведенных вариантов тяготеет, по всей видимости, к двум основным типам. В первом случае герои обмениваются единственным топором (для поочередного строительства домов, рубки дров) или другими хозяйственными предметами, – а их огромная физическая сила позволяет решить эту бытовую задачу буквально не сходя с места. Во втором случае персонажи испытывают друг друга, кто сильнее (предельная форма соревнования – вражда героев), а перебрасываемые предметы – палицы, камни – являются по сути оружием. Существенное различие этих ситуаций позволяет поставить вопрос, не два ли разных сюжета перед нами, лишь по случайности объединенных исследователями в один.

Реальное разнообразие материала, однако, не позволяет непротиворечиво распределить подобные предания на две группы. Во-первых, есть случаи, когда «бытовой» предмет может выступать как оружие. В предании, записанном у косинских коми-пермяков, говорится о *чудских богатырях*, вынужденных защищаться от татар; мотив передачи топора включается в описание битвы: «Кто не сумеет сразить врага колотушкой, просит другого: “Кидай сюда топор, браток!” Ему дают топор, он тем топором свалит врага и передает топор, кто попросит» [Заветный клад 2007: 206]. Аналогичный мотив находим в псковской записи: «Да, говорят, что князя дрались с богатырями. Они дрались еще в топорный

век – топорам(и) кидались. <...> Вот наступали друг на друга и топорам(и) кидали» [Смирнов 2009: 366]. Еще более примечателен вариант из зоны русско-белорусского пограничья, где обычные топоры приносят своим хозяевам неожиданную смерть: здесь два брата, Сидоря и Радя, рубят дрова каждый своей *сякерой*, а потом решают обменяться – и случайно убивают друг друга: «секиры, сильно брошенные богатырскими руками, перелетев разделявшее братьев сорокопятиверстное пространство, угодили обоим братьям в головы и обоих уложили на месте» [Ракочевский 1885: 100]. Из более чем 70 известных нам вариантов сюжета этот текст единственный – и в этом смысле уникальный, – где перебрасывание заканчивается гибелью силачей⁹.

Во-вторых, есть обратные примеры, когда оружие используется в функции хозяйственного предмета. Живший в лесах вятский разбойник Мула/Мулина считался колдуном (его «не брало оружие») и имел брата Горыню, поселившегося на горе; чтобы нарубить дров, эти «страшные силачи <...> никогда не употребляли в дело топор, а – огромную железную палицу, одним ударом которой раздробляли большие деревья на мелкие части», перебрасывая ее по мере нужды [Приказчикова 2009: 124]. Тот факт, что перебрасывание палицей/палкой может вовсе не носить характер поединка, подтверждают вятские тексты из зоны русско-татарско-марийско-удмуртских контактов: «...тут раньше жили – там Болтух жил где-то, у нас Буртек жил, там еще какой-то. <...> Жили, какие-то палки меж другом бросали, к себе друг друга приглашали» [Приказчикова 2009: 88]. Присущая перебрасыванию семантика коммуникативного акта становится еще более очевидной в вариантах, где перекидывание палицы или дубинки сопровождается передачей письменного послания: богатыри бросают стопудовую палицу с письмом, зовя друг друга в гости выпить хмельного [Смирнов 1998: 358]. Интересен случай, где передача письменного сообщения контаминируется все же с мотивом состязания: богатырь Микола (удмурт?) поспорил с марийским богатырем, кто из них пинком ноги перебросит через реку земляную кочку «величиной с большое лукошко»; это смогли сделать оба, однако марийский силач смошенничал, заранее подрезав свою кочку, – чем и вызвал гнев Миколы:

«Ты, марийский богатырь, как я вижу, насмехаешься надо мной, унижаешь меня», – отметил он на дубинке тамгой и бросил ее на другой берег. «Нет, я не насмехаюсь и не унижаю, – ответил марийский богатырь на той же дубинке, – но только твоя дубинка с тамгой чуть не снесла мою голову...» «Если тебе, марийский богатырь, охота показать свою богатырскую силу, выйди бороться со мной». Марийский богатырь смолчал, ничего не ответил на это [Приказчикова 2009: 87].

Фактически перебрасывание оружия превращается здесь в продолжение состязания, – но при этом сопровождается обменом посланиями, которые наносятся прямо на дубинку. Проигрыш марийского богатыря выражается не только в уклонении от поединка, но и в молчании, отсутствии ответа.

Однако едва ли не лучше всего невозможность последовательно разграничить интересующие нас предания, выделив в них сюжеты «бытового обмена» и состязания, проявляется в редуцированных текстах, свернутых до основного мотива. О коми-пермяцких братьях-силачах Пере и Мизе говорится, что они, «играя, *перебрасывались топорами и большими камнями*, которые и сейчас будто бы лежат в Лупье-реке» [Белицер 1958: 351]. Здесь одновременно фигурируют камни и топоры, – и очевидно, что для носителя традиции такая контаминация допустима, поскольку это в каком-то смысле «одно и то же». Еще показательнее случаи, когда предмет перебрасывания совсем не указывается рассказчиком. Про обитателей Курэг-кара говорится: «Разбойники на этом месте жили, и на Ошмысе тоже. Они *перебрасывались*, будто, с мыса на мыс – ради шутки, ради славы» [Грибова АКНЦ: л. 69]¹⁰. Аналогичный пропуск встречается в наших полевых материалах: *Куроп-кар – это гора, как в Урью идти. Разбойники жили раньше. <...> Золотые дуги там были, золото-невидимка. <...> А Ош-гора – это бросались из Ошова на Кроп-кар-мыс. Жидовляна жили тоже, полная шайка были* (РАС). Не называется предмет и в коми-язьвинской записи: «Говорят, были богатыри какие-то. Они *бросали* от Помоз-Камня на Помянённый. Они закаменели» [Грибова АКНЦ: л. 47]. Для подобных преданий важнее обозначить точки пространства и указать на связь между ними (чему служит перебрасывание или другие действия героев), тогда как предметы

и мотивация являются величинами переменными. Таким образом, анализируемые варианты относятся, по всей видимости, к сюжету одного типа – пусть и существующего в разновидностях, с массой переходных случаев.

Говоря о границах сюжета, важно отделить его от других похожих рассказов, поскольку истории о перебрасывании тяжестями встают в ряд преданий о соревновании великанов и – шире – о разных способах демонстрации ими своей силы. Как нам кажется, лучше всего позволяет формализовать границу сюжета учет направления совершаемого действия. Героев должно быть два или более, при этом они должны перебрасывать/передавать один или несколько предметов друг другу – одновременно или по очереди. Все прочие случаи, пусть и тематически близкие, выходят за пределы интересующей нас сюжетной структуры. Так, не может считаться вариантом рассматриваемых здесь сюжетов ситуация, когда молодой осилок один забавляется на лесной дороге, перекидывая большие камни, «словно картошку» [Бараг 1963: 32]. Не относятся к этому типу и предания, где силачи бросают камни или иные предметы не друг другу, а в каком-то одном направлении. Таково хорватское предание, в котором великаны-*židovi* по договору с императором кидают молот с горы Крас, чтоб «построить себе город там, где молоток остановится» (оставшимся от них «старым городом» считаются скалистые ущелья возле Цицарии) [Istarske narodne priče 1959: 195]. Кидают камни – но не перекидываются ими – вятские *осилки*, живущие на возвышенности возле деревни: «они никому не дают строиться на этом кургане и за две версты бросают камни пудов до тридцати», чтоб отпугнуть людей; крестьяне не распахивают курган, потому что иначе «осилки вылезут и побьют их всех» [Смирнов 2002: 389]. Бросание камней в одну сторону встречается и в рассказах о состязаниях силачей. Подобный случай находим в белорусском предании о богатырях Степане и Марке, которые полюбили богатырку Кацярыну и получили от нее два камня, чтоб кинуть их, кто дальше: «Дык любому она дала меньшій камень, с стол, а нялюбому большій – з мужицкую печку. Ну, и стали кидачь через Сож <...> Дык яны как размахнулись, дык кинули ажны за дзевяць верст». Когда Кацярына увидела, что камень возлюбленного упал ближе, то с горы превратилась в родник [Романов 1891: 173].

Но и такой параметр, как направление действия, не всегда позволяет четко разграничить сюжеты. Реальное разнообразие фольклорного материала таково, что какая-то часть текстов всё равно оказывается «на границе» между сюжетом с перебрасыванием тяжестей и другими близкими повествовательными структурами. Сюда попадает случай с чердынской девой-силачкой, которая обитала в чудском городище на Дивьей горе и «управляла чудским народом»: «в хорошие дни она выходила на вершину горы и сучила шелк, когда же веретено опрастывалось, то она бросала его на Бобьльский камень» – скалу на противоположном берегу Колвы [ЛПБ 1989]. В таком пересказе предание о чудской силачке выходит за пределы интересующего нас сюжета, поскольку здесь нет перебрасывания предметом: обратное действие отсутствует. На той же территории, однако, это предание зафиксировано в другом варианте: «Название “Дивий” гора получила оттого, что <...> некогда на горе этой сидела девка и пряла, и от скуки перебрасывалась веретешком с другой девкой, сидевшей на Бобыке, а веретешки были железные и весили по 100 пудов» [Ончуков 1901: 62], – и здесь уже присутствуют все необходимые структурные элементы. Похожая ситуация обнаруживается в преданиях о коми-пермяцких силачах Пере и Мизе: чтобы потешиться и испытать силу, они бросают тяжелые камни, но в различных вариантах делают это по-разному. Камнем может играть один Пера/Перша: «Он там на мысу жил. Там была галя (камень) столь велика, большая-большая. Перша-то ей интересовался. Всё играл ей, как мячиком» [КПНП 1956: 50]. Иногда братья соревнуются: «Сильные они были. Между собой камнями кидались, кто дальше бросит» [КПНП 1956: 44]; *Да так и говорят, что один бросил, да дотуда только, а другой сильнее был, сюда бросил, здесь <камень> был, в Сойге-то* (МНИ). В некоторых случаях сложно понять, как именно были брошены камни, но есть записи, где очевидно, что братья бросали их друг другу: «У нас около дома такой, как мяч, большой камень был. Этим камнем, <отец> говорит, кидались богатыри. Один видимо тут, другой в Перми, здесь один кинет, до другого до Перми долетает камень» [Подюков 2008: 198–199]¹¹. Неоднократные фиксации предания, бытующего внутри одной локальной традиции, показывают, что рассказы о перебрасывании тяжестями выступают как эквиваленты других сходных сюжетов,

где силачи проявляют свои способности. «Изнутри традиции» эти повествовательные структуры равноценны, поскольку одинаково позволяют объяснить происхождение топонимов, особенности местного природно-культурного ландшафта и т. п.

Функции преданий о перебрасывании тяжестей

Какие функции может выполнять рассматриваемый сюжет в системе традиционной культуры (и в конкретных локальных традициях), – вопрос, заслуживающий специального рассмотрения. Мы ограничимся некоторыми наблюдениями, учитывающими наиболее существенные особенности материала.

Говоря о реальных локусах, нашедших отражение в русском и карело-финском фольклорном эпосе, В.Н. Топоров отмечает, что концентрация мифопоэтических смыслов вокруг культурных и географических объектов, как и притяжение к ним уже готовых эпических схем, может объясняться особым характером ландшафта (другой сильный «провоцирующий» фактор – расположение объектов в пограничье, например между двумя этнокультурными зонами) [Топоров 1983: 95–96, 98]. Сказанное может быть отнесено и к преданиям. Очевидно, что к объектам, способным выступать «стимулами» и актуализировать фольклорные модели освоения пространства, относятся различные возвышенности: горы, холмы, курганы и т. п., – именно к ним приурочивается значительная часть преданий о перебрасывании предметами. Фольклорный нарратив не всегда «увязывается» с названием горы или холма, но – как и (микро)топоним – он помогает символически «освоить» объект, который перестает быть «неразличимым», выделяется из ландшафта (или ряда других соседних объектов), получает более высокий семиотический статус. Примером могут служить болгарские варианты сюжета о перебрасывании/передаче, приуроченные к конкретным горным вершинам Старой Планины, – как в уже упоминавшемся рассказе о двух *жидовцах*, пахавших поля на горах Ногай и Гырково бырдо. Там, где героями выступают Краль Марко и его сестра, жители различных сел называют разные горы, на которых те жили: Марко часто отдаются самые высокие вершины Старой Планины – Юмрукчал (совр. Ботев) либо Беклемето,

для сестры указывается соседняя вершина пониже – Мара Гидик, Чучул и др. (№ 21–23, 37, 78 в [БЮЕ 1971], см. также [Смирнов 1998: 367]), – такие предания не только маркируют объекты, но и реализуют типичный для фольклора способ «присвоить» известного эпического героя, связать его с собственной местностью.

В Кочёвском районе Пермского края, в зоне русско-коми-пермяцких контактов, сюжет о перебрасывании предметов относится к небольшим холмам Курэг-кар¹², Ош-мыс и Быльдэг-мыс, расположенными в полях между деревнями: «Чуцкой народ был разбойный. Курэг-кар мыс, говорят, тоже их городище. <...> Богатыри перебрасывались своими палками с Курэг-Кар-мыса на Быльдэг-мыс, может быть, так же, как теперь дети бросают камни с кушака или ремня» [Грибова АКНЦ: л. 89]. В другой записи героем оказывается коми-пермяцкий силач Пера (жизнь которого обычно связывается с д. Верх-Лупья отдаленного Гайнского района): «Перу-богатыря бог окаменил, и он до сих пор сидит в пещере Курэг-Кара, будто. Видимо, окаменили его потому, что он много народу погубил. Три брата их было, они с 3-х мысов перебрасывались чугунными палками. Это: Быльдэг-мыс, Ош-мыс и Курэг-Кар-мыс» [Грибова АКНЦ: л. 71–72]. Местоположение Курэг-кара и Ош-мыса таково, что они фактически определяют границы двух селенческих кустов, включающих села Большая Коча, Пелым и окрестные деревни. Примечательно, что эта территория составляет единый паломнический ареал для нескольких почитаемых объектов (ключика Таркомыс, легендарной могилы первых насельников Боры и Моки). Здесь же фиксируются и предания о перебрасывании предметов.

В нарративы могут включаться этиологические мотивы, которые объясняют появление разных природных и культурных объектов. Бросавшие друг в друга камнями уральские богатыри Колчим и Полюд превращаются в одноименные горы; согласно другому варианту, это произошло с богатырями, которые перебрасывались с Помоз-Камня на Помянённый¹³: «Они закаменели. Как люди, как человек – камни встречаются» [Грибова АКНЦ: л. 47]. В остояцком предании три горы появляются, когда братья по очереди расекли топором горный массив. Ссора князей Стукотовского и Грохотовского, швырявших камни, становится причиной появления каменистого брода через р. Вазузу. Отчасти

сходный вариант обнаруживается в Каргопольских записях: здесь два брата, *Исаак* и *Конура*, выступая основателями д. Валдеево, срубили первые дома единственным топором, перебрасывая его через реку, но потом Конура случайно утопил топор, и рассерженный Исаак перебросил все камни со своего берега на берег брата; с тех пор место на каменистом берегу называют *Конурёво*, а место на чистом берегу – *Исачка* [Смирнов 2009: 360]. В псковском нарративе возвышенность необычной формы, называемая *Богатыри* и похожая на грудь и ноги лежащего человека, интерпретируется как «могилка богатырей», живших тут и бросавших друг другу топоры через лес [Смирнов 2009: 365]. Болгарские предания о Крале Марко, равно как и коми-пермяцкие рассказы о богатырях и великанах, объясняют, откуда появились крупные одиночные камни-валуны (которые часто имеют собственные названия).

В западно- и южнославянских традициях сюжет о перебрасывании предметов может приурочиваться к большим каменным строениям: замкам, крепостям, городским стенам и т. п. Чешские предания о трех братьях – рыцарях и графах, которые из своих башен и с высокой стены могли оглядывать владенья и говорить друг с другом, локализуются вокруг г. Штрамберга и окрестностей [Смирнов 1998: 365]. В Болгарии сюжет «прикрепляется» к строительству фортификационной крепости у г. Видина – башням Бабы Виды. В специфическом виде он связывается со старой римской крепостью в местности Чельна и крепостью Драгоша у с. Кылново: их якобы строили змеи, передавая друг другу руками (!) молоты и тесла [Там же: 366]. На полуострове Истрия в хорватском предании о передаче молота упоминается строительство башен и церкви в г. Мотовун и Бузет, и т. п. В традиции восточных славян аналогичные случаи нами пока не обнаружены, здесь первожителю с единственным топором выступают не как строители каменных зданий, а как основатели сел и деревень, известных рассказчику и существующих на момент записи текстов. Также силачам и великанам приписывается возведение древних *городищ* (в некоторых случаях речь идет о реальных археологических объектах) – например, в псковском предании *осилки*, перекидываясь единственным медным топором, строят городища на Вараухе [Смирнов 1998: 362]. Чаще, однако, сообщается не о строительстве городищ, а просто о проживании в них каких-то силачей, богатырей, разбойников¹⁴.

В значительной части преданий присутствуют топонимические мотивы. Иногда топоним лишь самым общим образом соотносится с героем: в чердынской записи название скалы *Дивий камень* связывается с девушкой/девкой, перебрасывавшей тяжелое веретено, в удмуртском предании о враждовавших великанах-алангасарах говорится, что в память об этом одна из гор называется *Алангасар гурезь* 'Гора алангасаров' [Приказчикова 2009: 33]. Однако в большинстве случаев содержание топонимических мотивов сходно и сводится к тому, что название поселений (реже – других объектов) возникает от имени силачей и великанов. Жители болгарского села *Рупы* уверяли, что село названо по фамилии *Рупины*, которую носили два брата-графа, передававшие друг другу молот с горы св. Катарины на Градину [Смирнов 1998: 369]. В русских тверских преданиях говорится, что деревни *Тухачева* и *Девичья* получили названия от имен богатырей *Тухач* и *Девач*, живших на самых больших курганах [Плетнёв 1903: 13], а село *Фоминское Городище* и сельцо *Аксиньино* обязаны названиями «не то князю, не то богатырю» *Фоме* и богатырке *Аксинье*, которые метали друг в друга палицами через р. Вазузу [Там же: 99]. Железную палицу перебрасывали и братья-разбойники *Мулина* и *Горыня*, по имени которых названы вятские села *Мулино* и *Нагорское* [Приказчикова 2009: 124]. По записи прозаика Ф. Абрамова известно пинежское предание о братьях по имени *Авагор* и *Шавогор*, которые переговаривались и перебрасывались топором с *Авой горы* и *Шавой горы* [Смирнов 2009: 362]. Иногда антропонимы персонажей и локусы находятся в более сложных отношениях: в записи из бывш. Красноуфимского уезда Пермской губ. говорится о разбойниках-*богатырка́х*, которых звали Сокол, Кензя, Журавль, Шигай и Пермяк¹⁵; первые трое могли переговариваться на расстоянии, при этом лишь два имени – *Сокол* и *Шигай* – соотносятся с местами проживания: *Соколей горой* и деревней *Шигаева* [Кругляшова 1974: 109].

Характеризуя предания о первопоселенцах, возникшие на базе топонимов, Е.Л. Березович отмечает, что «нереальных мотивировок здесь не меньше (если не больше), чем реальных», поскольку ойконимы легко провоцируют носителей традиции видеть в них отражение имен первых насельников [Березович 1999: 26]. К таким «нереальным» мотивировкам и антропонимам мож-

но, вероятно, отнести значительную часть только что перечисленных имен, а также приведенные выше «разбойничьи» и «чудские» имена севернорусских преданий (*Колга, Жожга, Ухт, Чух, Койда* и др.). Встречаются подобные антропонимы и в коми-пермяцких записях: «Жил здесь народ, маленькие они какие-то были. И было у них три брата: *Дой, Кудым*, а другого я забыла, он на горе Чумкар жил. Держали они один топор, в Дойкаре, бросали его друг другу. Так от них и пошли *Дойкар* и *Кудымкар*»¹⁶ [Юсьвинский район 2010: 10].

В отдельных случаях «чудские» имена, считавшиеся мифическими, находят подтверждение в писцовых книгах (см. об этом далее). Однако в целом отантропонимическое происхождение топонимов выглядит более реалистичным, когда легендарные первожителю носят имена, содержащиеся в святцах. К примеру, в севернорусском предании (где сюжет о единственном топоре контактируется с другим – о выборе места) братья *Гаврила, Михаил, Федот* и *Петр* по очереди бросают один топор с горы и там, где он упадет, ставят себе дом, становясь основателями сел *Гавриловское, Михайловское, Федотьево, Петровици* [ЛПБ 1989]. Конечно, в полной мере реально-историческая основа подобных преданий может быть установлена только путем их сопоставления с соответствующими документами (писцовыми и переписными книгам и т. п.), где впервые упоминается данное поселение и фиксируются наиболее ранние имена жителей. Подобная проверка важна еще и потому, что христианские антропонимы, фигурирующие в фольклорных рассказах, необязательно принадлежат первоначальникам. Так, с достаточной степенью достоверности установлено, что герой одного из вятских преданий, богатырь-разбойник *Оноха*, живший в Спасо-Подчуршинском городище, назван по имени *святого Ануфрия*, в честь которого в соседнем селе Спасо-Подчуршинское был освящен придел храма и осуществлялся крестный ход на холм, где была построена часовня и тоже праздновалась память этого святого [Коршунков 2011: 56].

Отдельно упомянем случаи, когда герои фигурируют не только как первоначальники, но и как родоначальники местных семей и фамилий. В каргопольском предании топор перебрасывают три брата – *Талай, Залаза* и *Назаря*, про последнего говорится, что потомки его носят фамилию *Назаровы* [Смирнов 1998: 353–354].

Предание о бежавших из Новгорода братьях *Захаре* и *Андрее*, давших начало семьям по фамилии *Завьяловы* и *Андреевы*, бытовало, по всей видимости, и как часть семейного фольклора; оно дошло в самозаписи сказителя былин П.И. Андреева-Рябинина, считавшего себя потомком одного из братьев [Андреев-Рябинин 1994: 69–71]. В Зауралье фамилию трех первых поселенцев – стариков *Чудиновых* – носило большинство жителей д. Усть-Серебрянки. Гайнские коми-пермяки уверены, что популярная у них фамилия *Мизёвы* происходит от имени *Мизи* – брата Перы: «У нас от этого Мизи и родство пошло. Все Мизёвы от этого Мизи. Старые-то люди из мизёвщины сильные и крепкие были» [КПНП 1956: 44]. Когда сюжет о перебрасывании включает антропонимы (реальные или вымышленные) родоначальников и первопоселенцев, он способствует мифологизации первооснователей, с одной стороны, и транслирует значимую для локального сообщества информацию («свернутую» в личное имя) – с другой.

На материале из контактных зон прослеживается еще одна – уже более специфическая – функция преданий о перебрасывании предметами. Проживание богатырей нередко приурочивается к поселениям, которые местные жители считают самыми древними. «Деревни Чужьялово, Сунди и Бия – самые старинные в нашей стороне. Именно у нас когда-то жили и богатыри и великаны», – сообщается в удмуртском предании о поединке местного богатыря Миколы с марийским силачом [Приказчикова 2009: 86]. Первым в крае считалось и селение Мулино, где жил разбойник Мулина, аналогичное мнение существовало о д. Верх-Лупья, где родились Мизя с братом, и починке Мэдгорт, где потом жил Пера [Грибова АКНЦ: л. 108–109].

Когда в рассказе фигурирует больше двух героев, перебрасывание приобретает более сложный характер, – а из множества местных сел и деревень выделяется группа поселений (которые по этой причине воспринимаются как связанные друг с другом более тесно, чем прочие). Подобные группы населенных пунктов фигурируют у коми-пермяков в «мирных» вариантах сюжета – о братьях-первооснователях с единственным топором. В вятских преданиях враждующие богатыри бросают палицы друг в друга: *слободские* – в *подчуршинских*, подчуршинские – *чепецким*, те – *сосновским*, сосновские – *никулицким*, никулицкие – *вятским*; при

этом подчуршинские богатыри были самыми сильными [Приказчикова 2009: 67]¹⁷. Сходный случай обнаруживается в фольклоре чепецких удмуртов. Здесь легендарный первопоселенец Донда и его сыновья *Идна/Игна*, *Гурья*, *Весья*, Зуй мирно жили порознь, но потом сыновья поссорились с отцом (заподозрив его в связи с одной из невесток) и ушли в еще более отдаленные места. Враждуя с соседями, *гурьякарские* богатыри/батыры перекидывались с *весьякарскими* силачами бревнами, а с *балезинскими* – сорокапудовыми гирями; ссорились и другие соседи: *иднакарские* богатыри кидали гири в *сепычкарских*, а *селтакарские* бросали бревна в жителей *Иднакара*¹⁸ [Там же: 63]¹⁹. Богатыри эти названы по местам, где якобы проживали, – все они расположены по р. Чепце (в смежных Глазовском и Балезинском районах Удмуртии) и в основном представляют собой городища IX–XIII вв., часть которых находится возле поселений: Гурьякар – у д. Гордино (бывш. Гурьякар), Сепычкар – у д. Кочишево (бывш. Сепычкар), Весьякар, Дондыкар – у одноименных деревень. Рассматривая связь этих археологических памятников (названных по населенным пунктам, основанным значительно позже) с преданиями о богатырях, В.С. Чураков справедливо отмечает достаточно поздний характер фольклорных сюжетов, закрепившихся здесь не ранее возникновения удмуртских поселений с соответствующими названиями, т. е. в XVI–XVII вв. [Чураков 2010: 237, 247–248]. Крайне интересным представляется и его предположение, что фольклорные антропонимы *Идна/Игна*, *Гурья*, *Весья* восходят к христианским именам *Игнатий*, *Гордей* (вероятнее, *Гурий*. – С. К., Е. Ч.), *Василий* [Там же: 237–238, 248–249].

Предания о перебрасывании предметов в локальных традициях

Способность этого сюжета выполнять меморативную функцию более очевидна в тех случаях, когда он включается в сложные мифо-ритуальные комплексы внутри конкретных локальных традиций. Яркие примеры обнаруживаются в зонах межэтнических контактов. Показательно уже упоминавшееся предание о *Сидоре* и *Раде*, бытовавшее на русско-белорусском пограничье,

в окрестностях г. Рославль. По имени братьев-силачей, случайно убивших друг друга брошенными топорами, были названы д. *Сидорок* (совр. д. Сидорки на окраине Рославля) и село *Радич* (ныне д. Радичи в Брянской обл.). На прицерковном кладбище в Радичах «крестьяне указывали богатырскую могилу Ради, – узкую и не высокую грядоподобную насыпь, аршин в девять длиною» [Ракочевский 1885: 100], а в Сидорках почитали старое топорщище «из цельного кленового дерева», оставшееся якобы от *сякеры Сидори*: оно хранилось в деревенской часовне и «от часовенного помоста достигало до груди человека» (потом местная святыня была утрачена) [Ракочевский 1885: 100–101]. В другом варианте почитание Сидори объясняется его набожностью: «...там, где сейчас кладбище, ему явилась икона Одигитрии Смоленской. В память об этом событии Сидор срубил небольшую часовенку <...> без единого гвоздя. <...> Долгое время в ней хранились топор Сидора, которым он рубил, и полотенце, которым вытирал пот» [Судовский 2015: 3]²⁰. Поскольку мы имеем две одновременные записи, сложно судить, что перед нами: параллельное существование вариантов или трансформация традиции. Так или иначе, причастность предания о перебрасывании к локальным народно-православным практикам здесь очевидна.

Интерес вызывает упоминание о могиле Ради: собиратель не пишет про формы ее почитания, однако трудно представить, чтобы на этом месте, находившемся в пределах церковного погоста, не совершалось никаких ритуальных действий, хотя бы в большие поминальные дни. О том, что могила Ради могла почитаться, косвенно свидетельствуют сведения Л.Г. Барага о местах, известных как *волотовки*: «Во многих местностях Белоруссии еще в недавнее время было принято отправляться на радуницу... целыми семьями на курганы-волотовки. Рассказы о волотах-осилках были традиционными во время празднества “осенних дзедов”, также посвященного предкам» [Бараг 1963: 38–39]. Проведение поминальных ритуалов на местах, где, по преданию, были похоронены силачи, встречается и в зонах контактов с неславянскими этносами. На ятское Спасо-Подчуршинское городище, где якобы погиб богатырь-разбойник Оноха, проводился крестный ход с панихидой (как полагали в народе, по нему и его 12 окаменевшим братьям либо в честь избавления от них)²¹; место это особенно почиталось

новокрещеными удмуртами, приходившими сюда из-под г. Слободского, а в остальное время считалось опасным [Коршунков 2011: 52, 56, 60–61]. Проведение коллективных поминовений осуществлялось и коми-пермяками: близ д. Войвыл, где, по одной из версий, *чудские богатыри* бились с *татарами*, перебрасывая друг другу несколько топоров, до сих пор существует почитаемое место Шойнаыб: «И если не устраивать по ним поминки, они гневаются и напускают на людей болезни. Все богатыри тут лежат. <...> Богатыри за народ погибли, как и нынешние солдаты погибают, вот и поминают их» [Заветный клад 2007: 206].

Обычно предания о перебрасывании предметами фиксировались вне подробного контекста их бытования. Сведения о рославльских Сидоре и Раде или вятских богатырях из Спасо-Подчуршинского городища можно отнести к числу исключений. Между тем вопрос о том, в какие связи с элементами локальных мифоритуальных традиций может вступать этот сюжет, представляет безусловный интерес. В ходе экспедиций Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ в 2011–2016 гг. авторами статьи осуществлялся сбор материала о функционировании почитаемых природно-культурных комплексов на территории Коми-Пермяцкого округа Пермского края; в нескольких локальных традициях встретились и предания о перебрасывании предметов. Кратко охарактеризуем наиболее интересные случаи.

Первый связан с самым известным героем коми-пермяцкого прозаического эпоса Перой (Першей) и его братом Мизей. В цикл преданий о них входят рассказы о жизни на реке Лупье; помощи богатыря царю Ивану Грозному в битве с врагом; споре с лешим за промысловые угодья; борьбе с графом Строгановым, желавшим захватить местные земли. Очаг бытования традиции составляют поселения гайнских коми-пермяков по р. Лупье, здесь же сосредоточены реальные культурные и природные объекты, связанные с героем: заброшенная д. Верх-Лупья – родина братьев-богатырей, лесное место Градояг – «огород» Перы, ямы от его погребов рядом с пустым починком Мэдгорт, а также легендарная могила на месте бывшей землянки героя. Сюжет о перебрасывании камней включается в рассказы о жизни братьев на р. Лупье и их богатырских забавах. Предание объясняет происхождение двух больших валунов, один из которых лежит в реке у Мэдгорта, а другой –

в д. Сойга. Название первого валуна – *Серу-яг* – встречается в записях 1950-х гг.: «Там был такой камень – Серу-яг. <...> Пера-то с Мизей этот камень в реку бросили. Когда вода маленькая в реке бывает, его, этот камень-то, видать» [КПНП 1956: 44]. Говорят, что в такое время валун «выходит дышать»; если переплыть Лупью и посидеть на нем, это лечит от бесплодия (ЗНП). Второй камень называется *Бѣджыт из* ‘большой камень’ (рис. 1); когда-то он лежал в поле у д. Сойга, потом местный житель перевез его ближе к дому, из-за чего рано умер, т. к. камень нельзя было сдвигать с места; раньше он тоже считался целебным (МНИ).



Рис. 1. Бѣджыт из – камень, брошенный Перой из Мэдгорга;
д. Сойга Гайнского р-на, 2014 г.

Фото С. Королёвой

В преданиях главный подвиг Перы заключается в помощи Ивану Грозному. Обращение к писцовым книгам позволяет установить, что при жизни этого царя д. Верх-Лупья действительно уже существовала: в 1579 г. она записана как «деревня Верх Лупье на реке на Верхолупье», где проживают «Левка Сидоров, Перша Сидоров, Ивка Сидоров» [Яхонтов РГБ: л. 40об.]. Даже если наличие среди первых поселенцев человека по имени Перша является случайным, совпадение это по-своему примечательное. Известны единичные свидетельства, что на легендарной могиле Перы в прошлом проводились поминки. Возможно, эта практика сошла на нет в первой половине XX в., после проведения археологических раскопок: местные жители рассказывают, что «большие кости» богатыря были увезены и могила опустела (прекращение ритуального функционирования объектов после археологических раскопок зафиксировано и в других местах Коми-Пермяцкого округа).

Вторая локальная традиция, где сюжет перебрасывания занимает важное место, бытует на территории смежных Косинского и Кочёвского районов. Здесь первожителем с единственным топором приписывается основание сел и деревень *Юкеево, Пуксиб, Чазёво, Бачманово*. Сами герои – отец и три сына (вариант: четыре брата) – называются ссыльными из Москвы, беглыми крепостными (*чудные люди приехали сюда семьями и здесь незарегистрированные жили*), старообрядцами (*Староверы – это первые, мы для них были пришлые, как уже мирские, что ли*) и даже сыновьями Адама и Евы (*Были Ева и Адам, у них было четыре сына: Чадч, Бадч, Юкси, Пукси*). В одной из записей они не только перебрасываются топором, но и разговаривают на большом расстоянии: «Первым место подобрал Чазь и закричал отцу: “Э-эй, отец, ты меня слышишь?” – “Слышу, слышу, сынок! – отвечается Юкся. – Ну что, нашел место по себе?” “Нашел! Кидай топор, буду сруб ставить!” Юкся метнул топор по-над лесом на голос Чазя. <...> А тут и Бач подает голос: “Эй, брат Чазь, ты слышишь меня? Подай мне топор!”» [Заветный клад 2007: 205–206]. Рассказывают, что в дальнейшем Чадч (один или с братьями) зашел в яму, подрубил стойки с тяжелой крышей и так похоронил себя, – это место называется *Важ Чадзёв* ‘Старое Чазёво’ и располагается в лесу недалеко от д. Чазёво. В начале прошлого века оно было

отмечено старообрядческим столбом с «крышкой», на котором висела медная икона; по устным сообщениям, тут была *чудская деревня* и *чудская часовня*. Считается, что Важ Чадзёв даёт *мыжу* (особую болезнь за отсутствие положенного почитания), поэтому в Троицкую субботу устраивался коллективный молебен с большой поминальной трапезой, на который собирались жители сел и деревень из двух районов (рис. 2). Обряд проводится до сих пор, хотя паломнический ареал сильно сузился. В поминальные дни легендарные братья упоминаются в народных молитвах: *Помяни, Господи, все святые <...>, дорожники, военнопленные, нищие, жаждущие, все заблудившие, утопляющие, суседы, братья, сестры, старые, девицы, Чадч, Бадч, Юксь, Пуксь...* (подробнее о поминках по «чудским родителям» и этнографических источниках см.: [Королёва, Четина 2016]).



Рис. 2. Коллективное поминовение на месте Важ Чадзёв, 1964 г.
Фото Л.С. Грибовой.
Из экспозиции Коми-Пермяцкого краеведческого музея
им. П.И. Субботина-Пермяка

Юкseeво и Чазёво впервые упоминаются в писцовой книге 1579 г., Пуксиб и Бачманово – во второй переписи в 1623–1624 гг. При этом в двух случаях документально подтверждается отантропонимическое происхождение топонимов: первыми жителями *починка Чезев* оказываются «Гриша да Петруша *Чезевы*» [Яхонтов РГБ: л. 40 об.], а в деревне *Бачманова на Ключе* обнаруживаются «Офон(ь) ка Иванов сын *Бачманов*, да пустых дворов <...> Д<вор> Олешки Иванова сына *Бачманова* умре, Д<вор> Илюшки *Бачманова* сошел безвестно в 1616 году...» [Кайсаров РГБ: л. 132об.]. Имена двух фольклорных первопоселенцев зафиксированы тут пусть не прямо, но в виде реальных патронимов и формирующихся фамилий.

Значительную роль сюжет перебрасывания играет и в локальной традиции юсьвинских коми-пермяков. Фольклорные рассказы, бытующие в с. Архангельское и окрестностях, отличаются большой вариативностью. Богатое торговое село получило название по каменному храму св. Михаила Архангела, построенному в 1842 г.; раньше это была д. *Карпова*, названная по имени первого насельника: *По реке плыли два брата, Карп и Захар, облюбовали место – высокий берег, защита от врагов. И Карп остался здесь на этом холме, поэтому называют Карпова, то есть жилище Карпа* (ВЕН). Его сыновьям приписывается основание двух соседних деревень: *Одного <Чину> он отправил в Чинагорт, ну, тогда еще не Чинагорт, конечно, а другого, Сель, в Секóво. <...> И по крошке хлеба всем дал. А топор-то был один, вот и перекидывались* (КЕИ). Несколько местных семей относятся к роду *Крпуня* и считают себя его потомками. Примечательно, что «*Карпово* починок на реке на Ин<ь>ве» упоминается в писцовой книге Соли Камской 1623–1624 гг., и в нем действительно проживал «*Карпик* Микифоров сын Тулупов» (цит. по: [Полякова 2010: 10]).

Параллельно бытует иная версия, согласно которой первыми жителями этих мест были великаны. С их пребыванием связывается возникновение другого объекта – почитаемого камня: «*Дойкарский* великан был, *карповский*... <...> этим камнем они бросались. Архангельский-то докинул, но он под гору упал, там забил источник – кстади, единственный ключ, который в Дойкаре. А дойкарский закинул – и до горы докинул, потому что дойкарская гора выше, чем архангельская» (КЕИ). Камень, который забросил в Карпово великан, – объект почитания местных жителей.

До появления храма он лежал на берегу у деревянной часовни; многочисленны рассказы о том, как камень пытались сбросить в реку, а он таинственным образом останавливался посреди склона и/или вновь оказывался на прежнем месте. Позднее камень перевезли в ограду новой церкви (рис. 3). Кроме «чудского» происхождения, связанного с великанами/богатырями, транслируется и иная версия его появления: камень считается *седлом Бога* или *Ильи-пророка*, упавшим с неба (*Во время грозы ехал Ильи-пророк, ударила молния, и он уронил камень; Святой уронил конное седло, пролетал по небу на огненной повозке*). В одном из источников камень назван *седлом Перы-богатыря*, который ездил по пермяцкой земле и защищал народ «от нечисти»: в битве у Архангельского герой потерял седло, а у д. Бодичи умерла его лошадь – и тоже превратилась в камень [Юсва 2011: 53–54]²².

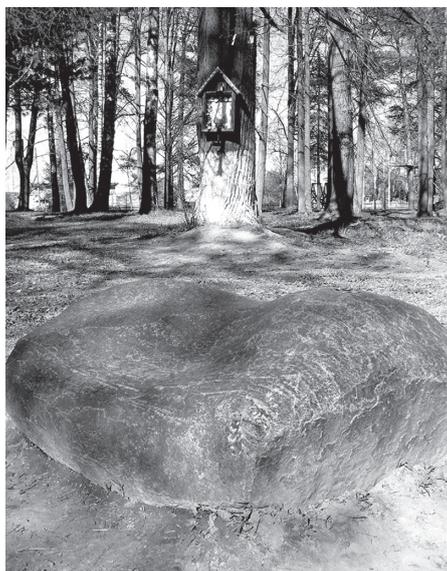


Рис. 3. Камень, брошенный дойкарским великаном, или седло Ильи Пророка; с. Архангельское Юсьвинского р-на, 2016 г. Фото С. Королёвой

Архангельский камень считается лечебным: на нем сидят, оставляют монеты. В конце 1990-х гг. местные священники осуждали его почитание как «язычество», однако спустя почти 20 лет мы видим трансформацию традиции и постепенное воцерковление народного культа, в том числе благодаря активным действиям представителей церковного прихода. Новые интерпретации подкрепляются историями о чудесных выздоровлениях и вещих снах, в которых фигурирует св. Серафим Саровский (совершивший молитвенный подвиг, стоя на коленях на камне)²³. Внутри церковной ограды, вокруг каменного «седла Ильи Пророка» как центральной святыни, разрастается новый ритуальный комплекс: на стоящее рядом с камнем дерево помещено изображение Божьей Матери – «любимая икона» св. Серафима – и его образ, «оттягивающие» на себя часть обрядовых действий; установлен небольшой сосуд для сбора монет (рис. 4). Происходит постепенная тематическая трансформация – замена священного персонажа, с которым связаны функции «чудесного» камня.



*Рис. 4. Икона у почитаемого камня в церковной ограде;
с. Архангельское, 2016 г.*

Фото М. Брюхановой

Таким образом, фольклорные рассказы о перебрасывании великанами и силачами тяжелых предметов выполняют типичные функции преданий: маркируют природные и культурные объекты, могут объяснять их происхождение, а также появление названий. В ряде случаев интересующие нас устные нарративы включаются в локальные мифо-ритуальные комплексы. Удмуртские, вятские и пермские материалы показывают, что с помощью этого сюжета происходит своеобразное историко-культурное зонирование территорий. На примере коми-пермяцких текстов обнаруживается, что в некоторых вариантах преданий сохраняются реальные антропонимы (имена или прозвища) первых поселенцев местности, что может считаться одной из форм их почитания и расширяет представление об арсенале традиционных коммеморативных практик.

Примечания

¹ Сюжет рассматривается специалистами и в более локальных контекстах: он фигурирует в связи с преданиями истрийских хорватов о великанах, называемых *judi, židovi, hajdi, ajdi* [Istarske narodne price 1959: 130, 195–197], и белорусскими представлениями об *асілках* [Бараг 1963: 31, 35, 37], выделяется в корпусе болгарских преданий о Крале Марко [БЮЕ 1971: 766–774, 784, 808, 925], анализируется как часть русского восточноуральского фольклора, верхневолжской и вятской устной исторической прозы [Кругляшова 1974: 105, 108–109; Кузнецов 2005: 76–92; Коршунков 2011: 53–55], в неславянских традициях – как элемент удмуртских преданий о местных богатырях/батырах [Напольских 2008: 6; Чураков 2010: 242–249] и т. д.

² Она также зовется просто *Мара*, реже носит другие имена или остается безымянной.

³ Фигурирующие в подобных преданиях горы, холмы, курганы и другие возвышенности являются реальными географическими объектами (что связано и с жанровой природой преданий, тяготеющих к пространственной локализации, привязке к конкретному ландшафту).

⁴ Благодарим В.В. Кузнецова за сведения о верхневолжских преданиях и возможность ознакомиться с его диссертационным исследованием.

⁵ Об алангасарах в контексте мифологических представлений о великанах Евразии подробнее см.: [Белова, Петрухин 2017: 57–59].

⁶ Случаи включения «своих» (национальных) великанов в заимствованный сюжет встречаются и у марийцев. Так, в предании, приуроченном к горе Орвуй (марийск. *ор* ‘крепость’ + *вуй* ‘вершина’), говорится о трех богатырях по имени Онар, Ыжмари и Дурнаран, которые перекидывались огромными валунами с враждебными им богатырями на соседней горе ([ЭМН 2001: 151]; в источнике сюжет приводится в приблизительном пересказе). Слово *онар* ‘большой человек’, используемое здесь как имя собственное, употребляется в марийском фольклоре для наименования персонажей-великанов как таковых.

⁷ Обнаружение больших костей на месте, где якобы жили великаны, – мотив почти универсальный и встречается в связи с этим типом фольклорно-мифологических персонажей не только в Европе, но и в Азии (примеры и ссылки на литературу см. в работе [Белова, Петрухин 2017: 58–59]).

⁸ Исследователи видят в подобных рассказах шутивную версию преданий о мужчинах-первожителях [Смирнов 1998: 357].

⁹ С точки зрения использования предмета интересно и остяцкое предание, где топор выступает как «орудие космогонии»: перебрасывая его, три брата поочередно рассекают гору, после чего появляются три горы – Большой, Средний и Малый Чугас [Смирнов 1998: 354].

¹⁰ Нельзя исключать, что редукция произошла в пересказе собирателя, однако сам факт существования таких «свернутых» текстов хорошо знаком фольклористам-полевикам.

¹¹ Сходным образом обстоит дело в болгарских преданиях о Крале Марко: появление больших одиночных или парных камней объясняется в них тем, что он «мерил силу и развивал руку», либо соревновался с сестрой или приятелями-юнаками, бросая валуны, кто дальше (№ 53–63, 68–77, 81 и др. в [БЮЕ 1971]); обычно они кидают камни, стоя рядом, но есть варианты, где брат с сестрой бросают их с разных вершин друг другу (№ 78 [БЮЕ 1971: 787]).

¹² Курэг-кар, он же Боринское городище – археологический объект, располагающееся на лесистом холме городище, ориентировочно VII–VIII вв., с остатками земляного вала.

¹³ Помянённый – второе название Колчимского камня.

¹⁴ Если богатыри считаются разбойниками, с их пребыванием могут связываться истории о кладах: такие клады оставляют после себя

в земле вятские Мулина и Оноха [Приказчикова 2009: 124; Коршунков 2011: 51]; обширный пласт коми-пермяцких рассказов о кладах, их содержанием и наложенных заветах бытует в деревнях возле холма Куроп-кар.

¹⁵ В данном случае имя героя Перы, которого здесь зовут Пермяк, и рассказ о его борьбе с человеком, который «катался колесом», контаминируется с рассказом о разбойниках почти механически. Эта фиксация предания географически наиболее удалена от основного очага бытования коми-пермяцких сюжетов о Пере.

¹⁶ Вариант примечателен тем, что рассказчик, сам того не замечая, соединяет здесь сюжет перебрасывания топора с представлением о маленьком росте чуди.

¹⁷ Подчуршинских силачей, однако, победил *Никулица*, якобы живший у с. *Никулицыно* на городище (археологический памятник XII–XIII вв.); оно считалось одним из самых ранних русских поселений на Вятке [Коршунков 2011: 55]. Названия прочих богатырей также даны по поселениям: г. *Слободской*, *Сосновка*, *Вятка* (совр. Киров), с. *Усть-Чепецкое* (совр. г. Кирово-Чепецк), *Подчуршинское-Спасское* (совр. пос. Первомайский, фактически часть г. Слободской).

¹⁸ Городища Иднакар и Гурьякар имели систему укреплений из двух-трех линий валов и рвов, Иднакар был самым большим на данной территории [Финно-угры Поволжья 1999: 212, 218].

¹⁹ В книге Ю.В. Приказчиковой предание о Донде и сыновьях приведено по публикации Н.Г. Первухина 1889 г., представляющей собой сводный текст с признаками значительной литературной переработки. Ранние записи Н.Г. Первухина с более точными пересказами услышанных им сюжетов, с указанием мест и времени записи выявлены В.С. Чураковым. Сами по себе мотивы перебрасывания бревнами и гирями оказываются аутентичными, хотя, по всей видимости, в один текст их объединил Н.Г. Первухин [Чураков 2010: 243–244].

²⁰ Об этой иконе, увезенной потом в Смоленск, и часовне упоминает также С. Ракочевский – но вне связи с Сидором; празднование иконы 10 августа до сих пор считается в Сидорках престольным праздником. Существует и третий вариант предания, где Сидору бросал камни живший за пять верст богатырь *Василий*, а на кладбище при деревне *Васьково* показывали его могилу – «курган, длиною сажени две» [Судовский 2015: 3]. Выражаем признательность краеведу С. Дубовскому за сведения об этом источнике.

²¹ Археологические раскопки выявили здесь следы старинного русского поселения и возникшего затем кладбища [Коршунков 2011: 50].

²² Имеющееся в краеведческой литературе упоминание Перыбогатыря применительно к этому камню в живом бытовании нам не встречалось.

²³ Культ *Серафимовых камней* характерен для ряда территорий, к примеру Нижегородчины [Шеваренкова 2002: 125–127], однако для Северного Прикамья народные формы почитания этого святого до недавнего времени не были типичны.

Информанты

ВЕН – Власова Елена Николаевна, 1958 г. р., с. Архангельское Юсьвинского р-на Пермского края, 2016 г.

ЗНП – Златина Надежда Прокопьевна, 1952 г. р., имеет высшее филологическое образование, бывший директор школы, местный краевед, пос. Жемчужный Гайнского р-на Пермского края, 2014 г.

КЕИ – Кривощёкова Елена Ивановна, 1964 г. р., учитель истории, руководитель общественного музея истории и быта, с. Архангельское Юсьвинского р-на Пермского края, 2016 г.

МНИ – Мизёв Николай Иванович, 1938 г. р., д. Конопля Гайнского р-на Пермского края, 2014 г.

РАС – Рожнёв Андрей Степанович, 1919 г. р., с. Б. Коча Кочёвского р-на Пермского края, 2000 г.

Литература

Андреев-Рябинин 1994 – *Андреев-Рябинин П.И.* Воспоминания о прошлом // Кижский вестник. № 4. Петрозаводск, 1994. С. 69–75.

Бараг 1963 – *Бараг Л.Г.* «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса) // Русский фольклор. Вып. VIII. М.; Л., 1963. С. 29–40.

Белицер 1958 – *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. (Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Т. XLV). М., 1958.

Белова 1995 – *Белова О.В.* Великан // Славянские древности: Этнолингвист. слов. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 301–302.

- Белова, Петрухин 2017 – Белова О.В., Петрухин В.Я. Великаны Евразии: от мифа к истории // Этнограф. обозрение. 2017. № 4. С. 56–64.
- Березович 1999 – Березович Е.Л. Топонимия и исторические предания: к вопросу о взаимодействии различных версий этнокультурной информации // Ономастика и диалектная лексика. Екатеринбург, 1999. Вып. 3. С. 3–30.
- БНТ 1963 – Българско народно творчество: В 12 т. Т. 11: Народни предания и легенди / Отб. и ред. Ц. Романска и Е. Огнянова. София, 1963.
- БЮЕ 1971 – Български юнашки епос / Ред. Ц. Романска (Сборник за народни умотворения и народопис. Т. LIII). София, 1971.
- Грибова АКНЦ – Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал, собранный в Пермской обл. [1991?]). Науч. арх. Коми науч. центра Уральск. отд-ния РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54.
- Добровольский 1897 – Добровольский В.Н. Данные для народного календаря Смоленской губ. и связи с народными верованиями // Живая старина. 1897. Вып. 3–4. С. 357–380.
- Заветный клад 2007 – Заветный клад: избранная коми-пермяцкая народная проза и поэзия / Сост. В.В. Климов. Кудымкар, 2007.
- Кайсаров РГБ – Писцовая книга Перми Великой 1623–24 г., составленная М. Кайсаровым. Список 1877 г. [Рукопись] Российская государственная библиотека. Ф. 256. № 308. Л. 47–152.
- Королёва, Четина 2016 – Королёва С.Ю., Четина Е.М. Юкся, Пукся, Бора, Мока и другие «чудские родители» (о почитании первых насельников Верхнего Прикамья) // Арт. 2016. № 3. С. 131–150.
- Коршунков 2011 – Коршунков В.А. Братья-богатыри и их сокровища: предание о Спасо-Подчуршинском городище // Герценка: Вятские записки. Киров, 2011. Вып. 19. С. 50–61.
- КПНП 1956 – Коми-пермяцкие народные предания о Пере-богатыре / Сост. Д.И. Гусев. Кудымкар, 1956.
- Криничная 1991 – Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Петрозаводск, 1991.
- Кругляшова 1974 – Кругляшова В.П. Жанры сказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974.
- Кузнецов 2005 – Кузнецов В.В. Предания Верхневолжья в контексте жанров русской словесности: Дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2005.

- ЛПБ 1989 – Легенды. Предания. Бывальщины / Под ред. Н.А. Криничной. М., 1989 (URL: http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1033218/Krinichnaya_-Legendary_Predaniya_Byvalschiniy.html (дата обращения 20.08.2017)).
- Мамакин 1890 – *Мамакин И.* Великорусские народные легенды // Живая старина. 1890. Вып. 2. Отд. II. С. 139–140.
- Напольских 2008 – *Напольских В.В.* Батыр пезьдэт: кто есть ху? // Кирпичики: культурная антропология и фольклористика сегодня: Сб. в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова. М., 2008. С. 29–44.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
- Ончуков 1901 – *Ончуков Н.Е.* По Чердынскому уезду: поездка на Вишеру, на Колву и на Печору // Живая старина. 1901. Вып. 1. С. 37–74.
- Плетнёв 1903 – *Плетнёв В.А.* Об остатках древности и старины в Тверской губернии. Тверь, 1903.
- Подюков 2008 – *Подюков И.А.* Предания о Пера-богатыре у лупьинских коми-пермяков: состояние традиции // Рукописные памятники как предпосылки создания национальной письменности: Материалы науч. конф. Пермь, 2008. С. 196–206.
- Полякова 2010 – *Полякова Е.Н.* Развитие пермских отыменных топонимов в Прикамье XVI–XVII вв. (по материалам писцовых и переписных книг) // Вестн. Пермск. ун-та. Росс. и зарубеж. филология. 2010. № 4. С. 7–16.
- Приказчикова 2009 – *Приказчикова Ю.В.* Устная историческая проза Вятского края. Ижевск, 2009.
- Раденкович 2008 – *Раденкович Л.* Великаны, дивьи и иные «чужие» люди // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury. Т. 20. Lublin, 2008. S. 95–106.
- Ракочевский 1885 – *Ракочевский С.* Опыт собирания исторических записок о городе Рославле. Рославль, 1885.
- Романов 1891 – *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- Рыбников 1864 – *Рыбников П.* Народные поверья и суеверия в Олонецкой губернии // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1864 г. Отд. 2. Петрозаводск, 1864. С. 191–207.
- Сантова 2008 – *Сантова М.* Ще раз про ідентичність. Про ієрархію ідентичності та взаємовідношення між маркерами та функціями // Народна творчість та етнографія. 2008. № 2. С. 11–16.

- Смирнов 1998 – *Смирнов Ю.И.* Первожители с единственным топором // Балто-славян. исслед. – 1997 / Ред. И. Седакова. М., 1998. Т. 10. С. 350–373.
- Смирнов 2002 – *Смирнов Ю.И.* Герои курганов и пещер // Балто-славян. исслед. М., 2002. Вып. 15. С. 386–409.
- Смирнов 2009 – *Смирнов Ю.И.* Перебрасывание единственного топора // Там же. М., 2009. Вып. 18. С. 354–368.
- Судовский 2015 – *Судовский М.* Сидорки // Рославльская правда. 2015. № 42. С. 3.
- Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов) // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. Вып. 7 / Отв. ред. Л.А. Гиндин, Г.П. Клепикова, Л.Г. Невская. М., 1983. С. 89–125.
- Финно-угры Поволжья 1999 – Финно-угры Поволжья и Приуралья в Средние века / М.Г. Иванова (отв. ред.), Т.Б. Никитина, Э.А. Савельева и др. Ижевск, 1999.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульска міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Чураков 2010 – *Чураков В.С.* Из истории работы Н.Г. Первухина над циклом удмуртских легенд о богатырях «Дондинского округа» // Поэтика традиции / Под ред. Я.В. Василькова и М.Л. Кисилиера. СПб., 2010. С. 231–257.
- Шеваренкова 2002 – *Шеваренкова Ю.М.* Русская устная народная легенда в ее жанровых разновидностях: Дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород, 2002.
- ЭМН 2001 – Этнография марийского народа: Учеб. пособие / Авт.-сост. Г.А. Сепеев. Йошкар-Ола, 2001.
- Юсьва 2011 – Юсьва. Путеводитель / Авт.-сост. О.О. Данилова, Т.Г. Голева СПб., 2011.
- Юсьвинский район 2010 – Юсьвинский район. 85 лет / Сост. О. Данилова. Пермь, 2010.
- Яхонтов РГБ – Писцовая книга Перми Великой 1579 г., составленная И. Яхонтовым. Список 1877 г. [Рукопись] (Российская государственная библиотека. Ф. 256. № 308. Л. 1–46).
- Baughman 1954 – *Baughman E.W.* A Comparative Study of the Folktales of England and North America (Indiana Univ. diss. Microfilm Service). Ann Arbor, 1954.

- Broderius 1933 – *Broderius J.R.* The Giant in Germanic Tradition (Univ. of Chicago diss.). Chicago, 1933.
- Istarske narodne priče 1959 – Istarske narodne priče / Redakcija, uvod i komentari M. Bošković-Stulli. Zagreb, 1959.
- Kolberg 1874 – *Kolberg O.* Dzieła Wszystkie. T. 7 (Materiały do etnografii słowiańskiej). Część III: Okolice Krakowa. Kraków, 1874. S. 3–39.
- Thompson 1955–1958 – *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Vol. 1–6. Bloomington, 1955–1958 (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/index.htm> (дата обращения 20.08.2017)).

Сведения об авторах

- Белова Ольга Владиславовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, главный редактор журнала «Живая старина».
- Володина Татьяна Васильевна – доктор филологических наук, заведующая отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси.
- Греф Александр Эммануилович – кандидат химических наук, доцент, художественный руководитель театра «Бродячий вертеп».
- Конкка Алексей Петрович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнологии Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.
- Королёва Светлана Юрьевна – кандидат филологических наук, кафедра русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета.
- Лазарева Анна Андреевна – кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет.
- Лызлова Анастасия Сергеевна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.
- Матлин Михаил Гершенович – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка, литературы и журналистики УлГПУ им. И.Н. Ульянова, научный сотрудник Центра развития и сохранения фольклора – филиала Центра народной культуры Ульяновской области
- Микитенко Оксана Олеговна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины.

Мороз Андрей Борисович – доктор филологических наук, профессор Департамента истории и теории литературы факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», профессор кафедры славистики и центральноевропейских исследований Российского государственного гуманитарного университета.

Пенская Дарья Сергеевна – кандидат культурологии, старший преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, сотрудник театра «Бродячий вертеп».

Петров Александр Михайлович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Петров Никита Викторович – кандидат филологических наук, доцент Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, заведующий Лабораторией теоретической фольклористики Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, старший научный сотрудник Центра исследований фольклора и антропологии города Московской высшей школы социальных и экономических наук.

Слонимская Елена Анатольевна – актриса театра «Бродячий вертеп», педагог ЦТ «На Вадковском».

Черванёва Виктория Алексеевна – кандидат филологических наук, РАНХиГС, ИОН, Liberal Arts College.

Четина Елена Михайловна – кандидат филологических наук, кафедра русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета.

Kocój Ewa – Dr hab., ethnographer, cultural anthropologist and a Jagiellonian University graduate; currently works as an assistant professor at the Institute of Culture of the Jagiellonian University in Cracow.

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
<i>О.В. Белова</i>	
Параметры «уникальности» этиологических текстов: формальные и содержательные критерии	13
<i>Э. Коцуй</i>	
Пугающие и... святые. Вера в псоглавцев в давней и современной традиции византийско-славянского пограничья. <i>Перевод с польского А.А. Семенчук</i>	36
<i>О.О. Микитенко</i>	
Очень замечательная дума эпохи упадка творчества (Н. Костомаров): «Смерть козака на долині Кодимі»	55
<i>Т.В. Володина</i>	
Заговоры от глазных болезней: традиционные модели и христианские образы	71
<i>В.А. Черванёва</i>	
«...Это, милая моя, воображение людей»: типичное в личных интерпретациях мифологических явлений	92
<i>А.П. Конкка</i>	
Святке – мифологический персонаж зимних Святков на востоке Олонецкой губернии и его карельские параллели	104
<i>С.Ю. Королёва, Е.М. Четина</i>	
Великаны, перебрасывающие топор или камни: славянские варианты сюжета в «своих» и «чужих» традициях	124

<i>А.А. Лазарева</i> Соотношение уникального и типичного в рассказах о вещих сновидениях	158
<i>М.Г. Матлин</i> Обряд «снятие фаты» в современной русской городской свадьбе	179
<i>А.Б. Мороз</i> Местные чудаки и оригиналы: типичное и/или уникальное	205
<i>А.М. Петров</i> Из текстологических наблюдений над русскими духовными стихами: от технической ошибки к фольклорной интерпретации	230
<i>Н.В. Петров</i> «Идут, как угри на горох...»: уникальные сюжеты и изобретение традиции	242
<i>А.Э. Греф, Д.С. Пенская, Е.А. Слонимская</i> Традиционные кукольные трюки в вертепном театре XIX–XXI вв.	255
<i>А.С. Лызлова</i> Материалы автобиографического характера в фольклорных коллекциях научного архива КарНЦ РАН	264
<i>Сведения об авторах</i>	281

Unique and typical in Slavic folklore.

Collection of articles / Compiled by A.B. Moroz,
N.V. Petrov, N.S. Petrova, O.V. Belova

The book is devoted to the correlation of the unique and the typical in Slavic folklore. Despite the fact that the typical turns out to be one of the basic characteristics of the folklore text, there is a lot of individual and unique in the folklore: certain texts, plots, sets of motives, details and images, names and toponyms. The collection considers various aspects of the correlation between the typical and the unique in folklore, the reasons for and place of the unique in folklore.

For specialists in the field of folklore, ethnology, cultural anthropology and all those interested in Slavic culture.

У59 **Уникальное** и типичное в славянском фольклоре: Сб.
ст. / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Н.С. Петрова, О.В. Белова. М.: РГГУ, 2019. 284 с.
ISBN 978-5-7281-2523-5

Сборник посвящен проблемам соотношения уникального и типичного в славянском фольклоре. Несмотря на то что типичное оказывается одной из базовых характеристик фольклорного текста, в фольклоре довольно много единичного и уникального: отдельные тексты, сюжеты, комплексы мотивов, детали и образы, имена и топонимы. В сборнике рассматриваются различные аспекты соотношения типичного и уникального, причины и место уникального в фольклоре.

Для специалистов в области фольклора, этнологии, культурной антропологии и всех интересующихся славянской культурой.

УДК 793
ББК 63.5(3)

Научное издание

УНИКАЛЬНОЕ И ТИПИЧНОЕ
В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Сборник статей

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина